

**ИСТОРИЯ
И
КУЛЬТУРА**

НАРОДОВ

*ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ*



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
Институт общественных наук

ИСТОРИЯ
и
КУЛЬТУРА
народов
*ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ*

Улан-Удэ 1993

БКМ 63.2
И 907

Редакционная коллегия
канд.ист.наук С.З. Базарова (отв.секретарь)
д-р ист.наук Ш.В. Чимитдоржиев (отв.редактор)

Рецензенты
канд.ист.наук Ц.П. Ванчикова
канд.ист.наук В.О. Гатанов

И 907 История и культура народов Центральной Азии. Источниковедение. Сб. ст. - Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1993. - 138 с.

В сборнике представлены статьи, посвященные вопросам истории и культуры народов Центральной Азии. Среди авторов - ученые-востоковеды не только Улан-Удэ, но и Москвы, Санкт-Петербурга, Элисты. Преобладающее место занимают статьи источниковедческого характера. Основными источниками для написания статей явились оригинальные тексты на монгольском, тибетском, китайском и других языках народов Востока.

Книга представляет интерес для ученых-исследователей, а также тех, кто интересуется проблемами Востока.

УДК 0502000000-256 7-93
042(02)5-33

© БНЦ СО РАН, 1993

ISBN 5-76-23-0645-3

В. В. Грайворонский

ВКЛАД МОНГОЛЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ В МИРОВУЮ ЦИВИЛИЗАЦИЮ

В рамках одной небольшой статьи практически невозможно раскрыть основное содержание темы, но хотелось бы коснуться наиболее существенных ее аспектов.

Поскольку понятие "мировая цивилизация" не нуждается в специальном пояснении, следует конкретизировать понятие "монголыязычные народы". В это понятие, как нам представляется, входят не только ныне существующие народы, которые проживают на территории Монголии, России (буряты, калмыки) и КНР, не только собственно монголы, которые в XIII в. взбудоражили весь мир своим внезапным и бурным выходом на арену мировой истории, но и те народы, которые обитали на территории Монголии задолго до появления собственно этнонима "монгол". К их числу следует отнести и хунну, сяньби, жуэней, киданей, которых принято считать протомонгольскими племенами. Каждый из этих народов имел или имеет свою историю, культуру, каждый из них внес свой вклад в развитие мировой цивилизации.

По мере возникновения и развития монголыязычных народов, исчезновения или "растворения" отдельных из них в составе других этносов, развития многообразных взаимоотношений с соседними народами, роста их национального самосознания, а также развития монголоведения как самостоятельной отрасли науки актуальность проблематики о вкладе этих народов в мировую историю и культуру непрерывно возрастает. Это объясняется целым рядом обстоятельств.

Во-первых, в настоящее время по мере развития современной цивилизации, которая вплотную подошла к краю ядерной катастрофы, на первый план выступают общечеловеческие черты, все на-

роды и этносы все более ощущают свою взаимозависимость и самостоятельную ценность для мировой цивилизации.

Во-вторых, на протяжении истории тем или иным монголоязычным народам как на Западе, так и на Востоке давались неоднозначные и нередко противоречивые оценки, которые касались в основном характера взаимоотношений между кочевыми племенами и оседлыми земледельцами в древнем Китае, завоевательных походов Чингис-хана и его преемников. Поэтому проблема уточнения позитивных и негативных моментов в истории монголоязычных народов является одной из наиболее сложных и актуальных задач монголоведения.

В-третьих, значение научной, объективной оценки вклада этих народов в мировую цивилизацию особенно возрастает в нынешний период, когда происходит быстрый рост национального самосознания многих, в т.ч. и монголоязычных, народов.

В настоящее время идет активный процесс пересмотра прежних, недостаточно объективных, односторонних оценок ряда исторических явлений, событий и личностей. Так, до недавнего времени в советском монголоведении, да и в общественных науках Монголии, преобладала тенденция к недооценке уровня культурного развития монголоязычных народов в дореволюционный период, что принижало их роль в мировой истории. Во многом это было связано как с общим слабым знанием развития культуры этих народов до революции, так и распространенными, односторонними, ненаучными представлениями о месте и роли кочевого хозяйства и кочевых народов в мировой истории. Этому же способствовала господствовавшая односторонняя, сугубо негативная, оценка роли ламаизма и ламаистских монастырей в истории монголоязычных народов.

В настоящее время в Монголии разворачивается работа по восстановлению исторической правды, пересмотру прежних, преимущественно нигилистических взглядов на дореволюционную культуру, восстановлению и сохранению многих исторических и культурных памятников. На общественных началах создан и успешно функционирует Фонд культуры, который занимается проблемой восстановления объективной истории, традиционной культуры и языка. Вопросы о месте и роли монголов в мировой истории всегда волновали и продолжают волновать монгольских ученых. Большой вклад в разработку этих вопросов внесли такие выдающиеся монгольские

ученые, как академик Ц. Дамдинсүрэн, Б. Ринчен, Ш. Лувсанвандан, Ш. Нацагдорж, Ш. Бира, Б. Ширендыб и многие другие.

К настоящему времени наиболее полно изучена политическая история и история завоевательных походов Чингис-хана и его преемников, последствия этих войн для завоеванных народов и самих монголов. В несравненно меньшей степени известна роль монголоязычных народов в экономической, социальной и духовной сферах современной цивилизации. По мере расширения и углубления исследований в области истории, историографии, культуры, хозяйства, языка, литературы, философской и общественной мысли, религиозных верований этих народов во многих странах мира, особенно в Монголии, России, КНР, Японии, Германии, США, Великобритании, Франции и других, благодаря развитию международного сотрудничества в рамках МНРСНО, МАИЦА, МАМ, постепенно открываются и заново прочитываются забытые страницы истории монголоязычных народов, стираются "белые" и "черные" пятна, все отчетливее и рельефнее становится картина исторической деятельности этих народов и ее результатов для мировой цивилизации. Обобщенные результаты этих исследований должны найти свое отражение в 6-томной "Истории цивилизаций Центральной Азии".

Говоря о принципах различных подходов к оценке роли монголоязычных народов в истории, приоритеты должны быть отданы научности, объективности, всесторонности, достоверности, взвешенности, учету общечеловеческих ценностей. Принципиально важным представляется учет опасности впадения в одну из двух крайностей — недооценку роли и значения монголоязычных народов в мировой истории или чрезмерное преувеличение и возвышение этой роли за счет других народов. Так, среди отдельных монгольских ученых наблюдается стремление не только восстановить историческую истину и справедливость, но и выдвигается тезис об исключительности монгольской нации и их особом, "несравненном" вкладе в мировую цивилизацию, в частности в цивилизацию Центральной Азии [1].

Проблема вклада монголоязычных народов в мировую цивилизацию содержит в себе самый широкий спектр различных аспектов, в т.ч. таких, как исторический, расовый, антропологический, политический, экономический, военный, социальный, философский, культурологический, искусствоведческий, религиоведческий, демографический, этнографический и другие, охватывая все сферы

материального и духовного производства.

Одним из наименее исследованных, но важных и перспективных направлений является изучение вклада монголоязычных народов в историю материального производства, особенно в развитие такого оригинального и сложного типа хозяйства, как кочевое животноводство. Заимствовав у своих предшественников традиции и формы этого хозяйства, эти народы сумели не только сохранить, но и обогатить их новым опытом в новых исторических условиях. Их историческая заслуга состоит в том, что наряду с другими кочевыми и полукочевыми народами Центральной Азии они сумели адаптироваться к суровым природно-климатическим условиям обширных засушливых территорий, сохранить и развить оригинальную систему разведения домашних животных, в течение многих веков организовать и поддерживать производство ценных продуктов питания и животноводческого сырья в количествах, достаточных не только для удовлетворения своих собственных потребностей, но и для товарного обмена с оседлыми соседними сельскохозяйственными народами Китая и России. Накопленный в предшествующие столетия опыт ведения кочевого и полукочевого животноводства до сих пор служит основой для ведения отгонно-пастбищного животноводства в регионах обитания монголоязычных народов. Опыт традиционного животноводства нашел свое обобщенное отражение в ряде работ, в т.ч. ученых и практиков из Монголии [2; 3; 4]. Большой научный интерес представляет подготовка и издание 4-томной "Истории монгольского животноводства", запланированной в Институте истории АН Монголии.

Монголоязычные народы, несомненно, внесли свой вклад в развитие и совершенствование оригинальной системы приемов и способов обработки и длительного хранения продуктов питания животного происхождения, в т.ч. таких скоропортящихся, как молоко (*hara tosu, qurud, ayagul*) и мясо (*borcu*), приготовления из них весьма широкого ассортимента блюд национальной кухни.

Неоспорим вклад монголоязычных народов в сохранение и развитие таких элементов материальной культуры современной цивилизации, как жилище и одежда. Об этом, в частности, свидетельствует общепринятое этнографами понятие "монгольская юрта" (*ger*). На протяжении всей своей многовековой истории монголоязычные народы широко использовали различные типы сборно-раз-

борного и стационарного жилища, которые описаны в исторической, этнографической и архитектурной литературе. Монгольские мастера и строители сами строили и принимали участие в строительстве многочисленных культовых сооружений, монастырей, большинство из которых представляли собой ценные памятники: архитектуры и искусства. Их оригинальная национальная одежда, приспособленная к кочевому образу жизни (*degel, qantaуuzi, yutul, malayai*), отличается своеобразным покроем, яркостью красок, богатством орнамента, практичностью.

Благодаря особенностям среды своего обитания, выгодному географическому положению, подвижному образу жизни и наличию большого количества выучных и упряжных животных, монголоязычные народы сыграли большую роль в установлении и поддержании в течение многих веков торговых, хозяйственных и культурных связей между многочисленными народами, в частности России и Китая. Они играли и играют важную роль в международных отношениях в Центральной и Восточной Азии, а также и в более широком Азиатско-Тихоокеанском регионе.

Весь вклад этих народов в сокровищницу духовной культуры человечества. К сожалению, он пока еще мало изучен и даже то, что удалось изучить и достоверно установить, еще не стало достоянием широких слоев общественности большинства стран мира. Монголоязычные народы создали богатейшее наследие народного фольклора, ремесла и искусства, большое количество исторических и литературных памятников и сумели сохранить их в трудных условиях кочевого быта.

В 1990 г. исполнилось 750-летие создания выдающегося историко-литературного памятника монгольского народа XIII в. - "Тайной истории монголов". Свидетельством широкого международного признания одной из вершин духовной культуры монголоязычных народов является решение ЮНЕСКО о широком праздновании этого юбилея во всем мире. На протяжении веков среди монголоязычных народов распространялись героические сказания о Гэсэре и Джангаре, многочисленные сказки, былины, пословицы, поговорки, юрлы - благопожелания, магталы - гимны-восхваления, переводные произведения индийских, тибетских и китайских авторов.

Благодаря распространению ламаизма, тибетский язык не только стал основным иностранным языком, но к моменту народной революции в Монголии в 1921 г. серьезно потеснил монгольский

язык. Из произведений выдающихся ученых - Д.Н. Периха, П. Бират-Д. Ендона, Р. Пубаева - мы узнали имена многих монгольских богословов и ученых, которые писали свои сочинения на тибетском языке. Заметным вкладом в духовную сокровищницу человечества стали новые письменности, созданные в разные периоды монгольскими учеными (квадратное письмо - *dürbeijin bičig*, узорчатое письмо - *зоушо*, ясное письмо - *тодо биčиг*). Монголоязычные народы накопили большой опыт перевода и издания многотомных произведений, в т.ч. таких уникальных, как 108-томный буддийский канон "Ганчжур" и 226-томный "Данчжур" - комментарии к первому. Несмотря на все тяготы и прелюбности кочевого образа жизни, многолетние распри и войны, эти народы сохранили глубокое уважение к печатному слову, книге, широко применяли ксилографический способ печатания.

Большой интерес для ученых представляет изучение вклада монголоязычных народов в развитие теории и практики государственного строительства, сочетания духовной и светской власти, социально-экономического строя, военной, философской и общественной мысли, народной медицины, педагогики и многих других сфер общественной жизни в специфических условиях господства кочевого хозяйства и кочевого образа жизни подавляющего большинства населения.

Говоря о большом позитивном вкладе этих народов в сокровищницу мировой цивилизации, было бы неправильно обойти молчанием такие негативные моменты, как тяжелые последствия агрессивных завоевательных войн, развязанных правящей верхушкой этих народов против других народов в прошлом, ошибки и просчеты в строительстве социализма.

Во избежание претензии к автору, что он говорит о всех монголоязычных народах как о якобы одном, едином целом, следует подчеркнуть, что история и судьбы всех монголоязычных народов сложились по-разному. Достаточно напомнить о том, что в настоящее время эти народы существуют в рамках трех суверенных, независимых государств - Монголии, России и Китая. Но тем не менее они сохранили свою самобытность, идущую из глубин веков и определяемую общностью их генезиса и исторических судеб в прошлом. Естественно, что при оценке конкретного вклада того или иного народа в определенную сферу материального или духовного производства нужен дифференцированный подход. В

сообщении мы только очертили общие направления в исследовании - различных аспектов вклада этих народов в мировую цивилизацию.

Существующие же различия в исторических и социально-экономических условиях жизни различных монгольских народов создают для исследователей объективные, благоприятные возможности для проведения широких сравнительно-исторических исследований.

В нынешних условиях, когда постепенно набирают силу позитивные процессы в международных отношениях, расширяются возможности для развития контактов и международного сотрудничества ученых разных стран, когда создана и начала функционировать Международная ассоциация монголоведов, орган, координирующий усилия ученых, появились благоприятные возможности для углубленных, комплексных исследований в области монголоведения.

Литература

1. Лоцин С. Оюны бутээгийн онцгой эрх биднийх. - Унэн, - 1989. - 1 июля.
 2. Самбуу Ж. Мал аж ахуй дээрээ яаж ажиллах тухай ардад өгөх сануулга сургаал. - Улаанбаатар, 1945.
 3. Самбуу Ж. Монгол орны билчээрийн мал маллагааны арга туршлага. - Улаанбаатар, 1966.
 4. Шульженко И.Ф. Животноводство Монгольской Народной Республики. - М.; Л., 1954.
-

В.В. Трепаев

СИСТЕМА КРЫЛЬЕВ В МОНГОЛЬСКОЙ ИМПЕРИИ XII в.

Традиционное деление военных отрядов евразийских кочевников на крылья и центр нередко проецировалось на государственное устройство. У монголов XII в. применение триады "правое крыло - центр - левое крыло" (барун гар - гол - зун гар, джун гар) также не ограничивалось только военными структурами. Монгольское государство, его территория и население, состояло из крыльев и центра, между которыми существовала иерархическая соподчиненность.

1. Ранг крыльев и центра. Абульгази, хивинский хан, писал: "По понятиям монгол в, левая сторона почетнее правой, потому что сердце есть царь в государстве тела, а сердце бог устроил на левом боку" [20, с. 163]*. По мнению Пэн Дая, "самым почетным (у монголов. - В.Т.) считается центр, за ним идет правая (сторона), а левая (сторона) считается еще ниже". [14, с. 147]. Здесь нет противоречия. Для монголов и некоторых тюркских народов обычна южная с. ориентировка, при которой восток оказывается слева, а запад справа; у китайцев же, ориентировавшихся на север, - наоборот [18, с. 31]. Р. Груссе, же полагал, будто и добные взгляды номадов на страны света объяснялись целями их завоеваний - "веером на юг": слева Китай, в центре Туркестан и Иран, справа южнорусские степи [30, с. 283]. На самом деле цветопространственные обозначения улусно-крыльевых образований соответствовали этнокультурному стереотипу монголов, в т.ч. ориентировке входа юрты на юг [5, с. 16]. Трактовка же старшинства крыльев посредством расположения сердца представляется позднейшим переосмыслением.

* Тем же соображениями руководствовались позже и узбеки [2, с. 333].

Широкое (в древности) распространение дуально-фратриальной организации, предшествовавшей и типологически эквивалентной системе крыльев, позволяет искать причины приоритета левой стороны в другом направлении. Этнографии известны народы как правого, так и левого старшинства. Интересующий нас второй феномен, по В.В. Иванову, происходит из инверсии естественных отношений между сторонами правой (положительной, мужской) и левой (отрицательной, женской). Он зародился «первобытности» от ряда факторов: сакрализации левой руки с целью воспитания праворукости у детей, особенно мальчиков - будущих воинов, которым придется пользоваться оружием; зеркальности мифологической картины мира, где главенство сторон обратно обыденному и т.д. Различение правой и левой рук имело «несомненно биологическую основу» и было существенным для практической деятельности каждого человека [11, с. 44]. Добавим к этому, что монгольские обозначения крыльев - баруун гар и зуун гар - буквально переводятся как правая рука и левая рука. Итак, более высокий статус у джун гара. Но есть еще и центр - гол.

2. Центр и первоначальные крылья в Монголии. По Рашид-аддину, центр (гол, кул) - это личная «тысяча» Чингис-хана под командованием его приемного сына Чагана. Причем не условная, как подобные тысячные подразделения в тумэнах, а такая, что реально «не должна превышать тысячу человек» [19, т. 1, кн. 2, с. 266]. Здесь речь идет о сугубо военном формировании, привилегированном корпусе. Но понятие центра не ограничивалось десятком сотнями лейб-гвардейцев. Оно имело и территориальное значение. По воцарении Тэмуджин разверстал монгольские племена и их кочевья по двум крыльям (тогда они назывались тумэнами) - правому, приалтайскому, и левому, хинганскому, или хараун-джидаунскому. Между ними помещался срединный тумэн в бассейне Онона, Керулена и Толы, т.е. в Трехречье, колыбели державы монголов [3, т. 1, с. 94-95; т. 2, с. 15-24]. Все это вместе объединялось в удел-народ центра, гол-ун улус, и представляло собой коренной юрт, фамильные владения чингисидов. В качестве домена он должен был перейти к младшему сыну Чингис-хана Действительно, Толуй стал «господином коренного (монгольского) юрта» и, кроме того, получил «то из войск Чингиз-хана, что относились к центру, правой руке и левой» [19, т. 1, кн. 2, с. 274]. Но это не означает, что «царевич» превратился в командира всех

армий империи. Когда шли завоевательные войны и крылья ее неизмеримо разрослись, на исконной монгольской территории сохранились небольшие подразделения, созданные Чингис-ханом в начале XIII в. Только они и достались Толую. Ведь Рашид-ад-дин четко различает собственные войска Чингис-хана, перешедшие по наследству к младшему сыну, и те, что каган "отдал по отдельности другим своим сыновьям и братьям" [19, т. 1, кн. 2, с. 274].

Н. Ямада из китайских источников вывел существование у хуннов аналогичной структуры - с большими "общесюзными" (считая Хунну не государством, а конфедерацией, союзом племен) и малыми крыльями, подчиненными непосредственно шаньюю и формировавшими центр, и сопоставил ее с разделением монгольского войска на "тысячи" [37, с. 577-578]. Но Н. Ямада рассматривал систему крыльев у чингисидов безотносительно к их территориальному расположению, просто отметив сходство с хуннской.

Таким образом, центр - гол охватывал лишь доменальную область и фактически представлял собой один из улусов чингисидов первого поколения.

3. Общеимперские крылья. К 60-м гг. XIII в. образовались четыре больших улуса - Джунги, Чагатай, Хулагу и великого хана.

Далее мы попробуем определить их крыльевую принадлежность (таблица). Согласно таблице можно сделать следующие выводы:

1) все источники относят улусы двух старших сыновей Чингис-хана к правому крылу; 2) столь же единодушно отмечается расположение уделов братьев Чингис-хана в джунгаре империи; 3) удел центра - под началом Толую. После воцарения Угэдэя о центре не упоминается. Создается впечатление, что гол как удельная единица однажды был ликвидирован. На коронационном курултае 1229 г. Чагатай "передал во власть Огодая... Голун улус" вместе с гвардией [13, с. 191], т.е. центр практически слился с Угэдэевым уделом, сформировав вместе с ним ханский улус. С этих пор имеет смысл вести разговор только о двух крыльях, а угэдэидов с толуидами отнести к левому крылу. Это подтверждается и принадлежностью к джунгару урянхатов, обитавших в Северной Монголии и Саяно-Алтае - на землях Толую [19, т. 2, кн. 2, с. 273].

В.П. Идин считает, что в Монгольской империи вообще не было центра как административно-территориального образования, т.к., во-первых, триада "крылья - центр" создавалась, по его

Распределение улусов по крыльям

Период и источник	Лица, состоящие в крыле	Улус	Примечания
П р а в о е к р ы л о (б а р у н г а р)			
1	2	3	4
1207 г. [13, с. 174]	Джучи	Джучи	Сын Чингис-хана
1213 г. [7, с. 56, 66]	Джучи, Чагатай, Угэдэй	Джучи, Ча- гатай, Угэдэй	Сыновья Чингис- хана
1224 г. [16, с. 229]	Джучи, Чагатай	Джучи, Ча- гатай	То же
1228 г. [13, с. 191]	Чагатай Бату	То же	Сын Чингис-хана Сын Джучи
1230-е гг. [13, с. 198]	Чагатай Бату	" "	То же
1236 г. [19, т. 2, с. 45] ¹	Орду Байдар	" "	Сын Джучи Сын Чагатай
1251 г. [1, с. 306]	Борк., Туга- Тэмур	Джучи	Сыновья Джучи
[19, т. 2, с. 131- 132]	Хара-Хулагу Хадан, Мункату Хубилай, Ариг- буга, Хулагу	Чагатай Угэдэй Толуя (великого хана)	Сын Чагатай Сын и внук Угэдэй Сыновья Толуя
[19, т. 1, кн. 2, с. 269] ²	Шиги-Хут, ху	великого хана	Приемный сын ма- тери Чингис-хана
[1258 г. 36, с. 91] ³	Племянники Бату	Джучи	Внуки Джучи
Л е в о е к р ы л о (д ж у н г а р)			

1	2	3	4
1213 г. [7, с. 56]	Хасар	великого хана	Брат Чингис-хана
1228 г. [13, с. 191]	Тэмүгэ, Есункэ	То же	Братья Чингис-хана
1229 г. [20, с. 120] ⁴	Бэлгэтэй Илчидай	"-	Брат Чингис-хана Сын Хачиуна, брата Чингис-хана
1230-е гг. [13, с. 198]	Тэмүгэ Егу	"-	Брат Чингис-хана Сын Хасара
1236 г. [19, т. 2, с. 38] ⁵	Мункэ, Бучек	"-	Сыновья Толуя
1251 г. [7, с. 306; 19, т. 2, с. 131]	Бэлгэтэй Есункэ	"-	Брат Чингис-хана Племянник Чингис-хана
	Екэ-Хадан Асутай		? Сын Мункэ, внук Толуя
[19, т. 2, с. 131]	Тогачар Сыновья Хасара и Есункэ Хубилай	"-	Сын Тэмүгэ Племянники Чингис-хана Сын Толуя
[19, т. 1, кн. 2, с. 273] ⁶	Бэлгэтэй	"-	Брат Чингис-хана

Ц е н т р (г о л)

1206 г. [16, с. 152] ⁷	Толуя	Удел цента	Сын Чингис-хана
1213 г. [7, с. 56, 66]	Чингис-хан Толуя	То же	
1228 г. [13, с. 191]	Угэдэй Толуя	Угэдэй Удел центра хана	Сыновья Чингис-

Примечания. ⁴ Военные действия в Западном Алтыкае и Болхской Булгарии; ⁵ общий перечень "тысяч" правого крыла без указания года; ⁶ из эконоими места имен не названы: здесь "Ридардай" и "Ильчедар" названы "правителями восточной стороны"; ⁷ военные действия в Западном Алтыкае и Болхской Булгарии; ⁸ общий перечень "тысяч" левого крыла без указания года. То же, что и в предыдущем примечании из ханском (119).

мнению, только в действующих армиях кочевников; во-вторых, империя делилась на число улусов и имела ханских ставок больше, чем три [29, с. 151]. Такой вывод можно было бы сделать из перевода С.А. Козиным одного из распоряжений Чингис-хана: "Наша личная охрана, усиленная до тьмы кешиктенов, будет в военное время и Главным средним полком" (выделено мной. - В.Т.) [13, с. 170]. Но монгольский текст гласит: "...bidā-no ḡaada tūmen kesikten bekeleju, uke qol bolun atuqai" [13, с. 288], т.е. буквально: "...ближайший к нам тумен кешиктенов усилен, великим центром пусть станет". Как видим, не подразумевается именно военное время. Из источников видно, что гол имел все же и территориальный статус (гол-ун улус), а количество улусов и главных ставок-орд не обязательно было пропорционально крыльевому разделению.

Центр более пластичен по сравнению с крылом уже по своей природе, поскольку он - порождение концентрической дуальной структуры, а крыло - диаметральной. По закону Хокарта - Леви-Строса, при наложении одной структуры на другую образуется троичная конструкция крыло - центр - крыло, в которой диаметральный порядок сказывается основным, а концентрический - дополнительным [3, с. 280; 9, с. 114; 15, с. 121]. К. Леви-Строс заметил также, что обычно восточной части в дуальных структурах приданы и функции центра (сравните переход монгольского гол в восточное, левое крыло), а западной части - функции периферийного круга [15, с. 133].

Четкая развертка родичей первого кагана на западный и восточный регионы до Мункэ (1251-1259) выдерживалась строго. Но для 1250-х гг. у Рашид-ад-дина отмечена другая ситуация: к правому, несомненно джучидско-чагатайскому, крылу приписаны сыновья Угэдэя (и внук его) и Толуя. Однако Угэдэй единственно раз участвовал в сражениях на правом фланге (см. табл.), а позднее получил улус, гол и примкнул к левому крылу. У толуидов же по давню не было оснований причислять себя к западной половине империи. Дело, видимо, вот в чем. 50-е гг. - период наиболее стабильных соправительственных отношений между главами крыльев, ханом (Мункэ) и старшим ханом западных улусов (Бату, Сартак, Берке) [26]. Каракорумский государь, не имея в полновластном распоряжении территорий, над которыми господствовали джучиды, стремился оформить подчиненную ему область по обы-

ному образцу, т.е. поделить ее на джун гар и барун гар. Из "Джами ат-таварих" видно, что из этих вторичных крыльев правое являлось сферой господства толuidов (Хулагу, Ариг-буга, Хубилай)*, а левое оставалось под управлением племянников Чингиса. Следовательно, в улусе великого хана, т.е. в левом крыле империи (улус Угэдэя + коренной юрт + Северный Китай с Маньчжурией) образовались вторичные крылья. В барун гаре их роль играли Белая и Синяя Орды джучидов, т.к. земли чагатаев в это время оказались распределенными между Мункэ-ханом и Бату [1, с. 561; 4, с. 71].

4. Улусные крылья. Дуальная структура племени не ограничивалась одним раздвоением на фратрии; у многих народов они продолжали дробиться пополам [6, с. 51; 24; 31, с. 176-178, 261, 266-267]. Г.Г. Стратанович и У.Э. Ординов указали на двухступенчатость крыьевого деления у монгольских народов: с одной стороны, по отношению к общему построению армии ханства, с другой - по отношению к своему племенному ополчению (если ханство было многоплеменным по составу) [21, с. 4]. Сходное явление наблюдалось и в древних структурах родства [10, с. 404-405]. Закономерность сформулирована А. Аскартом: в первобытном и раннеклассовом обществе "каждая общественная единица делится на две половины, семейные ветви, ритуально противостоящие. Они соотносятся друг с другом... как передняя и тыльная стороны... правое и левое, внутреннее и внешнее" [32, с. 33]. Ясно, что это характеристики экзогамных фратрий. По мере своего развития последние все более утрачивали функции брачного обмена и экономические и усиливали свое ритуальное значение. В конце концов они исчезали совсем, оставив след в мировоззрении и общественной жизни [6]. В нашем случае - в улусно-крыьевой системе. Государства, созданные кочевыми народами - носителями сильных родоплеменных пережитков, носили отпечаток этих явлений: на вторичные крылья распались тюркские каганаты,

* Названный в одном ряду с ними чагатаид Хара-Хулагу (см. табл., 1251 г.) относится к общеимперскому правому крылу. Назначение Хубилая начальником левого крыла войск в Китае - начало оформления вторичных крыльев канского улуса, т.к. в "Джами-ат-таварих" прямо указано, что он заменил на этом посту племянника Чингис-хана Тогачара [19, т.2, с. 157]. Вельи улусы младших борджигинов располагались в Восточной Монголии, Маньчжурии и цзиньской части Китая; на территорию Великой Сун, где воевала армия Тогачара-Хубилая, они не распространялись.

дорбетские княжества и др.

4.1. Улус Джучи. Двукрылая организация здесь начала складываться в середине - конце 1220-х гг., когда Чингис-хан приказал Лукин-нойону отделить "западную сторону владения Джучи" [16, с. 232]. По завещанию старший "царевич" получил четырехтысячный корпус, в котором один тысячник, Мунгкур, "в эпоху Бату... ведал (войском) левой руки", а другой, Луштай-Байку, "ведал барунгаром" [19, т. 1, кн. 2, с. 274]. В первом случае мы видим разделение территории (и населения), во втором - разделение армии, поскольку западный Дешт-и Кыпчак был завоеван после смерти Джучи - уже в 30-е гг., то, пожалуй, к этому времени нужно отнести и окончательное оформление двух улусных крыльев. Старшие джучиды Орду-эджен и Бату воцарились в своих уделах. Эти два хана являлись первыми правителями соответственно Белой (Ак) и Синей (Кёк) Орд. Объем статьи не позволяет рассматривать дальнейшее членение Золотой Орды*.

4.2. Улус Чагатай. Источники по истории чагатайского ханства на протяжении XIV в. не дают сведений о его системе крыльев. Правда, известно, что Чагатай тоже были выделены четыре тысячи воинов [19, т. 1, кн. 2, с. 275], а чагатаиды Есу-Мункэ и Бури царствовали со местно [17, с. 12], но неясна принадлежность тех и других к вторичным джун гару или барун гару. Распадение же улуса на Мавераннахр и Моголистан в 1-й половине XIV в. вызывалось не реформами управления, а сепаратизмом турко-монгольских владетелей восточных степных районов, ставших в оппозицию ханам.

То же об улусе Угэдэй. Вероятно, хронисты не успели собрать сведений: в начале свое о правления Мункэ раздал войска преемника Чингис-хана своим союзникам, а армия угэдэида Хайду была сбродом со всех улусов [19, т. 1, кн. 2, с. 276].

4.3. Улус хулагуидов. Яркая иллюстрация: в 1270 г. перед сражением с чагатайцем Бараксом ильхан Абага "зверил правое крыло рати Тубшин-огулу (сыну Аулагу. - В.Т.), а левое крыло Ишумуну (свое брату Абаги и Тубшина. - В.Т.) [19, т. 3, с. 77, об]. Известно, что Ишумун по приказу Аулагу управлял Арраном и Азербайджаном - западом улуса, оставался там и при Абаге. Тубшин находился со своими войсками, т.е. подданным населением,

* О статусе и взаимоотношениях глав джучидских крыльев см.: 19, т. 2, с. 60; 23, с. 129; 26; 27, с. 57.

"слева", на востоке - в Хорасане и Мазендеране "до берегов Амуя" [19, т. 3, с. 61, 67]. Но поскольку общее управление восточными землями обычно поручалось, как у хуннов, насле икам, старшим сыновьям ильханов [19, т. 3, с. 61, 110, 111], думаю, что Тубшин был скорее всего главным военачальником крыла, а главой хулагуидского джун гара при Хулагу являлся Абага. Вероятно, крыльевая система здесь не сложилась в столь жестком и устоявшемся виде, как "бело-синее" разграничение Золотой Орды; этим можно объяснить и тот факт, что позже ильхан Газан назначил наместником Хорасана сына Бшумуна, переместив его таким образом из правого крыла [19, т. 3, с. 167].

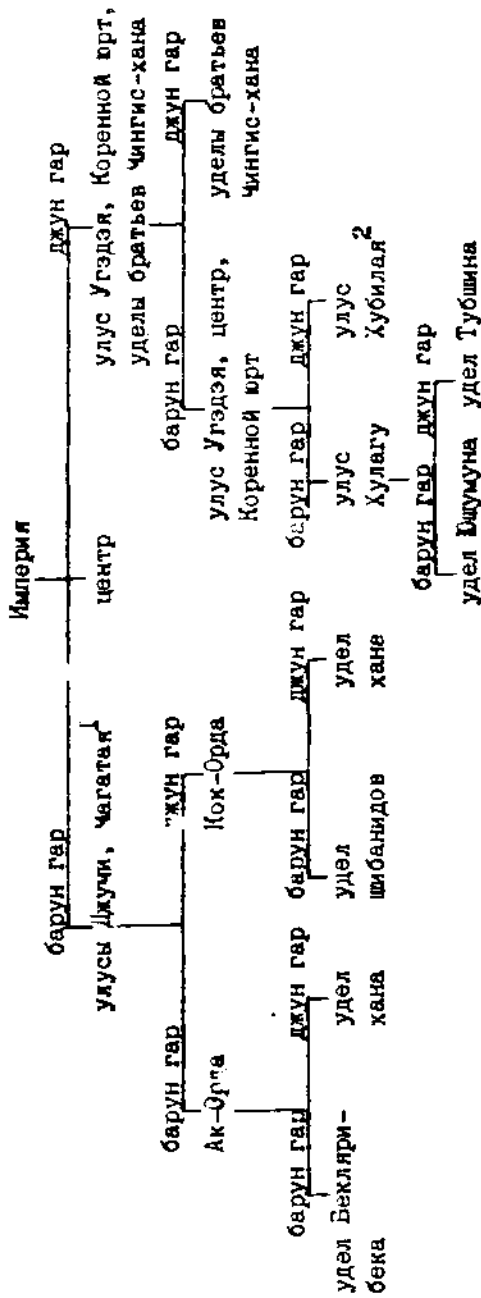
Упомянутый в истории хулагуидов "великий центр" (кул-и бузург) функционировал явно в военное время, т.к. представлял собой личные войска улусного хана и находился под его непосредственным командованием. Административная должность начальника центра (чарик-и кул) предполагала контроль за обеспечением, боеготовностью и численностью воинов этого подразделения [19, т. 3, с. 183, 285]. Не ясно, отводилась ли центру какая-либо удельная территория в Иране.

4.4. Улус великого хана. Выше отмечалось, что в регионе джун гара империи возникли вторичные крылья. Есть основания полагать, что на этом не закончилось дробление. Мункэ, поручив братьям командование армиями, послал их на запад и восток, чтобы оба они с ратями, которые у них имелись, были бы его правым и левым крылом" (выделено мной. - Б.Т.). Для Хулагу предназначались "иранские земли, Сирия, Миср, Рум и Армения", Хубилаю - "Хитай, Мачин, Карананак, Тангут, Тибет, Джурджэ, Солонга, Гаоли и в части Хиндустана, смежной с Китаем и Мачином" [19, т. 3, с. 23]. Толуиды определенно планировали увеличить свою часть державы, не посягая на ее барун гар и владения братьев Чингис-хана. В географическом смысле захваченные хулагу территории Среднего Востока принадлежали к правому крылу империи, возглавлявшемуся джучидами. Однако войска посылались в Ирак ханом, главой левого крыла! Налицо сложная и предельно конфликтная ситуация с двумя направлениями в отношении к ханству хулагуидов.

Во-первых, линия Каракорума - подчиненность их великому хану на правах барун гара - вторичного правого крыла, т.е. если смотреть по нисходящей (схема): империя - ее левое кры-

Схема

Разделение Монгольской империи на князья



Примечания. ¹ Власть старшего хана западных улусов некоторое время распространялась и на часть чагатайских территорий. Поэтому можно предполагать включение их в систему джучидских князьев.

² Регион для пригления Хубилая был определен, но он, не довольствуясь будущим улусом, узурировал ханство.

ло во главе с великим ханом (в правом главенствуют джучиды) - ее правое крыло во главе с ханом (в левом - братья Чингис-хана) - ее правое крыло во главе с ильханом.

Во-вторых, линия Золотой Орды - подчиненность хулагуидов джучидскому хану. Одно время ильхан действительно расценивался как "наместник царя Сарая"^{*}. Не случайно, узнав о ханском ярлыке-назначении лулагу улусным правителем, бывшие в его войске "царевичи"-джучиды "пришли в ярость и не захотели повиноваться Гулаву... не захотели признать его ханом" [12, с. 24], за что и были им казнены.

Политика самих ильханов тоже двойственна. С одной стороны, близкое родство с верховными государями, практика ханской инвеституры, использование ханской печати в документах и имени Мунка на монетах, отчисление части военной добычи имперской казне, постоянное присутствие представителей столичной администрации в ставке Лулагу [33, с. 103; 34, с. 27; 35, с. 265] свидетельствуют об их ориентации на Каракорум. Ал-Омари даже сообщает, будто "Лулагу всю жизнь... управлял не как независимый государь, но лишь в качестве наместника (на'иб) своего брата Мунку Каяна", как "только представитель своего брата" Мунка [33, с. 103]. Но с другой стороны, нахождение в регионе западного крыла империи, отправление доли трофеев в Сарай, хутба в иранских мечетях на имя Бэрке и его преемников [22, с. 118; 23, т. 1, с. 106] раскрывают признание старшинства джучидов. Однако и та, и другая тенденции становились все более призрачными, и к концу 13 в. государство ильханов стало полностью независимым от каких-либо вышестоящих "сеньоров". Этому способствовали также прогрессирувавшее ухудшение его отношений с Золотой Ордой и значительная удаленность от улуса великого хана, путь к которому - тому же преграждали обширные земли чагатаев и владения сепаратиста Хайду.

В целом военно-административная структура империи в середине - конце 13 в. представляется следующим образом (см. схему)

б. вопрос о происхождении крыльев в Монгольской империи, видимо, решается следующим образом. Фратриальное деление древних монголов (нирун - дарлекин) ни в коей мере не сказалось на

* Выражение Ибн Халдуна. [цит. по: 23, с. 36].

разверстке подданных Чингис-хана между джун гаром и барун гаром. Но детальное совпадение этой структуры с ее аналогами в предшествовавших политических образованиях кочевников (особенно в тюркских каганатах VI-VIII вв., у караханидов и др.) позволяет сделать вывод о ее традиционности. Будучи однажды удачно примененной к управлению (впервые, скорее всего, хуннами), она уже воспринималась как необходимый компонент государственного устройства и регулярно возрождалась и восстанавливалась в кочевых империях - в т.ч. и у монголов XIII в.

Литература

1. Бартольд В.В. Сочинения. - М., 1963. - Т. 1.
2. Бартольд В.В. Сочинения. - М., 1964. - Т. 2, кн. 2.
3. Лонгор Д. Халх товчоон. Б. 1. - Улаанбаатар, 1970;
- б. 2. - Улаанбаатар, 1978.
4. Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. - М.; Л., 1950.
5. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. - М., 1988.
6. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. - М., 1964.
7. Иакинф (Вичурин Н.Я.). История первых четырех ханов из дома Чингисова. - СПб., 1829.
8. Иванов В.В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // Советская археология. - 1968. - № 4.
9. Иванов В.В. Двоичная классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. - 1969. - № 5.
10. Иванов В.В. К. Леви-Строс и структурная теория этнографии // Леви-Строс К. Структурная антропология. - М., 1985.
11. Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира: Энциклопедия. - М., 1986. - Т. 2.
12. История монголов инок Магакия, XIII века / Пер. и коммент. К.П. Патканова. - СПб., 1871.
13. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. - М.; Л., 1941. - Т. 1.
14. "Краткие сведения о черных татарах" Пэн Да-я и Сюй Тина / Пер., введ. и коммент. Линь Юн-и и Н.Ц. Мункуева // Про-

блемы востоковедения. - 1960. - № 5.

15. Леви-Стросс К. Структурная антропология. - М., 1985.

16. Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание) / Пер., коммент. и прил. Н.П. Шастинной. - М., 1973.

17. Материалы по истории Средней и Центральной Азии X - XIX вв. - Ташкент, 1988.

18. Мэн-гу-в-му-цзэ (Записки о монгольских кочевьях) / Пер. с кит. П.С. Попова. - СПб., 1895.

19. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. - М.; Л., 1952. - Т. 1, кн. 1, 2; - М., 1960, - Т. 2; М.; Л., 1946. - Т. 3.

20. Родословное древо турков: Сочинение Абуль-Гази, хивинского хана / Пер. и предисл. Г.С. Саблукова, примеч. Н.Ф. Кананова. - Казань, 1906.

21. Стратанович Г.Г., Эрдниев У.Э. Опыт анализа социальной терминологии. - М., 1964.

22. Табакат-и Насири. - Кабул, 1964. - Т. 2.

23. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. - СПб., 1884. - Т. 1; М.; Л., 1941. - Т. 2.

24. Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. - 1935. - № 9.

25. Трепавлов В.В. Социально-политическая преемственность в государственном строе Монгольской империи XIII в.: Автореф. канд. дис. - М., 1987.

26. Трепавлов В.В. Сопревительство в Монгольской империи XIII в. // Archivum Eurasiae medii aevi. - 1990. - Vol. 7.

27. Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. - М., 1973.

28. аль-Холк А. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв. - М., 1962.

29. Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XIII-XIV вв. - Алма-Ата, 1983.

30. Grousset V. L'empire des steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan. - Paris, 1960.

31. Hocart A.M. Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of the Human Society. - Cairo, 1936.

32. Hocart A.M. The Northern States of Fiji. - London, 1957.

33. Das Mongolische Weltreich: al-'Umari's Darstellung der mongolische Reiche. - Wiesbaden, 1958.

34. Schurmann H.F. Problems of Political Organization during the Yuan Dynasty // Тр. 25-го Междунар. конгресса востоковедов. - М., 1963. - Т. 5.

35. Spuler B. Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilkhanenzeit, 1220-1350. - Berlin, 1955.

36. Ta'rikh--jāhangushai of Ala'ud-Din Atā Malik-i-Juwaini. Ed. by Mirzā Mohammad of Qazwin. Leiden; London, 1936. - Vol. 3.

37. Yamada N. Formation of the Hsiung-nu State // Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. - 1982. - T. 36.

ЮАНЬСКАЯ ЭПОХА В ЛЕТОПИСИ
"МОНГОЛ БОРДЖИГИД ОБОГ-УН ТЭУКЭ"

Первая тетрадь летописи ХУШ в. "Монгол борджигид обог-ун тэукэ" (МБОТ)*, касающаяся древней и юаньской истории монголов, представляет определенный источниковедческий интерес. Древняя часть МБОТ базируется как на монгольских ("Алтан тобчи" анонимного автора [4], "Алтан тобчи" Дубсан Данзана [6]), так и на других неизвестных источниках. Как исторический источник, эта часть не представляет большого интереса, т.к. все сведения, заключенные в ней, мы можем найти в других монгольских летописях предшествующего века, за исключением некоторых текстуальных расхождений непервостепенной важности. С нашей точки зрения, больший интерес представляет та часть тетради, которая касается юаньского периода монгольской истории (1270-1368). Это — пространственные выписки из династийной истории "Юань-ши" [2], т.е. источником для этой части послужил ценный китайский источник, бывший по понятным причинам недоступным монгольским летописцам ХУП в. Таким образом, харачинский князь Ломи — один из первых монгольских авторов, обратившихся к китайским источникам,

Ломи написал свое сочинение на китайском и маньчжурском языках [7, л. 46], но ни оригиналы на этих языках, ни списки его сочинений не сохранились. Опубликованная В. Хейссигом в 1957 г. в серии "Göttinger Asiatische Forschungen" [7] версия сочинения Ломи является всего лишь переводом на монгольский язык, выполненным, как сказано в колофоне, в 1839 г. группой

* Основная характеристика этой летописи дана в статьях [10, 11].

переводчиков [7, т. 3, л. 206]. Таким образом, с появлением монгольской версии МЭОТ в поле зрения монгольского читателя попадает качественно новый источник по юаньскому периоду. Отсюда возрастает значение первой тетради нашего памятника как источника по этому периоду.

Главный источник Ломи "Мань-ши", как всякая официальная хроника правления господствовавших в Китае династий, была написана в 1370 г. специально созданной историографической комиссией на основе документов из бывшей императорской канцелярии после изгнания монголов из Китая. Составители "Мань-ши" работали в спешке, и за какой-то год с лишним они преподнесли императору готовую работу, состоящую из 210 цзваней (глав). Несмотря на то, что в этот огромный труд прокралось значительное количество ошибок, он остается основным и самым надежным источником для истории монголов юаньской эпохи.

Перед Ломи стояла трудная задача - выбрать из всего этого огромного материала главное, суть, которая бы вкратце характеризовала деятельность первых монгольских ханов и юаньских императоров. А их было 14. В МЭОТ каждому императору отведено примерно 2 листа (двойные). Ломи успешно сориентировался в необъятной массе своего источника, выбрав самое основное: он извлек из своего китайского источника только светскую сторону деятельности юаньских императоров. Иными словами, он очень избирательно относился к своему материалу. Но и то, что он отобрал, по его мнению, заслуживающее внимания, вполне пригодно для создания более или менее цельной картины той сложной эпохи.

Прежде всего необходимо остерегаться на идейной направленности сочинения Ломи в данной части его труда. Симпатия автора, безусловно, на стороне толуидов. Характеризуя правление Гуюка, сына и преемника Угэдэя и предшественника Мункэ-хана, Ломи не преминул упомянуть о стихийных бедствиях, случившихся при его правлении, о слабости его правления. Лаконичная, но точная характеристика его правления приведена автором: "Когда [Гуюк-] тан сел на престол, и прошло немного времени, случилась сильная засуха, и вода в реках высохла, а трава в степи саян выгорела. Из лошадей и коров из десяти погибло восемь-девять, и невозможно стало продолжение рода человеческого" [л. 14аб]. По китайским понятиям, стихийные бедствия ниспосылаются Небом как наказание за дурное правление императора. Это значит, что им-

ператор, Сын Неба, не оправдал доверия Всевышнего и небесный мандат должен перейти к другому. И так было в продолжение тысячи поколений; жестокая эксплуатация народа, усугубленная стихийными бедствиями, подталкивала миллионы обездоленных масс на решительные действия против правящей династии, и не единожды истории Китая они явились причиной падения многих династий. Как бы подтверждая конфуцианский тезис о недостойном правителе, Ломи так характеризует социально-политическую обстановку в империи при правлении Гунка: "...правила и установления противоречили между собой, и законы вышли наружу из многих домов. По этой причине власть Тайцзуна (т.е. Угэдэй-хана. - В.Б.) в это период немного ослабла" [л. 146]. Это своего рода идеологическое обоснование перехода власти из дома Угэдэя в дом Толуя. Дальнейшем, начиная с Мункэ, все ваньские императоры происходили из рода Толуя.

Вопрос о престолонаследии у преемников Чингис-хана, так же как и у других народов, был весьма болезненным. Мункэ-хану преемствовал его младший брат - 45-летний Хубилай. Его восшествие, как и занятие престола в свое время Мункэ, также было незаконным. Возможно, в возникновении жестокой борьбы за власть был повинен сам основатель династии Чингис-хан, нарушивший древний обычай степняков о передаче ханского престола старшему сыну. Угэдэй, которому по воле отца достался престол великого хана, был третьим сыном Чингиса. Таким образом, два старших сына, Джучи и Чагадай, были обойдены и благоразумно, в избежание возможных выступлений с их стороны, удалены подальше от коренного улуса - в Персию и Среднюю Азию. Впоследствии они образовали там свои улусы. То ли же как младший сын должен был охранять отцовский очаг, т.е. наследовать коренной улус и отцовское искусство.

Как бы то ни было, выбор Чингиса оказался не совсем удачным, т.к. Угэдэй, как можно судить из источников, вовсе не был идеальным правителем. Сначала он действительно активно начал проводить в жизнь заветы отца, но впоследствии проявил себя довольно безвольным человеком, не слишком обременяя себя заботами об управлении обширной империей и доверив текущие дела своим и тщеславным советникам, в основном среднеазиатским кушанам. Волжского рода дельцы и проходивцы, оказавшись приближенными к ханской особе, изо всех сил старались извлечь из этого

выгоду лично для себя. Долгое междоусобие, случившееся после смерти Угэдэя (целых 6 лет!), также не могло способствовать укреплению сплоченности в его роду. В это самое время назрели сепаратистские настроения и подняли головы разные темные элементы, подогревая алчные устремления претендентов. Ханша Турэгэнэ, взявшая на себя роль регентши, мало заботилась о действительном укреплении центральной власти, предавшись полному разврату. Междоусобие было выгодно ей, но в конце концов ей пришлось согласиться с кандидатурой Гуюка, который, по некоторым данным (в нашей летописи он назван старшим сыном Угэдэя, а мать его указана императрица из рода Наймаджин, т.е. Турэгэнэ, л. 136), был ее родным сыном. Но и при его правлении она не отдалась от власти. Ломи с сожалением констатирует по этому поводу: "Хотя хан и сел на престол, но государственное правление по-прежнему находилось в руках Наймаджин-хатун" [л. 14а].

Плохое правление Угэдэя (фактически спившегося к концу своего правления), вмешательство женщин не могли способствовать престижу дома Угэдэя, и он стал непопулярным. В "Тайной истории монголов" есть фраза, оброненная якобы самим Угэдэем, которая говорит вовсе не в пользу его потомков: "...А что как после меня народятся такие потомки, что, как говорится, "хоть ты их травушкой-муравушкой оберни - коровы есть не станут, хоть салом обложи - собаки есть не станут!" [1, §255]. Таким образом, переход престола в дом Толуя был в какой-то мере закономерным явлением. Во всяком случае, Мункэ его занял без лишнего шума. Возможно, для этого была проведена определенная пропагандистская работа, чтобы подготовить общественное мнение к внезапной перемене. Ломи, например, сообщает, что звездочет предсказал маленькому еще Мункэ блестящее будущее [л. 14б].

В других монгольских хрониках находим рассказ о завещании Чингис-хана, где он, умирая, якобы просил своих сподвижников "прислушиваться к словам мальчика Хубилая, так как они отличаются [рассудительность]" [4, с. 59 (текст); 5, с. 46 (текст); 9, с. 123; 6, с. 240]. Нет сомнения, что это позднейшая интерполяция, сделанная с целью оправдать узурпацию трона Хубилаем. Так монгольские летописцы "поправляли" очевидные исторические аномалии в пользу правивших кланов. Апелляция к авторитету великого предка, ссылка на существовавший или несуществовавший совет Чингис-хана относительно Хубилая оправдывали переход

престола в род Толун. Но то, что этот же "совет" нарушал святое завещание их родоначальника, кажется, не беспокоил авторов этого вымысла. Жизнь его была у: историей, а настоящая жизнь со всеми ее капризами и перипетиями ставила теперь уже иные задачи перед его многочисленными потомками, которые распались на многочисленные враждующие группировки. Предметом их возжеланий стал готовый трон их великого предка. Поэтому и выдумывались подобного рода уловки для обоснования честолюбивых эбиций очередного претендента.

Однако современники Хубилая, бывшие к нему в оппозиции, в первую очередь его родной брат Арлг Букэ, думали иначе и борлись за "справедливое" разрешение конфликта. Над автор гнет по этому поводу: "Так как распространилась молва, что [Хубилай] был посажен [на престол] совершенно незаконно, в результате того, что его ближайшие родственники выдвинули его, . . . то [Хубилай] разъяснил [этот вопрос]" [л. 196]. На самом деле, как мы знаем из китайских и персидских источников, дело тогда не ограничивалось "распространением молвы" одной стороной и другой - только "разъяснением" запетливой ситуации. Вооруженные конфликты между противоборствующими сторонами одно время грозили вылиться в общенародную войну (восстание принца Хайду). Но Хубилай решительными действиями подавил мятежи, и "в государстве воцарился великий правитель" [л. 196].

И после смерти основателя Ханьской династии кровопролитная борьба за престол не утихла. Она даже усилилась, т.к. вопрос о престолонаследии продолжал оставаться источником распри в роду уже самого Хубилая. Нарушение принципа наследования по старшей линии, которому однажды положил начало сам Чингис-хан, продолжалось и после смерти Хубилая. Назначение последним Тэмуса, третьего сына своего старшего сына Джинкимэ (умершего раньше), и наследование Тэмуру не его сына, а сына его старшего брата Хайсана, явились также лишним поводом для остальных братьев считать себя обойденными. Всевластные в те времена - министры, исходя из личных побуждений, также активно вмешивались в дело престолонаследия и своими действиями усугубляли кризис монгольского господства в Китае. Этим объясняется тот факт, что не многие императоры, исключая самого Хубилая и последнего ханьского императора Тогон-Тэмура, умирали своей естественной смертью, а пали жертвой других противоборствующих

партий. Поистине с калейдоскопической быстротой меняли друг друга в основном юные, неопытные императоры, бывшие в действительности только ставленниками могущественных группировок при дворе. Так, за 25 лет, с 1308 г., когда ханский престол занял Хайсан-Кулуг, по 1333 г., когда был коронован Тогон-Тэмур, находилось на престоле 8 императоров, из них 6 сменили друг друга всего за 5 с небольшим лет (!) - с 1328 по 1333 гг. Один из них, 5-летний Гинчинбал, успел только месяц побыть на престоле, как был жестоко отравлен. Дело дошло до того, что иные выдвигаемые кандидаты на престол сами стали отказываться, боясь быть убитыми. Так, Ломи приводит слова экс-императрицы, жены Хайсана, сказанные в ответ на предложение всемогущего министра Янь-Тэмюра посадить ее малолетнего сына на престол. Она отказала министру, ссылаясь на то, что ее сын "слишком мал [чтобы занять престол]", и предложила вызвать находившегося фактически в ссылке 12-летнего Тогон-Тэмюра, сына Раджибага, или Ку-тунг-хана [л. 386-39а].

Ломи рассказывает об этих событиях внешне беспристрастно и несколько схематично, но при этом добросовестно вскрывает неприглядную возню и тех, и других группировок, жаждавших власти, и, следуя общей тенденции своего источника, заметно проводит протолуйскую ориентацию.

В летописи ИБОТ ясно прослеживается тема классовой поляризации, произвол и безудержное обогащение чиновников на одном полюсе и страдания и бедственное положение народных масс на другом. Китайский народ тогда испытывал двойной гнет: со стороны монгольских завоевателей и своих феодалов. Дестский гнет эксплуататорских классов усугублялся частыми стихийными бедствиями. Только при правлении Буянту-хана случились разные несчастья в провинции Дацзин произошло землетрясение, в уезде Тунчан-луисиянь обрушилась гора, и множество людей было заживо погребено, вокруг столицы Пекин случилось сильное наводнение, затопившее дома и пашни крестьян [л. 276-28а].

Они разделили все население Китая на 4 группы: 1) монголы, 2) "цветноглазые" (уйгуры, персы и другие представители народов Средней Азии), 3) кидане и чжурчжени и 4) южные китайцы. Из них китайцы, составлявшие основную массу в империи, подвергались тяжелейшему гнету: несли разные трудовые повинности, облагались обременительными налогами и были лишены всяких

прав. По сведениям "Мань-ши", население Китая ежегодно вносило в государственную казну 12 114 700 мешков зерна [12, с. 123]. Даже эта астрономическая цифра, по мнению Ч. Далая, несколько занижена. Помимо зернового налога, с китайского крестьянина взимались в больших количествах шелковые и хлопчатобумажные ткани, вина, фрукты и многое другое. Каждая семья обязана была ежегодно поставлять в казну один цзинь шелка, шелковой пряжи и хлопчатобумажной ткани, а каждый человек - 4 лана серебра. Экономический гнет дополнялся полным бесправием китайцев. Даже высшему сословию китайских феодалов доступ к государственному управлению был ограничен, а простые китайцы превращались в рабов, их держали в качестве слуг в домах монгольских чиновников и использовали на самых тяжелых работах.

В МБЮТ о тяжелом положении трудящихся упоминается только в связи с перечислением всяких добрых поступков императоров и милостей, оказанных ими по разному поводу бедствующим и нищим.

Ломи пишет, что Улдзэйту-хан строго наказал не умерщвлять своих приближенных и не доставлять страдания простому народу [л. 25б]. Видимо, было от чего ограждать его. Тем более, из жизнеописания принца Дармабалы следует, что во время его инспекционной поездки на юг сопровождавших его чиновники вырубали шелковичные и финиковые деревья постоладынов [л. 29а]. Узнав об этом, Дармабала подверг их телесному наказанию и заслужил тем самым похвалу самого Абулилай-хана за свое милосердие к простому народу [Там же].

Личность и самоуправство чиновников не имели границ, т.к. они стремились к личному обогащению любой ценой и не останавливались ни перед чем. Кроме прямого ограбления подвластного народа, монгольские завоеватели крали даже государственное имущество, средства, отпускаемые для помощи населению бедствующих районов. О расцвете коррупции говорит указ Гэгэн-хана по докладу некоего Лю Гуя, где обвиняются чиновники, правда, как сказано, ижиге китайцы, в захвате лишних денег, предназначенных для выплаты служилым людям, и незаконном отпуске казенного хлеба [л. 31а].

В нашем источнике много раз приводятся указы ваньских императоров о выделении средств в пользу населения, попавшего стихийные бедствия, или просто в помощь "доведенным до крайности" из-за нищеты [л. 27б, 37б, 38а]. Гэгэн-хан после земле-

трясения постановил уменьшить нормы съестных продуктов и даже прекратить играть музыку в знак траура по погибшим [л. 30аб].

Таковы в основных чертах классовая обстановка и социально-экономическое положение в Ваньской империи в освещении МБСГ. Тема классовой борьбы, сопротивления народа захватчикам отсутствует. Да и о незавидном положении трудового народа в империи мы узнаем только в связи с благотворительной деятельностью императоров. Народ как бы вовсе отсутствует, главный объект внимания нашего автора - монгольские императоры: кто они, когда сели на престол, чем занимались, какие у них были интересы, какие они вели войны, как и когда умерли - вот круг вопросов, во круг которых вращается внимание автора.

К сожалению, в нашем источнике совершенно отсутствуют сведения о положении народных масс и в самой "метрополии" - Монголии.

не прошла мимо внимания автора и культурная деятельность ваньских императоров. Интерес монголов к классическому литературному наследию китайцев - факт общеизвестный. Впрочем, интерес этот был вовсе не праздный. Согласно китайской традиции, берущей начало с незапамятных времен, правящая династия в лице своего представителя - Сына Неба - должна управлять Поднебесной в строгой регламентации с конфуцианскими принципами. Основные положения конфуцианской теории управления государством зафиксированы в канонических книгах, содержание которых должен был знать каждый император, дабы руководствоваться основополагающими рекомендациями древних мудрецов. Общеизвестно изречение древнекитайского оратора, советника ханьского Гаоцзу (206-194 гг. до н.э.) Лу Цзя, якобы произнесенное им в ответ на желание императора изучать древнюю классическую литературу: "Хотя мы получили империю сидя на коне, но разве можно управлять ею с коня?" [Цит. по: 13, с. 106, прим. 97]. Смысл этого знаменитого выражения сводится к тому, что "священный император" - хуанди, получив мандат от Неба, должен править своими подданными строго по установлениям древних канонических книг "Шуцзин" и "Шицзин". В этом смысле не составляли исключения и кочевники, много раз основывавшие свои династии в Китае: несмотря на свое "варварское" происхождение, они также должны были править покоренной ими культурной страной по ее собственным законам. И ваньским императорам, начиная с ее основателя Хуби-

лая, пришлось спешиться и, обосновавшись в сказочных дворцах, заняться в них зазубриванием китайских классических книг.

К чести монгольских императоров, они не ограничивались изучением канонической литературы, заключавшей в себе инструкции по управлению страной, они приложили немало усилий по переводу многих образцов китайской литературы на монгольский язык. В нашем источнике несколько раз упоминаются указы монгольских императоров по этому поводу [л. 26а, 33а, 37б]. В нем упоминаются такие известные трактаты, как "Тун-цзянь" (Всепопнивающее зеркало) - сочинение выдающегося историка Сыма Гуана свод истории разных эпох, "Чжонь-гуань чжон-яо" (Принципы глубокого продуманного и добродетельного управления) - один из философских трактатов назидательного характера, составленный Танскую эпоху, "Да-сюэ" (Великое учение) - конфуцианская книга проповедующая правила управления Поднебесной.

Можно предположить, что интерес монголов к классическому наследию китайцев не угас и после их изгнания из Китая в 1368 г. Однако сохранилась весьма малая часть переводов, сделанных ими в Ваньскую эпоху.

Придерживаясь конфуцианской доктрины управления империей ваньские императоры всячески выказывали свое почтение самому основателю учения и проявляли заботу о его потомках. Так, в МСОТ сказано, что Гэгэн-хан издал указ об оказании милостей и забот потомкам Конфуция [л. 30а], а Улдэел-Тэкуш приносил ему жертвоприношения [л. 20б]. Однако почитание Конфуция и его учения началось еще с приемника Чингис-хана Угэдэя. Он, например, пожаловал потомку древнего мудреца в 51-м колене титул янь-шэн-гун - герцог, продолжатель рода совершенномудрого [л. 12б].

Отрывок, повествующий о древнем и ваньском периодах, ценен и в другом отношении: здесь читатель найдет, наряду с тщательно выведенной хронологией событий, монгольские и китайские девизы правлений первых великих ханов и ваньских императоров их храмовые имена, посмертные китайские титулы, которые не так можно найти в других монгольских летописях (за редким исключением поздних хроник, и то не систематически и с большими ошибками). Например, читатель найдет в МСОТ полный китайский титул чингис-хана: tegri-yi dürimlejü ularil-i negegen. boyda-yin айг-тү ошвангди (кит. фа-тянь ци-юнь шк (-у хуан-ди) - сооб-

разующийся с Небом и открывающий Судьбу Священновоинствующий император [л. 11а].

Несмотря на указанные выше недостатки, "История" Ломи представляет нам вполне достоверные сведения по каньском, периоду монгольской истории и воссоздает правдивую картину господства каней в Китае, длившегося почти целое столетие - с 1270 по 1368 гг.

Источники и литература

1. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *K'ingyol-shi niyuca tobčiyan. Кань-чао би-ши*. Монгольский обданный избрник, т. 1. Введение в изучение памятника, перевод, текст, глоссарии. - М.; Л., 1941.
2. Дань ши (История династии Дань). - Изд. "Бона-бэнь", б.м., б.г.
3. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. П. /Пер. с перс. Ю.П. Верховского, примеч. Ю.П. Верховского и Б.И. Панкратова, ред. И.П. Петрушевского. - М.; Л., 1960.
4. Bawden Ch. The Mongol Chronicle Altan Tobči // *Göttinger Asiatische Forschungen*. - Wiesbaden, 1956. - Bd. 5.
5. Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной. - М.; Л., 1957.
6. Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание) / Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н.С. Шастиной. - М., 1973.
7. *Mongyol borjigid oboγ-un teuke von Lomi (1752). Mengku shih-hsi-p'u*. Herausgegeben und mit Einleitungen versehen von W. Heissig und Ch.R. Bawden // *Göttinger Asiatische Forschungen*. - Wiesbaden, 1957. - Bd. 9.
8. Гомбоджаб. Ганга-йин урусхал (История Золотого рода владыки Чингиса). Сочинение под названием "Течение Ганга". Изд. текста, введ. и указ. Л.С. Пучковского. - М., 1960.
9. Sayan Sečen. Erdeni-yin tobči. C. Nasunbaljur kebleldur beledkebe // *Monumenta Historica*. - Ulaγan Bayatur, 1961. - Т. 1, fasc. 1.
10. Базарова В.З. Летопись "История монгольского рода борджигид" как пример нового направления в монгольской феодальной историографии // *Древний и средневековый Восток: История, филология*. - М., 1983. - С. 139-159.

11. Базарова Б.З. Влияние официальной китайской историографии на монгольскую // Средневековая культура монгольских народов. - Новосибирск, 1992. - С. 43-55.

12. Далай Ч. Монголия в XIII-XIV вв. - М., 1963.

13. Мункуев Н.Ц. Кит. Яский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Блюй Чу-цзя. Пер. и исслед. - М., 1965.

А.Д. Насилов

ПРОЦЕССУАЛЬНОЕ ПРАВО МОНГОЛОВ В XVII в.

Одной из самых малоизученных тем в советском монголоведе-нии остается история развития и функционирования монгольского феодального права.

Статья является продолжением работы автора над юридиче-скими памятниками XVII в. и касается лишь одной отраженной в них отрасли права - процессуального. Материалом для исследова-ния послужили монголо-ойратские законы, или "Большое уложение" 1640 г., и законы, принятые на съездах халхаских князей в кон-це XVI - первой трети XVII в. и получившие название "Восемнад-цать степных законов". Берестяные листы с записями текста за-конодательства были обнаружены отрядом советско-монгольской ис-торико-культурной экспедиции во главе с монгольским историком Х. Пэрлээ и советским археологом Э. Шавкуновым на территории Булганского аймака МНР в 1970 г.

Процессуальное право - часть норм правовой системы, регу-лирующая отношения, возникающие при расследовании преступле-ния, рассмотрении и разрешении уголовных и гражданских дел. Нормы этой отрасли права формулируют общие принципы судопроизводства, определяют правовое положение участников расследования, регла-ментируют ход судебного разбирательства.

Одной из основных фигур в процессуальном праве в калхе в начале XVII в. являлись элчи, состоявшие на службе у крупных ноёнов. Мы не случайно оставили термин *elci* (букв. гонцы, по-сланники) в тексте перевода законов, не давая ему русского эк-вивалента. Как свидетельствуют материалы "Восемнадцати зако-нов", этот термин оказался удивительно многозначным.

Кроме функции гонцов, законодательством определялась важ-ная роль элчи при поимке и задержании виновного, его доставке

к нойону. В этой связи можно рассматривать элчи как выполняющих обязанности полицейских. Статья 56 закона Шести хошунов, составленного во второй половине XVI в., гласит: "За беглецом, отправившимся в другой хошун, послать элчи всех хошунов" [1, с. 20]. Статья закона, составленного в конце XVI в., определяет награду элчи, поймавшему виновного, - "каждого скота по паре лучших" [1, с. 25].

В законах имеются другие статьи, дающие основание рассматривать элчи как выполняющих функции судебных исполнителей. Так, статья 52 закона Шести хошунов определяет, что "если случится какой-нибудь долг или проступок, то [виновного] с элчи доставить к нойону..." [1, с. 19]. Статья 1 закона 1603 г.: "Если какой-нибудь оток, не согласова, отделился, его вернуть, [послав] двух хошунных элчи" [1, с. 27]. Еще один пример: "Если два виновных человека вместе подадут жалобу, и если [кто-то из них] не придет после трех [вызовов], то с отсутствующего, послав элчи, взять лошадь" [1, с. 73]. И, наконец, статья, раскрывающая значительную роль элчи в халхаском судопроизводстве: "Виновного человека отправлять с элчи. Если отправить без элчи, то дело не разбирать" [1, с. 74].

Находящиеся при исполнении служебных обязанностей элчи защищались законом. Так, за оскорбление полагался штраф - один десяток и лошадь. Одновременно закон предусматривал наказание за самовольное пользование подводой, предназначенной для элчи: "Если кто, назвавшись элчи, обманным путем возьмет подводу и довольствие, [с того] взять три десятка" [1, с. 66].

Для проведения следствия и дознания применялось задержание на девять суток. Причем строго определялось, что задержанный пять суток питался за свой счет, еще на четверо суток продовольствие давал нойон. В случае отказа предоставить еду нойон подвергался довольно крупному штрафу в один верблюд и восемь лошадей [1, с. 19]. Видимо, такой порядок был призван сократить сроки выяснения существа дела и ускорить объявление наказания.

Это единственное в "Восемнадцати степных законах" упоминание о применении задержания виновного или подозреваемого. Нет упоминания о тюрьмах или каких-либо других местах для содержания преступников и в более позднем "Большом уложении" 1640 г. Дело, видимо, в том, что лишение свободы вообще редко

применялось у кочевых народов. Даже соседний оседлый Китай не знал наказания тюремным заключением и лишением свободы. Как отмечал Е.И. Кычанов, "...в тюрьмах велось только следствие, там же осужденный дожидался наказания" [3, с. 106]. Этим объясняется отсутствие в процессуальном праве в средневековой Монголии норм, регламентирующих пребывание виновных в заключении.

Однако следствие все же проводилось. Причем его порядок был весьма интересным и заслуживает, на наш взгляд, того, чтобы привести здесь следующую статью: "Если дважды виновный не сознается, [следует] взять три овцы. Если после этого не сознается, следует спросить у хана. Хан, послав элчи, берет одну лошадь. Если этому будут чиниться препятствия, взять эту лошадь с привязью. Если после этого не сознается, то, послав по одному элчи из каждого из Четырех хошунов, взять четыре лошади. Если и после этого не сознается, то, послав восемь элчи, взять восемь лошадей. Если и после этого не сознается, то [следует поступать] таким же образом. Увеличивая [числ.] элчи, брать [скот]" [1, с. 38]. Такой порядок дознания определен соответствующими статьями "закона Четырех хошунов" 1614 г. и "Большого закона" 1620 г.

Из приведенной выше статьи можно заключить, что признание подсудимого являлось определяющим для вынесения приговора по тому или иному делу.

Более профессиональный с юридической точки зрения порядок следствия предусматривался "Большим уложением" 1640 г. "Обнаружение следа [вора] должно рассматриваться в трех вариантах. Если след [вора] засвидетельствуют авторитетные свидетели, то [вора] наказать по закону о краже. При отсутствии авторитетных свидетелей провести расследование и судить [вора]. Если известно только направление следа [при отсутствии свидетелей], то привести к присяге старосту айла, но если он откажется присягать, то в этом случае должен указать айл, в котором проживает вор, и наказать его" [2, с. 22-23].

Примечательно, что законодательством не предусматривалось применение физических мер воздействия при дознании и следствии. В этом видится характерная особенность монгольского права по сравнению с правовыми системами дальневосточных государств, в частности Китая и Японии.

Прочитанные выше статьи законов свидетельствуют, что

в правовой культуре монголов за прошедшие двадцать лет произошли заметные изменения. Как развивалось пр-во, в т.ч. процессуальное, можно проследить и на последующих примерах.

В ходе расследования мог применяться обыск, которому подвергались представители всех слоев населения Халхи. Если же нойон, табунанг или кто-либо, обладающий властью, противился этому, он штрафовался андзой (единица штрафа скотом). Не явившийся на обыск штрафовался лошадык. Человек, проводивший обыск, награждался девятком.

Дальнейшее развитие положение об обысках получило в "Беликом уложении" 1640 г. "Если кто [подлежащий обыску] категорически откажется в производстве у него обыска, то поступать согласно положению. Но при этом следует узнать через свидетелей, в самом ли деле он отказал в обыске у него, и, если свидетелей не будет, привести к присяге старейшину аймака" [2, с. 28].

Развитие права в течение первой половины XVII в. шло в направлении увеличения роли свидетелей. При разборе дела и для вынесения обвинения большое значение имели свидетельские показания, что довольно четко просматривается в обоих исследуемых законодательствах. Например, факт измены или бегства с поля боя устанавливался через свидетельские показания. Со свидетелями необходимо было прибывать в суд при рассмотрении жалоб и исковых заявлений. При этом свидетели ставились в особое, защищаемое законом положение. За показания свидетель получал из штрафа один девятком. А свидетель по имущественным искам награждался сообразно с количеством вещей. Кроме того, как устанавливал закон 1614 г., свидетель получал кормовые: из ста голов скота - пять [1, с. 40].

В "Беликом уложении" 1640 г. появляется статья довольно интересного содержания: "Рабыню за свидетельницу [в делах о краже] не считать. Но если она [в доказательство] принесет мясо и кости [украденного скота], то считается [с ее показаниями]" [2, с. 27].

"Восемнадцать степных законов" содержат упоминание о своем образном способе решения споров. Испытуемый должен был пройти через веретна из трех палок, к которым были подвешены старая обувь, одежда и т.п. Если при этом он касался какого-нибудь предмета, то его считали виновным в том или ином преступлении.

Если же ему удавалось пройти через ворота не коснувшись, подозрение с него снималось. Описанная процедура обозначалась термином "испытание".

Статья закона конца XVI в. гласит: "Если человек, первым проходящий [испытание], не поместится [в ворота], [взять с него] три девятка..." Такой унижительной процедуре подвергались не только простолдины: через ворота вынуждены были проходить и ответственные за нойонский скот шулэнги в случае потери скота. "...Если поместится [в ворота], то вины не будет; если не поместится - заставить все выплатить," - говорится в законе 1616 г. [1, с. 53-54].

Наличие такого испытания у монголов К.Ф. Голсунский возводил к шаманским обрядам. Аналогичная форма решения споров - ордалии - применялась и в средневековых европейских судах.

Характерно, что в более позднем "Большом уложении" подобная процедура не упоминается. Законодатели считали, что достоверность сведений можно подтвердить принятием подследственным присяги. Причем такой порядок строго регламентировался соответствующими статьями: "Староста айла должен присягать в присутствии сайта (главы) отока. Сайт отока присягает в присутствии нойона".

Спорные дела решались тухимэлами, "поддерживающими закон", т.е. судьями. Суд производился в строго определенном месте. По этому поводу в Указе Галдан-хана говорится: "Вообще судьи не должны производить судебное разбирательство вне определенного места". Обязательным было присутствие в суде обеих сторон.

Материалы памятников рисуют следующую процедуру судебного разбирательства. Спорящие стороны, затеявшие тяжбу, подавали в суд жалобу. Через определенное время истец и ответчик должны были явиться в суд по вызову. Как устанавливала статья "Большого закона" 1620 г., в случае неявки одной из сторон после трех вызовов налагался штраф независимо от того, окажется ли она правой или виноватой по делу. Близкая по смыслу статья имеется и в Указе Галдан-хана: "Если человек, вызываемый в суд по каким-либо делам, после трехкратного уведомления его при свидетелях не явится, то отпирать его независимо от того, прав он или виноват" [2, с. 50]. Уличенный в клевете во время суда должен был заплатить одного верблюда и пяток.

За разбор дела судья получал одну голову скота. В то же

время Указ Галдан-хана определял, что "если судьи после разбора дела не преподнесут определенную часть [полученного штрафа] двору [князя], то взыскать с них в двойном раз. зре" [2, с. 317].

Необходимо отметить, что в исследуемых памятниках статьи, касающиеся деятельности судей, занимают довольно большое место. За неправильное решение дел судья подвергался наказанию: по "Бхликсму закону" 1620 г. - штрафу пятком во главе с верблюдом, а в Уложении 1640 г. после трехкратного вынесения неправильных решений - отстранению от должности. Характерно, что нетрезвость судьи, неправильно разобравшегося в деле, считалась отягчающим обстоятельством. С провинившихся брали штраф и отстраняли от несения судейских обязанностей. Приведенные статьи могут свидетельствовать о возможном существовании апелляций о пересмотре дел и существовании некоего органа, контролировавшего деятельность судов.

В этом сообщении представлена первая попытка анализа норм процессуального права монголов, отраженных в памятниках XVII в. Материалы крупнейших юридических памятников показывают, что право не стояло на месте. Даже на протяжении двух-трех десятков лет оно достаточно активно развивалось и совершенствовалось.

Несмотря на остатки прежней, более примитивной организации следствия и суда (применение ордалий, вознаграждение за свидетельские показания, случаи самосуда и т.д.) [1, с. 40], судопроизводство в Халхе перешло в руки государства, суд стал государственным институтом.

Источники и литература

1. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бииг // Монумента Ни торика. - Улаанбаатар, 1974. - Т. I, г. VI.
2. Их цааз (Великое уложение). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст / Транслит. сводного ойрат. текста, реконстр. монг. текста и его транслит., пер., введ. и комент. С.Д. Дылькова. - М., 1981.
3. Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права. - М., 1986.

Т.Д. Скрынникова

ЭТНОТОПОНИМ БАРГУДИН-ТОКУМ

Мне бы хотелось еще раз обсудить этнотопоним, встречающийся в "Сокровенном сказании" в следующем контексте: "Баргудай-мэргэн, ладелег линиджа куль-баргу" (монг. *kōi-tarqujin-tögüm -ün ejen barqudai-mergen-nü*) [20, с. 14]. В этой статье я намереваюсь объяснить перевод, который я предложила сейчас. "Этнотопоним - это топоним, в основе которого лежит этноним, то есть слово, обозначающее какую-либо этническую группу (племя, народ, род и его ответвления; национальность и т.п.)" [19, с. 3]. Появились этнотопонимы давно, что было связано с закреплением за этническими группами определенных территорий. "Образование этнотопонимов связано с использованием этнических наименований в качестве дифференцирующего признака страны, области, города, природного объекта в условиях сплошного заселения территории разноплеменным населением" [13, с. 6]. Еще в прошлом веке отечественные историки-географы отмечали наиболее частое употребление этнотопонимов в маргинальных областях, хотя это не абсолютно, поскольку они вообще "имели практическое значение средства, фиксировавшего право на использование определенной территории [Там же].

Изучение этнотопонимов может способствовать изучению миграции и этногенеза современных народов. Географически регион, обозначаемый в XII в. этим топонимом, на мой взгляд, соответствовал современной области, включающей в себя Баргузинский хребет и долину р. Баргузин.

М.п. Мельхеев, который занимался топонимикой Бурятии, считает, что "страна эта находилась в пределах Прибайкалья. Ср. р. Баргузин, племя баргут. Термин токум, бур. тухум, р. про-странен в современной топонимии Забайкалья и Прибайкалья: улус

Тухум, оз. Нур-Тухум и т.д." [10, с. 21]. По его мнению, "по-бурятски "тухум" означает "ровное место, равнина". Ср. с древним Баргуджин-Токум (Равнина Баргу)" [Там же, с. 162].

Д.Г. Савинов предлагает более широкий географический регион, обозначаемый данным топонимом: "Баргуджин-Токум должна была хватывать территории Южного Прибайкалья, Западного и Центрального Забайкалья. Южная граница области, вероятно, проходила по Яблоновому хребту или хребту Черского, приблизительно по линии современных Чита - Кяхта. На востоке она включала район Баргузина" [15, с. 26]. Не ясно, что его привело к этому мнению. Мы имеем совершенно точные указания Рашид-ад-дина: "Их называют баргутами вследствие того, что их избытки и жилища (находятся) на той стороне реки Селенги, на самом краю местностей и земель, которые населяли монголы и которые называют Баргуджин-Токум" [14, с. 100].

Этнонимическое происхождение топонима Баргуджин-Токум не вызывает сомнений исследователей. Общеизвестно, что "оронимы или гидронимы являются там вторичными образованиями, что первоначальное название было дано нерасчлененному комплексу (горе, седловине, реке, ущелью), имевшему единое хозяйственное использование и принадлежавшее определенному роду" [17, с. 87].

А.В. Супергская так объясняет значение топонимов в жизни кочевников: "Кочевому образу жизни, как правило, сопутствовал родовой строй, при котором отдельные части этноса - роды и их подразделения - имели свои особые имена, обеспечивавшие их строгую выделяемость внутри племени или племенного союза. В условиях отсутствия письменности и постоянного перемещения в пространстве значение родовых имен и порядка следования частей этноса относительно друг друга было аналогично своеобразной паспортизации населения, сами же имена людей в сопровождении имен родов и названий родоплеменных подразделений позволяли четко локализовать каждого человека в обществе и в том месте, где в данный момент находился его этнос. Образно выражаясь, кочевой этнос представлял собой некоторое подобие географической карты, которая двигалась по поверхности земли, неся с собой свои имена, однозначно организованные в пространстве. Безусловно, если кочевой народ в течение длительного периода пребывал в одной и той же местности, он мог дать названия отдельным ручьям, оврагам, холмам. Но не это было для него самым важным.

Важно было знать, где находится определенный сосед. Коллективна- родовая собственность на скот и прочие материальные ценности сопровождалась коллективным владением пастбищами, покосами, порубками, водными источниками и иными угодьями, поддерживавшими жизнеспособность рода" [Там же, с. 86].

Топоним Баргуджин, безусловно, выделял территорию, на которой жила в какое-то время группа людей, относящая себя к баргу (байырку), о чем свидетельствуют как аффикс -джин (-ский) (ср. монголджин - монгольский), так и аффикс обладания -дай, который часто употреблялся в имени владельца народа и иногда заменял имя главы рода: 547 - Джуредай, 548 - Барулатай, Адаркидай. Что же в XII в. возглавлял Баргудай-мэргэн? Основываясь на "Сокровенном сказании", можно сказать, что этносоциальное образование, находившееся в подчинении Баргудай-мэргэна, составляло часть целого, жившего в другом месте. Об этом свидетельствует как слово "токум" (о нем ниже), так и словосочетание "куль баргу", т.е. "приозерные баргу". Слово "озеро", которое вероятнее всего обозначает озеро Байкал, стоящее перед этнонимом, должно обозначать, какие это баргу, в отличие от основного этноса.

Не останавливаясь подробно на проблеме расселения баргу и ее обосновании, выскажу свою точку зрения на местонахождение "земли баргу". На стеле Куль-Тегина (732 г.) написано: "...назад (т.е. на запад) переправясь через реку Йенчу (Жемчужную), я прошел с войском вплоть до Темир-калыка, налево (т.е. на север) я прошел с войском вплоть до страны Йир-Байырку", т.е. "земли баргу" [8, с. 34]. Если бы турки ориентировались по компасу, то, возможно, "земля баргу" могла бы находиться в районе современного Баргузина. Но вот, например, где находится "запад, сзади", с которой шла речь: "...с целью устроить согдийский народ, мы, переправляясь через реку Йенчу, прошли с войском вплоть до Темир-калыга" [Там же, с. 41], т.е. это в Средней Азии, на юго-западе от места проживания древних турков. Поэтому и "земля баргу" находилась на северо-западе от них, вероятно в Прииртышье. В пользу этого свидетельствует и перечисление побед Куль-Тегина, при этом логично предположить, что в течение года войны велись в одном регионе: "После этого великий Иркин племени Йэр Байырку стал (нам) врагом; мы ил. (его?), рассеяв, разбили при озере Турги-Аргун... мы предпри-

няли поход на киргизов... Киргизского кагана мы убили и племенной союз его взяли. В том (же) году мы пошли против тургашей, поднявшись в Алтунскую чернь и переправясь через р.ку Иртыш..." [Там же].

Подтверждением могут служить данные, приведенные А.Г. Малавским из китайской энциклопедии "Гун дэнь" (735-812): "Бай-ирку также является отдельным телеским племечем" [9, с. 142]. Телы проживали на Алтае, в Прииртышье. Именно их в 1206 г. получил в управление от Чингис-хана старец Усун: "Пусть Хорчи ведает... и теленгутами... Пусть он невозбранно кочует по всем кочевьям вплоть до при-Эрдышских лесных народов" [5, с. 161]. Завершая цитирование в пользу данной точки зрения, приведу замечание Марко Поло: "На север от Каракорона (Каракорума) и от Алтая, от того места, где, как я рассказывал, хоронят татарских царей, есть равнина Бангу (Ба'гу, Бангу, Баргу, Бурги, Бархум), тянется она на сорок дней... Через сорок дней - море Океан (Северный Ледовитый океан); там же горы, где соколы-птилигрымы вьют гнезда" [5, с. 83].

А. Миддендорф считал, что под Баргу "сам путешественник, кажется, разумел прежде всего Барабинскую степь, а потом, может быть, и всю низменность, расстилавшуюся между реками Иргылом и Енисеем и Ледовитому морю... Марко Поло под именем равнины Баргу во всяком случае разумел по преимуществу страну по реке Оби, которой нельзя не узнать в его метком описании... Надо удивляться, как в горах, близких к Океану, в которых водится много коршунов и соколов-голубятников, давно не признали Северного Урала" [Там же, с. 256]. О том, что это не могло быть долиной р. Баргузин, свидетельствует и указание на расстояние: долина Баргузина менее протяженна. Кроме того, Марко Поло указал и направление своего движения от Каракорума - на северо-запад (Алтай и далее).

Еще во времена Рашид-ад-дина этнопоним употреблялся в форме Баргуджин-Токум. Вторая часть топонима с течением времени из употребления исчезла, что позволяет предположить, что первоначальное значение его для людей, проживавших в регионе впоследствии, стало непонятным. "Причина, по которой дается географическое название, существует лишь в момент самого наименования. Для последующего функционирования топонимов она не существенна. Для населения, создающего названия и пользующегося

ся ими, названия не выражают истории, а служат знаками для различения объектов. Поэтому для местных жителей единственным является топонимическое, а не историческое значение топонимов. Основное практическое значение топонимов – различать географические объекты. Оно выполняется одинаково хорошо как топонимами, происхождение которых нам понятно, так и неясными топонимами со стершимися значениями основ. Поскольку для функционирования топонимов их смысловая прозрачность несущественна, это приводит к ее утрате, а народное пересмысление названий – к ее замене на новую или к некоторым изменениям самих топонимов ради подгонки их под новое значение с тем, с которыми их стали связывать. Такие перестройки в топонимах встречаются чаще, чем в словах общей лексики, поскольку здесь особенно широк диапазон поисков исчерпано в непонятном... При этом чем лучше вписывается название в ландшафт, тем больше возникает вполне правдоподобных версий относительно его происхождения" [17, с. 118-119].

На мой взгляд, потеря с течением времени топонимом второй части и сохранение первой в качестве оронима и гидронима свидетельствует о том, что слово "токум" для жителей этого региона было непонятным, вероятно, иноязычным, и поиск значения в языке современных жителей региона, несмотря на правдоподобие, не представляется верным и перспективным. Топоним Баргуджин-Токум обозначал не только долину р. Баргуджин, для которой вполне бы подошла интерпретация М.Н. Мельхеева, но и горную цепь, заключенную между рекой и Байкалом и тоже носящую это имя.

Некоторый свет на перевод слова "токум" может пролить обращение к иранскому языку. На мой взгляд, это обращение правомерно, поскольку в монгольских языках, особенно в ритуальной лексике, до сих пор сохранились слова из иранских языков. Например, Айн – имя бога-творца и громовержца у древних иранцев до сих пор сохраняется в ритуальных текстах современных бурят [3], боро (вино) [4, с. 130] в словосочетании "боро ундур" – сосуд, употребляемый при брызганьи вином, и т.д. Иранизмы встречаются и в топонимике. Например, гидроним "уда", которому В.Н. Мельхеев дал такое объяснение: "Считают, что название Уда (приток Селенги) происходит от наименования меркитского племени уду (удуйт), жившего в XII в. по Орхону и Селенге. Последние производят от монгольского слова удэ – последень, связыв-

вая это с легендой о том, что какие-то монгольские войска или кочевники прибыли к этой реке в "удэ", то есть во "время обеда", в полдень, и назвали безымянную реку Удай. Предполагают также, что Уда есть селькупское (самодийское) уд - вода. Правильная этимология от этнонима уду... Топоним Уда имеет большой ареал: от Камчатки до Алтая, например, рр. Уда, притоки Охотского моря; Уда (Чуна) - левый приток Ангары; Уда - правый приток Ангары; Уда - названия мелких рек в Присаянье, в Алтайском крае. Река Уда есть в Псковской области, на Украине, в Румынии, но эти названия, очевидно, другого корня" [10, с. 163-164].

Объяснению происхождения названия рек Уда может помочь материал статьи Н.И. Членовой, составившей карту 700 памятников срубной и андроновской культур от Молдавии до Енисея и от Среднего Поволжья до Афганистана и одновременно словарь гидронимов этой же территории, "в основном иранских, но некоторые из них могут быть и индоиранскими... Некоторое количество гидронимов (около 20) может быть и индоиранским, хотя это сомнительно (гидронимы на ар, ида, айлап, ит, иту-ар). Особенно много их в Южной Сибири, где они хорошо совпадают с ареалом памятников андроновской культуры. Все же вероятнее, что все перечисленные гидронимы - иранские. Есть ли основание предполагать, что они относятся к доскифскому времени? Думается, что некоторые основания есть" [18, с. 263]. К статье Н.И. Членова прилагает словарь гидронимов в толковании В.И. Абаева, где отмечаются реки Удав (Удава), Удай (Уда) от арийск.: др.-инд. ида "вода" в бассейне Днепра и Уда в бассейне Оби и Енисея от арийск.: др.-инд., иран. ида "вода" [Там же, с. 268]. Вероятность происхождения названия Уда у притока Селенги позволяет перенести восточнее границу сохранения ираноязычных гидронимов.

На проживание в данном регионе ираноязычных племен указывали многие ученые. Так, Б.Л. Юсевич отмечал: "На рубеже нашей эры здесь (Саяно-Алтай с Минусинской котловиной, Джунгария, Восточный Тянь-Шань. - Т.С.) происходит смешение европеоидных аборигенов (динлинов?) с континентальными монголами, результатом чего и было, как считается, сложение ядра тюркских народов. Далее же к западу, в казахских и среднеазиатских степях и пустынях обитали 1,5 млн потомков ираноязычных саков (усунь, кан-

гай, вэцжи и яньчзай китайских источников)" [12, с. 19]. Лингвист Т.В. Гамкрелидзе на основании многочисленных свидетельств центрально-азиатских языков утверждает: "Носители "древнеевропейских" диалектов направляются с первоначальной территории их обитания в Передней Азии, очевидно, через Центральную Азию и далее на запад повторными миграционными волнами" [2, с. 363].

Ранее мною упоминалось, что слово "куль" указывает на то, что речь идет о част. этноса баргу - "приозерные баргу". Другим словом, уже упоминающим на это же, является слово "тукум". Предваряя цитаты М.С. Косвеня хочу сказать, что употребляемый им термин "патронимия" я заменила "линиджем" - термином, который более точно отражает содержание понятия и используется исследователями. М.О. Косвеня при перечислении наименований патронимий в различных языках дает и иранский эквивалент, обозначаемый словом "токум" (тухум), что значит "семья" [7, с. 100]. "Такие наименования крайне разнообразны, нередко они выражают в форме существительного единство происхождения или родственную близость" [Там же].

Данный термин встречается и в настоящее время: "...у ряда кавказских народов употребляется для обозначения патронимии большое число различных иноязычных терминов, обозначающих в соответствующих языках родственную группу вообще или, в свою очередь, патронимии в частности. Таковы иранские термины: тохум, или тухум, - "семья" (балкеры, кумыки, аварцы, даргинцы, лезгины, азербайджанцы, таты)" [Там же, с. 187]. "Кумыки различают два вида тухума, или патронимии: брук-тухум - "близкий тухум" - группу близких родственников и ырак-тухум - "дальний тухум" - более дальних родственников" [Там же, с. 189]. Превращение этнонима в топоним - явление обычное. "Если существовали или существуют такие общие наименования населенного места или его обитателей, то естественно должна была существовать или существует как некое целое самая группа этих обитателей, представляющая собой, судя по ее патронимическому обозначению, определенный совместно живший или живущий родственный и вместе с тем общественный коллектив. Такой коллектив действительно существовал и существует у многих народов" [Там же, с. 92].

Таким образом, топоним Баргуджин-Токум вписывается в топонимику Закавказья как субстратный топоним, т. е. как "то-

поним, включенный в топонимическую систему господствующего языка, но происходящий из языка аборигенного населения другого этноса" [1, с. 17]. "Топонимы привязаны к определенным географическим объектам, к определенным ареалам. Поэтому часто оказывается так, что топонимия в целом (более обломочна, более архаична, чем другие слои лексики... Именно поэтому влияние субстрата может выражаться и в одной топонимии, мифа другие слои лексики данного языка. Следы субстрата могут быть совершенно стерты в данном языке (или их вообще может не быть) и совершенно отчетливы в топонимии данного района" [Там же, с. 18-19].

Установленный ареал ираноязычной топонимии не расходится с археологическими данными [11], что может служить дополнительным материалом для выводов не только лингвистического, но и этногенетического характера. В этнической топонимике известно, что "следы этнического субстрата могут сохраняться лишь в одной топонимии и больше нигде" [1, с. 21]. Употребление в топонимии "Сокровенного сказания" этнонима "токум" может быть примером того, как " в той же топонимии в связанном виде сохраняются следы субстратной апеллятивной лексики, которая реконструируется из топонимических основ, но которая, возможно, никогда в чистом виде не употреблялась и не была известна субстратному языку" [Там же].

Логичнее рядом с этнонимом видеть слово, отражающее тип этнокультурной общности, чем ороним - равнина Баргузин. Можно признать, что Баргуджин-Токум - это этнотопоним (или геэтнопоним, поскольку "токум" в значении лишиджа был лишь частью этноса), учитывая то, что топонимия соответствует археологическим данным, носит ареальный характер и является субстратной или доисторической [13, с. 23]. В этнотопониме совместились этноним и апеллятив, отражающий определенный уровень этнокультурной общности.

Литература

1. Агеева Р.А. Проблема топонимического субстрата // Этническая топонимика. - М.: ГО СССР, 1987.
2. Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейская прародина // Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения. - М.: Наука, 1985.

3. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. М., 1991.
4. Еремеев Д.Е. "Турк" - этноним иранского происхождения? (к проблеме этногенеза древних турков) // СЭ. - 1990. - № 3.
5. книга Марка Поло о разн.образии мира, записанная пизанцем Рустикано в 1296 г. от Р.Х.-Алма-Ата: Наука КазССР, 1990.
6. Козин С.А. Сокровенное сказание. - М.; Л., 1941.
7. Косвен М.О. Семейная община и патронимия. - М., 1963.
8. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. - М.; Л., 1951.
9. Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: Текст и исследования / Отв. ред. Ю.М. Вуг. - Новосибирск, 1989.
10. Мельхеев М.Н. Топонимика Бурятии. - Улан-Удэ, 1969.
11. Новгородова Э.А. Ранний этап этногенеза народов Монголии (II - I тыс. до н.э.) // Междунар. симпоз. 17-22 октября 1977 г. - М., 1977.
12. Носевич В.Л. Ранние турки в великом переселении народов (демографический аспект этногенеза) // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. - Омск, 1984.
13. Поспелов Е.М. Этноним в топонимике // Этническая топонимика. - М., 1967.
14. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. - М.; Л., 1952. - Т. I. - Кн. I.
15. Савинов Д.И. К вопросу этногеографии севера Центральной Азии в предмонгольское время // Проблемы отечественной и всеобщей истории. - Изв. ЛГУ, 1973. - Вып. 2.
16. Смолицкая Г.И. Об одном этническом аспекте топонимии // Этническая топонимика. - М., 1987.
17. Суперанская А.В. Что такое топонимика. - М., Наука, 1985.
18. Членова Н.Д. О времени появления ираноязычного населения в Северном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. - М.; Наука, 1984.
19. Этническая топонимика. - М., 1987.

20. Rachewiltz I., ed. Index to the Secret History of the Mongols. - Indiana Univ. Publ. Uralic and Altaic Series. - Bloomington, 1972. - Vol. 121.

К ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ ПОСЛОВИЦ
И ПОГОВОРОК МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Пословицы и поговорки как жанр устной народной поэзии по своему содержанию имеют ярко выраженный общий мировоззренческий и философский характер. В этом можно убедиться на примере пословицы, которая гласит: "Хотя рога козленка вырастают возле ушей, они становятся длиннее...". В ней выражена глубокая философская мысль о том, что нельзя остановить нарождающееся новое, всякое новое явление побеждает старое. Эта пословица первоначально родилась в результате жизненных наблюдений скотоводов и впоследствии приобрела смысл глубокого обобщения, распространенного на аналогичные факты и явления из реальной действительности, общественной жизни.

Пословицы и поговорки создавались в глубокой древности, содержание их глубоко и богато. Мы ставим задачу рассмотреть эти мудрые изречения как специальные выражения народной философии и рационализма. Характерной чертой этих жанров является то, что образная форма в них служит для воплощения определенного рационального содержания, их эстетическая функция подчиняется рационалистической.

Пословицы и поговорки — признанные образцы народной мудрости. Внешне они просты, но при тщательном рассмотрении являются вершиной философского мышления народа. Наиболее архаичные из них выражают период первобытно-общинных отношений. В пословицах и поговорках различных племен довольно ярко отражены все грани исторического прошлого, они являются живыми свидетелями седой старины, зачатками устной литературы. Они выявляют запечатленные в них нравственно-этические воззрения и показывают, как нравственная философия вырисовывалась среди других культурных достижений.

О жизненном опыте древних монголов говорят следующие по-
словицы:

sal ögei šu bayibaču osoči keregtei. šidal bayibaču sayin nökur-eče jübleige keregtei. [4, с.71]	Пусть даже имеется плот, Но нужно соблюдать осторожность; Хоть ты силен и умен, Но без совета и помощи друга не сбодишься.
ug in-u tungyalay qurča bolbaču šilayun-i yaуakin dayaqu bui.	Как ни сильна и прозрачна струя воды, Она не сможет перерубить камень.
kömün-inü kedüi-ber sayin bolbaču yaуçaуар böгöde-yi yaуakin deуilekü bui.	Как человек ни был бы хорош, Всех людей победить не может.
dataшu kedüi šorboy bolbaču idegen dotur jökiyaltai. tonx önen öges qataуu bolbaču kömün-ü yabudal-dur tuzatai.	Хотя соль и горька, Она - хорошая приправа к пище; Пусть слово сказано сурово, но оно приносит пользу всем.

Глубоко содержательные пословицы встречаются во многих монгольских источниках, в т.ч. в "Сокровенном сказании монголов". Кроме того, в данном сообщении нами использованы архивные материалы Ю.М. Ковалевского, автора первого русско-монгольского словаря [2]. Пословица

yaдaуur yaуиqu kömün yaл-iyun шамaдaу. [6, с.50]	Отправляясь в путь, Сохрани огонь в очаге.
---	---

призывает хранить и защищать родной очаг.

В период матриархата была популярна пословица, подчеркивавшая кровное родство:

keгeли neгetei. eke yaуçatai. [5, с.7, 49]	Древо одно, сорочка одна.
köpün-ü уу лауабу. Moдoн-u уу öндөсü [4, с. 26]	Род людей идет от дяди по матери. Рост деревьев от корня идет.

Пословица исходит из самой реальности, она всегда движима активностью человеческого сознания, его стремлением утвердить определенную социальную точку зрения. Веками наблюдая за

нии пословицы, а с другой стороны выступает формой оценки тех или иных ситуаций. Пословицы отражают не только позитивные стороны народной жизни, но и негативные. Отражают они противоречивость мировоззрения людей и влияние на это мировоззрение взглядов, которые шли от представителей господствующего класса и внутриклассовых групп в отношении к проблемам общественной и частной жизни.

В пословичных афоризмах дается как рациональная, так и эмоциональная оценка:

buḡayı-dur jöb ögei.	Нет правды у неправды,
boḡol-dur erke ögei.	Нет прав у раба.
kösmün-ü jıyayan	Судьба человека
tenggeri-yin yar-tur. [7, с. 33]	В руках тэнгриев.
ejen qaḡan-u qaılı endel ögei.	Законы царя непогрешимы,
erlig qaḡan-u toılı aldal ögei.	Зеркало Фрлик хана все
[3, с. 125]	отражает.

Языковой афоризм дает представление о совершенстве и тем самым выступает как результат, вывод, одновременно являясь и средством оценки объекта или какого-либо случая. Вместе с тем он выполняет воспитательную функцию, передает нравственные уроки, диктует правила поведения и мышления:

erke-yı ıḡaḡu-bar	Душа учись труду,
be ke-yı ıḡa. [4, с. 129-129]	чем баловству.
kerbe modon-ıyır	Если сделать чучело деревянного
	барса,
baras kījü talbibası	Кто его будет бояться.
ken auyıqı buı.	Если глупец будет обучать народ
Mıḡsaḡ ɟara ulus ıḡıyabaşı	Кто его будет слушаться.
ken sonovqu buı. [3, с. 91]	

Мораль этой пословицы - не учи людей, если ты сам глупец. Пословицы учат также не быть мстительным, горделивым и заносчивым:

yal-dur ıerıgün ögei.	В огне нет прохлады,
ö-tıyen-dür sayın ögei. [1, с. 23]	В мести нет добра.
omıy ıabuqu ıekedebel	Если будешь гордым,
noqıı mete jıyoluydana.	как собаку, просмеют.

tögsii yabuqu uridabal
хөшүн-үйгээр ноёоудамд.

[3, с.110]

Если поведешь себя горячим,
Будешь избит человеческими
руками.

Воспитательная сторона языковых афоризмов заключается в передаче знаний, добытых опытом многих поколений, и в максимальном использовании духовного потенциала, что непосредственно связано с нормами поведения, практикой. Пословицы и поговорки фиксируют отношение человека к объективному миру и выступают тем самым в качестве мировоззренческого отражения бытия.

Источники и литература

1. Буряад гэдэйд снхон угэнууд. - Улан-Удэ, 1948.
 2. Ксвзлевский О.М. Монгольско-русско-французский словарь. - Казань, 1844-1849. - Ч. I-II.
 3. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Monguol-un niuica tobciyan*. Вань чао би ши. - М.; Л., 1941. - Т. I.
 4. Монгол цэцэн угийн далай. - Улаанбаатар, 1964. - Т. I.
 5. Монгольские народные пословицы и поговорки. - М., 1962.
 6. Пословицы и поговорки. - Иркутск, 1974.
 7. Пословицы и поговорки бурят. - Иркутск, 1961.
-

ВОСТОЧНАЯ СИМВОЛИКА В "СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Исследователи находят в "Слове о полку Игореве" не только лексические монгольские элементы, но и семантические (термин акад. В.А. Гордлея кого). На мой взгляд, предпочтительнее термин "семантическое заимствование": речь идет о предметах (соответственно словах), научное рассмотрение которых входит в компетенцию нелингвистической семиотики, лингвист в этом случае должен обратить внимание на ярко выраженную специфическую коннотацию. И здесь в высшей степени оправданно обращение к историко-этнографическим данным как к экстралингвистическим критериям.

Остановлюсь на трех контекстах из "Слова о полку Игореве":

1. "Чрълень стягъ, бѣла хоругвь, чрълена чолка, сребрено стружие — храбруму Святъславличю". Выражение "бѣла хоругвь" упоминается при описании момента, по словам академика Д.С. Лихачева, "несомненно обрядового": Игорю после первой победы подносят черлѣный стяг, белую хоругвь, черленую чолку, серебряное стружие. В "Слове..." через перечисления даются только "те объекты, которые требуют церемониальности: ...добыча..." [11, с. 134-136]. Эти цветочные эпитеты неизвестны русскому фольклору. Знамена кочевников были украшены конскими хвостами. Белое войсковое знамя в других памятниках не фиксируется. В прилагательном бѣла переплетаются номинативное (цветочный признак полностью сохраняется) и переносное (обозначение священного) значения. Автор "Слова..." знал, что половцы в XII в. шли под белыми знаменами, но известно ли было ему символическое значение цвета знамени? Белая хоругвь — реальный военный знак, но знак "говорящий", занимающий особое место в символике военного обихода. Называть употребление "бѣлый" в сочетании с "хоругвь" ме-

тафорическим неточно: исконное цветовое значение сохраняется. Белый цвет хоругви можно объяснить на основе древних верований монголов и тюрков. Монголы белым цветом обозначали священные предметы, солнце, луну. Священное знамя монголов – девятиконный или девятихвостый бунчук – было белого цвета. Число 9 также имело символическое значение. "Великое белое знамя" Чингисхана (уеке *ᠰауан сүлде*) состояло из девяти частей, причем главное – белое – находилось в центре. У Чингисхана было девять знамен: пять белых, четыре черных. Знамена султанов сельджуков Рума были тоже белого цвета. Цвета знамен Киевской Руси неизвестны, но знамя великого князя Дмитрия Донского было черным (см. "Сказание о Мамаевом побоище"). Боевые знамена великих русских князей были обычно черные с изображением Спаса (Спасителя). Трудно что-либо вразумить тому, что символика белого – общечеловеческая черта, но наиболее ярко такая трактовка цвета прослеживается в монгольских языках. Приведу некоторые примеры.

У монголов цветовую символику имеют как материальные предметы, так и нравственные понятия: белые животные приносились в жертву, преподносились в дар: дань "9 белых" (*yuᠰün ᠰауан*); "белая пища" (*ᠰауан идеген*); "чистая пища" (*ariyün идеген*); одним из предметов сакрального назначения являлся белый войлок. Ср. антропонимы: бур. Сагаан, калм. Цаһада, Цаһан, Цаһан-хаалга, Цаһан-Манж. От этих имен образованы фамилии Цаганов, Цаган-Манджиев, в бурятских улигерах встречается имя-метафора Сагаадай. Еще примеры: *ᠰауан ебүген* – Белый старец, *ᠰууан вага* – 1. Название первого месяца по лунному календарю; 2. Новогодний праздник. Примеры, связанные с символическим значением белого цвета, можно найти и в "Сокровенном сказании".

Буддийское значение белого аналогично: *ᠰауан оки* – имя, под которым Будда пребывал в высшей стране Будд, *ᠰауан айкүртеи* – обладатель белого зонта – лицо высшего духовного сана, *ᠰауан лом* – белое (=доброе) учение.

Широкий диапазон значений белый цвет имеет в тюркских языках. В туркменском языке выражение ак суйт берен эне – родная мать, букв. мать, кормившая белым молоком; ак пата бермек – желать счастливого пути, эдуң ак болсун – счастливого пути; в татарском языке фразеологическое сочетание ак р – пожелание хорошего пути; аксакал – почтенный человек, мудрец; ак ке-

ше - образованный; в современном башкирском языке "ак" имеет несколько значений; белый, светлый, седой, чистый, священный, благородный, хороший. См. еще башкирские антропонимы: Акбай, Акбаш, Аксылу, Акъял, Акбикә, Акбулат, Акмәхәмет, Аккужа и др.

2. Игорь... "взвръжесл на бръзь комонь, ч лкочи съ него босымь влькомь..." По мнению В.А. Гордлевского, А.Н. Робинсона, Н.А. Баскакова, босый волк - тюркский тотем: "Автор отклоняет преобладавшую у него до сих пор традицию русского фольклора ("серымь") и вводит характеристику половецкого тотема (босымь)" [12, с. 211-214]. "Босый волк" в псковских говорах фольклоре означает: 1) мифическое существо - пугало детей: "...не плачь, босый волк придет, съись тебя! Не бегай к речке, там тебя босый волк подхвати"; 2) оборотень-волшебник: в сказках волк обращается в принца, и серым волком иногда обертывается молодец; 3) в говорах Брянской области (где происходили события, описанные в "Слова...") "босый волк" употребляется для характеристики быстро бегущего человека - "как босый волк бегать"; 4) применительно к волку - для обозначения цвета шерсти: "...када шерсть тиряит... збросил - стал босый, билазатый, билавый..." По диалектным данным бытование в русских говорах эпитета "босый" не только несомненно, но имеет широко распространение. Я полагаю, что определение "босый" вернее связывать с обозначением цвета. В псковском фольклоре не могло быть заимствования образа как исторически, так и географически. Зачем понадобился бы автору "Слова..." образ "чужих кровей"? Древняя Русь знала собственного волка-волшебника. Культ волка является общевосточным, подтверждением чего служат следующие примеры: "волкоглавый" древнегрузинский царь Рхтанг I (V в.) греческий Лихаон, сербохорватский Вук - Огненный Змей, способный к оборотничеству, осет. *Вух-уг* (волк) - имя царя-оборотня, родоначальника нартов; имена североамериканских индейцев. Волк был тотемом у северных германцев. А.С. Фаминцын предполагает названия славянских народов в (Вильцы, Корутане (?), Сербы (?), Зраны или Варны) связанными с названиями священных животных - волка и зорона.

Таким образом, возможность объяснения мифологического образа волка, если "босый волк" "Слова..." как таковой, обнаруживается на славянской почве. Волк-оборотень - общеславянский миф (на Руси - о полоцком князе Всеславе). С другой стороны

интересно проверить, как части уподобления князей Рюриковичей-волкам. Это вполне могло быть сюжетом для темы Scandoslavica. Возражая против заимствованного мифологического образа волка в рассказе о побеге Игоря из плена, в то же время не отрицая "присутствие" в памятнике восточного (тюркско-монгольского) волка-тотема. О волке-тотеме много говорит "Закровенное сказание", где неоднократно упоминается монгольский род чонос; среди калмыков до сих пор существуют роды - чофы (чино). Калмыки почтительно называли волка тенгрин ноха - небесная собака, а собаку - тенгрин твайн, или просто твэйн. Голова волка изображалась на знамени монголов. По преданию, данный предок Чингисхана и легендарный предок турков Огуз рождены от волка. Слово, означавшее тотем, часто становилось названием рода, личным именем. Название волка как положительный эпитет употребляется в эпосе монголов и турков. О древнем предке турков и монголов говорили утвердительно И.Н. Березин, Г.Н. Потанин, В.А. Вадмирцов, В.В. Бартольд, М. Фуа, Кёприлю.

Волк-тотем отражен и в "Слове о полку Игореве": "вльщи грозу всрожать", хан Гзак "бъжить сфрмь влькомь", "коли Игорь соколомъ полеть, тогда Влурь влькомь потече..." У тюркских и монгольских народов отмечалось смешение тотемов: ими считались и волк, и собака. С этим связано много примет. Ср. также современные антропонимы: башк. муж. Эткол (эт - собака), Көсөкбай (көсөк - щенок), жен. Этбика, каз. Этбай (Итбай), бур. Нохой, калм. Ноха. Мужские имена турков и монголов часто являлись производными от кличек собак: Воняк - белшейка, Барак - с длинной шерстью, Иит, Иитляр - собака. Слово "собака" выступает как имя половецких князей, Ногай - имя золотоордынского полководца (1299-1300), одного из потомков Чингисхана.

3. Кобяк - историческое имя половецкого хана, широко распространенное тюркское имя, знакомо оно было и на Руси: Иван Кобяк, Московский посол в Казань (летопись, 1511), Кобяк Клементьев сын Динев, поручитель по боярам, Илья Кобяк, подданный Полоцкий [13, с.164]. Фамилия Кобякин была распространена в Рязанской губернии. В "Слове о полку Игореве" это имя употреблено 3 раза: "А поганого Кобяка...", "...и падеся Кобякъ въ градъ Кіевъ...", "...плыку Кобякова..." Этимология антропонима из половецкого слова Кобяк - собака у исследователей не вызывает сомнения; Кобяк - зооантропоним, связанный с тотемизмом. Ду-

гие имена (Кончак, Узак) имеют несколько этимологий. Г. Шевырев некогда заметил: "Имена половецкие, сохранившиеся в наших летописях, могли бы облегчить ориенталистов при исследовании - кто были половцы?" [7, с. 244].

Результаты общих тотемистических представлений монголов и турков нашли отражение в их антропонимике. Антропонимический материал, реликт древних представлений, свидетельствует о широком распространении тотемистического культа собаки. Зарожденные имен - сложный процесс, определяемый многими факторами, среди которых как широкое явление тотемизма, так и индивидуальные мотивы наречения. При разборе собственных имен, особенно древних, необходим тщательный анализ.

Относительно "Слова о полку Игореве" можно говорить не только о восточных лексических заимствованиях, но и о влиянии восточного фольклора, что свидетельствует о хорошем знании автором мира представлений, сказочных и эпических образов степняков.

В свое время мною подробно разбирались монголизмы "Слова...": хоругвь, шельбиры, каган, Боян. Каждому из указанных слов можно дать этнографический анализ. В сочетании: "была хоругвь" подробно рассматривалось также значение определения. Кроме того, к азиатским семантическим заимствованиям Г.Д. Санжеев, В.А. Гордлевский относили и красный цвет знамени (чръчень стягъ): "Подбор цветов (знамен в "Слове..." - О.Д.) наводит на мысль об Азии: монголы в XIII в. шли с красными стягами" [6, с. 327]. П.М. Мелисранский и Ф.Е. Корш связывали этимологию этнонима шельбиры с калмыцким словом шилфур - арапник, бич. Термин шельбиры характеризует основную хозяйственную деятельность монголов и турков, для скотоводов-кочевников шельбир являлся вещь первой необходимости. Мною объяснение этимологии слова дается без учета сакрального значения предмета - плети. "Монгольские плети" ждут этнографического исследования во всех формах своего существования: и как материального предмета, и в символическом. Выясняется, что кузькина мать - это плетка, причем в свадебном обряде. С фразеологизмом надо еще разбираться, а то, что плеть участвует в калмыцком свадебном обряде - это точно. "Хан" в монгольских языках - эпитет в названии легендарной птицы баснословных размеров - Хан Гаруди. В сказках тюркских народов кән кәрәдә - птица счастья, орел, фе-

някс. В мифологии монголов и турков владыка подземного царства, повелитель ада - Эрлг хан (erlig qan). Баян (Боян), Буян - варианты одного слова, все они зафиксированы в древнем монгольском эпосе в имени вещего певца Дубун-Бајана (Дубун-Бојан, Дубун-Бујан).

Источники и литература

1. Слово о полку Игоревѣ. Игоря сына Святъслава, внука Ольгова // Словарь-справочник "Слова о полку Игореве". - М.; Л., 1966. - Вып. I. - С. 15-25.
2. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. / Пер. С.А. Козина. - М.; Л., 1941. - Т. I.
3. Баскаков Н.А. К этимологии половецких собственных имен в "Слове о полку Игореве" // Проблемы истории и диалектологии славянских языков. - М., 1971. - С. 38-45.
4. Баскаков Н.А. Тюркская лексика в "Слове о полку Игореве". - М., 1965.
5. Викторова Л.Л. Монголы. - М., 1980.
6. Гордлевский В.А. Что такое "босый волк?" // Изв. Отд. литературы и языка АН СССР. - М., 1947. - Т. 6. - Вып. 4.
7. Дубенский Д. Слово о полку Игореве. - М., 1844.
8. Дуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. - М., 1968.
9. Иванов В.В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. Отд. литературы и языка АН СССР. - М., 1975. - Т. 34. - № 5.
10. Козырев В.А. Словарный состав "Слова о полку Игореве" и лексика современных русских народных говоров // Тр. Отд. древнерусской литературы Ин-та русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. - Л., 1976. - Т. 31. - С. 93-103.
11. Дихачев Д.С. Монументально-исторический стиль древнеславянских литератур // Славянские литературы: Докл. сов. делегации на VIII Междунар. съезде славистов. - М., 1978.
12. Робинсон А.Н. О закономерностях развития восточнославянского и европейского эпоса в раннефеодальный период // Славянские литературы: Докл. сов. делегации на VII Междунар. съезде славистов. - М., 1973.

13. Тупиков Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. - СПб., 1903.

14. Фаминцын А.С. Божества древних славян. - СПб., 1864.

15. Чернышев В.И. Темные слова в русском языке // Избранные труды. - М., 1970. - Т. 1.

ШУНЬЯ И АНТАРА-БХАВА (БАРДО)

В буддийской литературе термин шунья (śūnya) - "пустота"; "отсутствие"; "ничто" встречается уже в ранних источниках. Он входит в устойчивое сочетание "три двери освобождения" (trivikṣāmaṅkha) наряду с анимиттой (animitta) - "незнакомостью" и апранихитой (apraṇihita) - "непривязанностью" [17, с. 358]. Авторы древних текстов имели в виду прежде всего определенное психическое состояние - состояние сознания совершенствующегося. Но поскольку основная идея абхидхармического буддизма заключается в том, что нет психического состояния вообще, сознания вообще, а есть ряд последовательно возникающих мгновенных "вспышек" - проявлений психических элементов-дхарм, каждая из которых является носителем одного и только одного-единственного своего признака (sva-lakṣaṇa), и в этом случае она и обладает собственной природой (svabhāva), то и незнакомость не может быть незнакомостью вообще, как и непривязанность - непривязанностью вообще. Когда в текстах по Абхидхарме говорится о незнакомости, т.е. об отсутствии (шунья) знака, то это означает, что нет в данный момент, в настоящем, проявления того признака (lakṣaṇa), который присутствовал в предыдущий момент, в прошлом. Ведь нет смысла говорить об отсутствии того, чего никогда не было, нет и не будет.

Таким образом, с точки зрения абхидхармистов, отсутствие знака, т.е. какой-то определенной дхармы, также является дхармой - "незнакомостью", которая "несет" отсутствие этого знака, т.е. шунью. В этом смысле пустота (шунья) имеет, как это ни парадоксально, качественную определенность. Она имеет качественную определенность еще и в том смысле, что отсутствие проявления одних дхарм ведет к проявлению других. Пустота, следова-

тельно, может рассматриваться как причина их возникновения. Пустота всех дхарм является причиной нирваны и, фактически, самой нирваной. Но последнее - проявленная реальность лишь в состоянии Будды. У всех остальных совершенствующихся всегда присутствует проявление какого-то количества обусловленных (*vaiśa-kṛita*) дхарм и какое-то количество дхарм уже не проявляется, т.е. их *vābhāva* суть шунья. Такие "пустые" дхармы так же классифицировались, как и остальные. В "Паттисамхитамагга" перечисляются, например, 25 видов шуньи [14, с. 171-184]. Почему же именно 25, не больше и не меньше? Ведь теоретически можно говорить о пустоте всех дхарм, составляющих полный список той или иной абхидхармической школы.

Ответ на этот вопрос заключается в том, что количество возможных видов пустоты определялось не теоретически, а в процессе медитации, и устанавливалось прежде всего как эмпирический факт. В процессе сосредоточения сознания на каком-то одном определенном объекте целый ряд психических и психофизических состояний (например, проявление эмоций, каких-то потребностей) может заметно ослабевать или совсем прекращаться. Забывается, это зависит от способности к сосредоточению и интроспекции, свойств самого объекта медитации, а также метода и техники, используемых практикующим. Не только древние абхидхармисты постигали природу пустоты в результате йогической практики¹, но, как отмечает В.И. Рудой, ссылаясь на "Мадхьяма-кавритти" Чандракирти, и "в системе праджняпарамиты *vābhāva* есть *śūnya* (пустота) не как умозрительная концепция, а как результат йогического сосредоточения на "причинно-зависимом возникновении" (*pratītyasamutpāda*)" [2, с. 127].

Теория "причинно-зависимого возникновения" (*pratītyasamutpāda*) представляла собой второй, дополняющий "атомарный" дхармический, уровень психологического анализа в Абхидхарме. Сами по себе дхармы, составляющие 5 скандх, рождаются и исчезают в течение бесконечно малого промежутка времени - кшаны (*kaṣaṇa*). На дхармическом уровне можно рассмотреть механизмы смены одних психических состояний другими, но он не позволяет вскрыть закономерную связь длительных поведенческих программ личности, в которых обнаруживается целостность человеческого поведения.

В отличие от "атомарного" дхармического, *pratītyasamutpāda* предста- ляла собой "молекулярный" уровень психологического

анализа и являлась схематическим отображением причинно-следственной связи между важнейшими, с точки зрения буддистов, психическими состояниями и процессами². Формула пратитьясамутпады содержит 12 бхаванг (bhavāṅga), или нидан (nidāna), каждая из которых является причиной для последующей. Начальное звено этой цепи — "омащенность" или "неведение" (avidyā). Следующие бхаванги (ниданы) соответственно: "содеянное" (saṃskāra), "сознание" (vijñāna), "чувственные и нечувственные элементы" (nāma-rūpa), "двенадцать органов чувств" (ṣaḍ-āyātana), "соприкосновение" (sparśa), "чувства" (vedanā), "желание" (trṣṭā), "привязанность" (upādāna), "становление" (bhava), "рождение" (jati), "старость и смерть" (jarā-maraṇa).

Бхаванги пратитьясамутпады представляют не только самые существенные моменты и этапы жизни настоящей, но также и то, что возникнет в ее результате в будущем, и то, что предшествовало ей в прошлом. К предшествующей жизни относятся "неведение" и "содеянное". В результате настоящей жизни создаются условия для нового рождения, за которым закономерно следуют старость и смерть. "Рождение" и "старость и смерть" в пратитьясамутпаде представляют будущее, следующую жизнь. Для того чтобы избавиться от наиболее тягостного в жизни человека, с чем ему руднее всего смириться, а таким, без сомнения, являются старость и смерть, необходимо устранить непосредственную причину, т.е., по пратитьясамутпаде, — "рождение". Но это возможно только если устранить "становление" и т.д., вплоть до "неведения". "Неведение" же не имеет причины, оно безначально.

Формула пратитьясамутпады, располагая отдельные психические проявления в причинной последовательности, определяла и последовательность медитативных размышлений над сущностью каждого из них, в процессе которых они "прояснялись", "очищались", "освобождались" от своего содержания, т.е. становились "пустыми", по "пустота" в качестве актуального отсутствия психического проявления (бхаванги) может быть относительной в том смысле, что еще не устранена порождающая причина, т.е. предшествующее звено пратитьясамутпады. Например, прекращение привязанности к чему-либо, достигнутое в результате практики, не означает еще, что эта привязанность не может возникнуть вновь, если не будет устранена ее причина — желание само по себе (тришн). А оно радикально устранимо только в случае отсутствия

"чувств" (ведана) как таковых. Таким образом, "пустота" отдельной бхаванги означает не только отсутствие ее проявления, е "пустоту", но и отсутствие проявлений всех последующих бхаванг (нидан), для которых она является первоначальной причиной. Объем "содержания" шуньи, тем самым, у каждой бхаванги не одинаков - он возрастает по мере движения от конечной бхаванги первой, т.е. к "неведению", как возрастает и потенциальная сила шуньи. "Шунья" неведения обладает соответственно максимальной потенцией.

Смысл пустоты как потенции, порождающей причины, содержится уже в самой этимологии санскритского слова śūnya. Пармашири де Силва полагает, что śūnya происходит от śūna - причастия страдательного залога прошедшего времени от корня śvi/śva - разбухать, увеличиваться в объеме [24, с. 121]. Но śūna/śūna причастие того же залога и того же времени и от другого корня - śū (производить, рождать, порождать) - в значении "рожденный", "произведенный", а также - "расцветший", "пустившийся". Другие значения śūna (существительного) - "сын", "цветок", "бутоны"; śūna означает также "недостаток", "захватку".

Представление о семантическом поле термина śūnya можно существенно расширить, если принять во внимание значения однокоренных слов. От корня śū происходят: śūtu (беременность), śūti (рождение, роды; выдавливание [сока сомы]), śūtra (нить; изречение; Сутра), śūta (сома, стекающий с пресса; Солнце), śūti (жертвователю; господин; властитель; мудрец; учитель; наставник), Śūrya (Солнце, ном. р. - бог солнца), Savitar (бог солнца, персонафицирующий способность солнца порождать жизнь). Близки к корню śū корни: śūa (приводить в порядок; управлять; руководить; выжимать [сому]; убивать; разрушать), śuc (пылать; гореть; сиять; страдать; скорбеть, также - пламя; мучение; печаль; зной, пекло), śudh (очищаться; сохнуть, высохнуть), śudh (очищаться; проясняться), śubh (сиять; сверкать), śua (высушивать; огорчать), а также производные от них śukra (ясный, светлый; пылающий; чистый, огонь; ном. р. эпитет Агни, свет; вода; сок; сперма), śuśra - имя демона засухи Шуньи. Отметим, что среди значений śūnya и śūnyatā кроме "пустоты" и "ничто" есть также "необитаемость", "пустыня" и, возможно, исторически они были бы

нее ранними. Логично предположить, что абстрактным понятиям "пустота" и "ничто" должны были предшествовать конкретные образы лишенной всякой растительности, не пригодной для обитания людей местности, т.е. пустыни.

Пустыня является местом, где зарождаются несущие засуху, голод и смерть суховеи. Но пустыня не безжизненна — там обитают существа, обладающие способностью существовать за той гранью, которая для людей и всего остального живого означает смерть и, следовательно, свободно преодолевать эту грань в любом направлении. Поэтому они должны владеть секретом бессмертия или, что практически равносильно, наивысшей совершенной мудростью, всеведением. Такими качествами наделялись змеи в мифологиях всех народов³. Пустыня — это также место, где безраздельно царит солнце. Связь между словами, обозначающими "солнце", "солнечный свет, блеск", "дневной свет", "белизну", и понятием "пустоты" обнаруживается в различных языках. Например, тибетское *stho-ba* (солнце) — калька с санскритского *vahasra-kata* (тысячелучистый — эпитет солнца), где *stho* означает "тысячу", может быть понято и как "сияющая пустота", если использовать другое значение *stho* — "пустота". Древнекитайское *tai su* (Большая чистота, Высшая простота) означает также "Белику пустоту", которая ассоциируется с "беспримесностью" и "белизной". Отметим также близость хетских *šiuwa* (бор), *šiuatt* (день) санскритским *śvit* (стать белым), *śveta* (белый; светлый; блестящий), *śiva* (благо: счастье).

Таким образом, шунья (пустота) — это одновременно и "отсутствующее", и "возникшее", "возникновение" и "невозникновение", "порождающее" и "рождение", "недостаток чего-либо" и "разбухание, увеличение в объеме". Она связана со "светом", "сиянием", "Солнцем", "богом", "благом", "счастьем", "чистотой", "очищением", "жертвованием", "господством", "судом", "управлением", "мудростью", "огнем", "эноем", "пустыней", "высыханием", "выжиманием", "разрушением", "убийством", "мучением", "страданием", "печалью", "водой", "спермой", "беременностью", "родами", "цветением".

Диалектика этой древней идеологемы, обнаруживаемая в языке, явственно прослеживается в мифологии и восходит, на наш взгляд, к древним представлениям о "Пропустоте", первоначальном Хаосе, существовавшем до всякого Бытия. В этой связи можно ука-

зять на древнеегипетского бога Шу (пустота; свет), входящего в гелиопольскую энеаду - девятку изначальных богов, который разделил небо и землю, появившихся от его брака с богиней Тефнут. В мифе о Тефнут ее брак с Шу предвещает весенний расцвет природы. Шу, согласно "Книге мертвых", является судьей над умершими. Мироустроительными функциями наделяется "Сияющая пустота" - богиня Аруру из эпоса о Гильгамеше. Древнекитайские космогонические представления, зафиксированные в "Хуайнань-цзы", содержат несколько уровней Пропустоты: "...Было доначала предначала начала. Небо затаило свой гармонический [эфир], и он еще не опустился. Земля хранила [свой] эфир, и он еще не поднялся. Пустота, небытие, тишина, безмолвие..." [1, с. 47]. Помимо такой пустоты-небытия (сюй у), существовало еще более высокое и тонкое абсолютное небытие, недоступное образам и невыразимое: "...Было доначала предначала бытия и небытия. Небо и земля еще не разделились. Инь и ян еще не отделились. Четыре сезона еще не расчленились. Тьма вещей еще не родилась. Оно ровное и покойно, как морская пучина. Оно чисто и прозрачно, как безмолвие. Не видно его очертаний. Свет решил вступить в это небытие и отступил, растерявшись. И сказал: "Я могу быть и не быть, но не могу абсолютно не быть. Когда оно становится абсолютным небытием, то достигает такой тонкости, что ему невозможно следовать!" [Там же]. В древнеиндийской мифологии содержится система отношений, которая практически совпадает с приводимой ранее этимологической структурой. В кратком изложении она сводится к следующим пунктам.

1. Сурья и Савитар, солярные боги ведийского пантеона (иногда обозначают одно и то же божество), в гимнах Ригведы теснее всех других богов связаны с Адитьями (т.е. с богами, матерью которых была Адити). Сурья иногда также причисляется к Адитьям [8, X, 88; 1, 50].

2. Адити - (несвязанность; бесконечность) в Ригведе упоминается главным образом как богиня-прародительница, мать Адитьев, установивших и поддерживающих божественный вселенский порядок - *rita*⁴. Адити противопоставлена богиня Дити (связанность; конечное состояние).

3. Состояние смерти в Ригведе описывается как пребывание в лоне (*urásthā*) Богини Небытия (*Nirṛti*). Причем это пребывание допускает возможность возвращения к прежней жизни⁵, а

также возрождение к новой. Небытие, таким образом, оказывается паузой между двумя жизненными циклами. Как явствует из самого имени богини Ниррити (Nir-ṛti), она представляет состояние вселенной, отличное от Rta⁶. "Крепко спящий в лоне Богини Небытия" сравнивается в Ригведе с "солнцем (sūrya), покоящемся во мраке" [3, i, 117, 5].

Материал, содержащийся в гимнах Ригведы, позволяет установить следующий ряд оппозиций, связанных с такими персонажами, как Адити, Сурья, Савитар, Ниррити:

Aditi	- Diti
Aditi	- Sūrya, Savitar
Nirṛti [↑]	- Sūrya
Nirṛti	- Rta
неупорядоченное	- упорядоченное
неведийское	- ведийское
несвязность	- связность
бесконечность	- конечность
порождающее	- порожденное
женское	- мужское
материнское	- сыновье
мрак	- свет
не-сущее	- сущее
небытие	- бытие

Встречающиеся инверсии: "Из Адити возник Дакша, из Дакши - Адити" [3, X, 72], с одной стороны, во многом, являются следствием влияния более поздних космогонических представлений, с другой - в какой-то степени отражают диалектику такого сложного понятия, как "Первоначало". Анализ космогонии Ригведы показывает, что в ней, как и в древних китайских текстах, это Первоначало мыслилось в двух ипостасях: как светлое, структурированное, и как темное, неструктурированное, бесконечное. Последнее ассоциируется с пустотой, и именно на пустоту как на исходный порождающий принцип прямо указывается в известном гимне Ригведы о сотворении мира, "гимне Насадии" [X, 129]: "не было не-судега, и не было судега тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была - глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) "

ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно. Не было ничего другого, кроме него. Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина — все это. То жизнедеятельное, что было заключено в п у с т о т у [разрядка наша. — С.Л.] — оно Одно было порождено силой жара. Вначале на него нашло желание. Это было первым семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в (своем) сердце" [6, с. 203].

Ведийские тексты и тексты Упанишад дают основание сделать вывод о том, что представление о происхождении сущего из не-сущего сформировалось у древних индийцев раньше, чем возобладала взгляды о сущем как первопричине. Какое-то время (и притом достаточно длительное) обе точки зрения сосуществовали как равновозможные, но затем, постепенно, идеи о сущем как первоначале были персонифицированы в образе Бога-творца и стали ортодоксальными в индийской философской традиции, берущей свое начало от Вед⁸.

Чхандогья упанишада содержит диалог Уддалаки и Шветакету, в котором как раз отражается эта смена тенденций в космологических представлениях древних индийцев. Излагая своему сыну теорию происхождения мира, Уддалака утверждает, что вначале было лишь сущее. Но он вынужден также упомянуть и более древнюю, а, следовательно, более авторитетную точку зрения, согласно которой "вначале было не-сущее", из которого "возникло сущее". Эта точка зрения вызывает у него недоумение и несогласие: "Каким образом из не-сущего возникло сущее? Только сущее, луноликий, было вначале..."⁹

Позиция, защищаемая в Чхандогье Уддалакой, лучше согласовывалась с концепцией Ишвары-творца и со всей системой традиционных ведийских культов, в то время как гимн пасадии, раскрывая простор для философских размышлений и сомнений, создавал угрозу консервативной жреческой традиции. По этой причине "линия пасадии" была постепенно вытеснена на периферию ведийской традиции, хотя отдельные ее проявления встречаются в различных концепциях ортодоксальных и неортодоксальных индийских философских школ. Так, например, в Упанишадах встречаются определения Брахмана в качестве "шунья" и "абхави"¹⁰. В Махабхарате шунья — одно из имен Вишну [11, 149, 92]. Йогасвародом описывает Брахмана, чьей природой является реальность, муд-

рость и радость, как шунья: "śūnyam tu saścidānandam niḥśabda-
brāh্মaṣabbhitam" [20, с. 509]. В "Адигрантхе" Гурю Нанак под
шуньей подразумевается первоначальная субстанция [9, ш. 1035].
В "Сунесаре" Бахтавара шунья также представляет собой некото-
рое всеобщее начало, легко отождествляемое с первоначальной
пустотой гилна Насади из "Ригведы" [1, с. 86-89]. Сравнение
круга мифологических представлений и отношений гимнов "Ригве-
ды" и поэмы Бахтавара "Сунесар", содержащей одну из наиболее
поздних концепций шуньи в индийской литературе, обнаруживает
явное типологическое и генетическое сходство. В "Сунесаре"
сунья (шунья) отождествляется с "Брахмой", "майей", "вселенной"
(brahmāṇḍā), "землей", "небом" (akāśa), "солнцем (sūra),
"луной", "богом", "жертвователем", "жертвоприношением" (rūjā),
"формой" (gūra), "матерью", "отцом", "мужем", "женой", "рад-
кой", "всем миром", "истиной". Сунье приписывается такое каче-
ство, как "мудрость". О сунье говорится, что она создала все
многообразие мира" [1, с. 86-107].

Очевидно, что целый ряд атрибутов суньи и оппозиций, об-
наруживаемых в "Сунесаре" и связанных с представлениями о пус-
тоте как порождающем начале, буквально совпадает с аналогичным
набором, содержащимся в космогонических гимнах "Ригведы". Вме-
сте с тем поэма Бахтавара сохраняет и свои "аннигилирующие"
функции. В тексте поэмы можно встретить немало мест, где сунья
обозначает не только отсутствие того, что разрушилось, исчез-
ло, умерло, но и ту область, где все это исчезает, куда уходит:
"В ней [сунье. - С.Д.] является этот мир, в ней же он уничтожа-
ется, ... все повсюду погибло, и только сунья оставалась суньей,
...кому выпала доля родиться, тому предстоит и уйти, потому
что весь мир есть сунья - в конце никаких мучений нет" [Там
же, с. 89-91].

Эсхатологические представления "Сунесара" в значительной
степени перекликаются с той картиной конца мира, которая опи-
сана в "Абхидхармакоше" Ласубандху: "Мир Брахмы разрушится пос-
ле исчезновения в нем живых существ вследствие полного истоще-
ния "содеянного" ими, в пустоте. После этого возникнут семь
солнц, от которых возгорится пламя до самой Сумеру, сжигая в
огненном вихре все до "Неизмеримого" дворца Брахмы" [12, ш.
1565, 1-2]. "В течение промежутка времени, равного одной каль-
пе, мир разрушается, а в девятнадцати [кальпах] он пребывает

в пустоте" [Там же, 1576, 47. Этот образ спорающего в огне мира вызывает ассоциации с Рагнарёк - гибелью богов и всего мира в скандинавской мифологии, приходящей из Муспелля. "Прежде раньше была страна на юге, имя ей Муспелль. Это светлая и жаркая страна, все в ней горит и пылает. И нет туда доступа тем, кто там не живет и не ведет оттуда свой род. Суртом называют того, кто сидит на краю Муспелля и его защищает. В руке у него пылающий меч, и, когда настанет конец мира, он пойдет войною на богов и всех их победит и сожжет в пламени весь мир" [7, с. 15-16]. Возможно, что имя "Сурт" происходит от корня "сус" (пылать, гореть; сиять; страдать; скорбеть; пламя; мучение; зной, пекло), так же как и имя змея-пожирателя, демона Шушы из "Ригведы". Можно также предположить, что Муспелль - это Мухапатала (или Pātālikhaṇḍ - букв. Жерло Бездны), населенная нагами (змееподобными существами), область подземного (подводного) мира древнеиндийской мифологии. Примечательно, что Муспелль рассматривается в "Старшей" и "Младшей Эдде" как одна из форм праначала [7, с. 122], а в немецких раннесредневековых источниках это слово означает "страшный суд".

Сближение представлений о "страшном суде", "мучениях в конце" (см. "Сунесар") с образами первоначала и идеей "пустоты" явление не единичное, и, по-видимому, не случайное. Например, в таком памятнике народного буддизма, как "История Чойджид-дагини", написанном в XVI в. в Тибете, такое сближение прослеживается явным образом. Сама повесть написана в популярном в средневековье жанре "хождения в ад". И здесь мы встречаем такой интересный текст, который произносит над телом умершей Чойджид великий отшельник Тугдже-Ринчин, совершая посмертный обряд: "Несчастливая! Несчастливая! - повторял он. - Я велю ее душе всецело пребывать в состоянии нежной пустоты..." [5, с. 192]. "Нежная" или "тонкая" (sūkṣmatā, тиб. phra-ba) пустота - это пустота индивидуального "Я", "атмана", т.е. "души", в отличие от "грубой" (audārika; тиб. rags-ra, rtsin-ba) пустоты, т.е. пустоты дхарм [23, с. 45].

Парадоксальность ситуации здесь заключается в том, что философский термин sūkṣmatā rūpaṭā, подразумевающий отказ от какого-либо существования индивидуального "Я", "души", интерпретируется как пребывающее состояние души, точнее, как одна из форм пребывания души. Отметим, что это не единственный слу-

чай использования праджняпарамитской терминологии в сочинениях жанра "путешествия в загробный мир". Так, в тибетском "Комментарии о пользе "Алмазной сутры" содержалось 5 рассказов о "видениях ада". Монгольская версия "Комментария" была дополнена еще двумя такими историями [5, с. 192]. По-видимому, "запредельность" Праджняпарамиты воспринималась народным сознанием как "запредельность" посвсторонней жизни, а чтение праджняпарамитских текстов как магический обряд, способствующий достижению более счастливого загробного существования. Возможность такого истолкования облегчалась тем, что в буддизме существовала техника достижения освобождения из так называемого "промежуточного состояния" *antarā-bhava* (тиб. *bar do*), т.е. состояния после смерти и перед новым рождением. Часть ранних буддийских школ, таких как Цурвацаила, Самматия, Сарвастивада, Ватсипутрия, Поздняя Махисасака, признавала существование такого состояния. Другие - Тхеравада, Вибхаджьявада, Махасангхика, Ранняя Махамасака и ее ответвление Дхармагуптака - отвергали [22, с. 283].

Согласно взглядам тех, кто принимал существование "промежуточного состояния", оно включало в себя первые две бхаванги: "неведение" (*avidyā*) и "содеянное" (*saṃskāra*). Потенциальная сила этих двух первых бхаванг пратитьясамутпады наивысшая, как в смысле их влияния на дальнейшее развертывание бытия, понимаемого как "страдание" (претерпевание), так и в смысле прекращения этого страдания путем остановки воздействия этих бхаванг. Неудивительно, что именно эти этапы взаимозависимого возникновения (пратитьясамутпады) привлекали такое внимание и считались наиболее подходящими для концентрации на них всего внимания практикующего. По этой же причине в то время, когда человек находился, по представлениям буддистов, в таком "промежуточном состоянии" (а в нем он, по поверью, мог находиться от семи до сорока девяти дней) с помощью специальных обрядов и ритуалов возможно было направить его в Нирвану. Кроме того, знающий человек, владеющий определенной техникой, сам может входить в "промежуточное состояние" и достигать в нем "паринирваны". Такие люди назывались *antarā-parinirvāyin* [12, с. 1176, 3-4]. "Неведение" в этом контексте вовсе не "невежество", не противоположность мудрости, знанию, а прежде всего особое психофизическое состояние, равносильное "последнему вос-

приятию (sagama-vijñāna), в отличие от "первого восприятия" — (prathamā-vijñāna) [25, с. 230], или просто vijñāna, т.е. третьей бхаванге в пратитьясамутпаде, которая и считается первым моментом настоящей жизни. Поскольку это "последнее восприятие" наступает после двенадцатой бхаванги, т.е. "смерти", за пределами жизни, и говорят о "бездеятельной, безжизненной, предельной пустоте" [6, с. 368]. Это как раз и есть пустота antarā-bhava.

Против тезиса о существовании "промежуточного состояния" принципиально выступал Нагарджуна. В "Пратитьясамутпадахридаявьякарана" и "Мадхьямака-кариках" он использует образ светильника, зажигаемого от другого горящего светильника. Так же как в этом случае нельзя говорить, что существуют два разных пламени, но, на самом деле, остается только одно — то же пламя, так нельзя провести различия между дхармами одного потока (сантаны) в предыдущем и последующем рождении [10, с. 587]. Следовательно, заключает Нагарджуна, никакого "промежуточного состояния" не существует. Точно также не существует, считает он, никакого "промежутка" (antarā) между нирваной и сансарой [13, XXVI, 20]. Существование промежутка означало бы существование границ, позволяющих говорить о существовании отдельных сущностей, что как раз и неприемлемо для Нагарджуны.

По-видимому, дискуссия о сущности первых двух бхаванг пратитьясамутпады приобрела в его время очень существенное значение как в практическом (психотехника "бардо"), так и теоретическом плане. Возможно, именно она послужила поводом к философскому переосмыслению Нагарджуной пратитьясамутпады уже не как простой последовательности этапов существования, но и как всеобщего принципа взаимообусловленного возникновения, который логически приводит к понятию "шуньяты" как предельно широкого и всеобъемлющего, т.е. категории. Вот каков ход его рассуждений в "Шуньята-саптати", трактате, посвященном обоснованию принципа шуньяты: "Без единиц не существует множества, без множества невозможно единое. Все, что возникает как причинно-обусловленное, — неопределенно [7]. двенадцать причинно-обусловленно возникающих членов [бхаванг], результат которых в осознании, — не рождены. Они не возможны ни в одном уме, ни во многих [8]. Постоянства — нет, непостоянства — нет, "не-я" — нет, "я" — нет, нечистоты — нет, чистоты — нет. По этой причи-

не неправильные концепции не существуют [9]. Без этого неведение, основывающееся на неправильных концепциях, - невозможно. Без этого неведения санскары ("содеянное") не возникают. Это же справедливо и по отношению к оставшимся причинно-обусловленным элементам (бхавангам) [10]. Неведение не бывает без санскар, и без него санскары не возникают. Обуставлявая друг друга, они не определены в своей собственной сущности [11]. Как может то, что неопределенно само по себе, в своей собственной сущности, породить что-то другое? Условия, обусловленные чем-то иным, не могут создавать другое [12] [16, л. 27а-30б].

По той причине, что все взаимообусловленно, считает Нагарджуна, ничто не может существовать как отдельная независимая сущность, тем более, быть причиной возникновения чего-либо. Ничто не возникает и не исчезает, потому что "пусто". Или - все "пусто", потому что, в сущности, не возникает и не исчезает. "Пустота", став категорией, "поглощает" другую категорию - "причинность".

Таким образом, осознание сущности "пустоты" имеет длительную историю: от мифологического Хаоса, женского порождающего Первоначала (в тибетском тантризме символом пустоты является колокольчик - *dril bu* - дильбу, он же, кстати, символизирует и праджну)¹¹, к фиксированному моменту психотехнической практики и от него - к философской категории (причем такой, которая "сняла" всякое возникновение). Но в текстах и, в частности в текстах Праджняпарамиты и Ваджралы, все эти генетически гетерохронные аспекты шуньи существовали синхронно как объект, процесс и результат религиозной практики.

Теоретические достижения буддизма, глубоко разработавшего концепцию шуньи, бесспорны, они по справедливости вошли в золотой фонд мировой философской мысли. Но особенность созданной им концепции такова, что будучи предельно обобщенным понятием, "шунья", тем не менее, не является новой независимой категорией" [18, с. 18]. Как отмечает Б.Д. Дандарон: "... "ничто" (шунья) не утверждается как факт, "отличный от" мгновенного события... [Она] есть природа самой умопостигаемой реальности. Умопостигаемая реальность является неизменной. Изменяется только то, что определимо, и оно заключено в некоем неизменном, которое является "шуньей". Она служит фоном, на котором все выделяется в своей изменяемости" [18, с. 18-19]. Таким об-

разом, шунья оказывается такой категорией, в которой растворяется собственная категориальность.

Примечания

¹ См., например, "Милинда-паньха": "...занимающемуся Йогой Йогу следует уклоняться от бесполезных споров: о вечности, о гибели, о том, одно ли и то же душа и тело, или тело - одно, а душа - другое, о том, что превосходно - то или иное, о том, что против судьбы не пойдешь, о том, человек ли совершает деяние, о том, есть ли прок в монашеской жизни, о том, что когда живое существо гибнет, то рождается уже другое существо, о том, вечны ли слагаемые (сансары. - С.Л.), о том, верно ли, что тот, кто действует, тот и испытывает последствия деяний, или же действует один, а испытывает последствия деяний другой, о всяких взглядах на плоды деяний и воззрениях на плоды действий и тому подобного - и следует взять себе понимание природы слагаемых, высшую пустоту, б е з д е я т е л ь н у ю и б е з ж и з н е н н у ю , п р е д е л ь н у ю п у с т о т у (разрядка наша. - С.Л.)" [б, с. 367-368].

² А.В. Парибок полагает, что пратитьясамутпада считается в буддизме "универсальным выражением любых психофизиологических процессов". "Объяснить эту формулу пока невозможно, - считает он, - ибо ни один из исследователей ее поистине не понял" [Там же, с. 390].

³ Здесь можно вспомнить змея из эпоса о Гильгамеше, похитившую цветок вечной жизни (или вечной юности), библейского змия, драконов древнего Китая, древнеиндийских Нагов, от которых люди получили Праджняпарамиту, т.е. учение о шунье.

⁴ В первом веке богов из не-сущего возникло сущее. .
Затем возникло пространство мира, оно [возникло]
из прародительницы.

Земля возникла из прародительницы.

Из земли возникло пространство мира,

из Адити возник Дакша, из Дакши - Адити.

(Ригведа X. 72)

⁵ *śuśrūvāṅsam na nirrtter upāsthe sūryam na
dānā tamasi kṣiyāntam. śubhé rukmaṁ na*

6 "Если ведийская вселенная характеризуется *ṛta*, то для неведийской, неорганизованной вселенной, напротив, характерно наличие *anṛta*" [19, с. 50].

7 Соответствующие фрагменты встречаются в Атхарваведе: "Покоящуюся область не-сущего одни люди знают как высшее, а другие таковым считают сущее, почитая эту область" [X, 7, 21]. "Великими почитаются боги, кои возникли из не-сущего. Один этот член скамбхи (опоры. - С.Л.) люди называли потом не-сущим" [X, 7, 25; 3, с. 38-39]; в Шаталатха-брахмане: "Поистине не-сущим было вначале [все] это..." [VI, 1, 1, 1]; "Поистине вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью. Поэтому мудрецом сказано: "Не было тогда ни не-сущего, ни сущего". Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая" [X, 5, 3, 1-2] [Там же, с. 52, 59]; в Тайттирия-упанишаде: "Не-сущим поистине было это вначале, из него поистине возникло сущее. Оно сделало себе атман. Поэтому называют его хорошо сделанным..." [II, 7, 1] [Там же, с. 215].

8 Характерна в этой связи интерпретация С. Радхакришнаном двух основных философских гимнов "Ригведы" (X, 129 и X, 72), отрицающая наличие в них концепции небытия как Первоначала: "Было бы очевидной ошибкой думать, что согласно рассмотренному гимну (Насади. - С.Л.) первоначально было небытие, из которого произошло бытие... В X.72 сказано: "Существующее произошло от несуществующего". Даже в данном случае это не значит, что бытие возникло из небытия, а только то, что определенное бытие произошло из бытия неопределенного" [20, с. 63-64]. С такой интерпретацией трудно согласиться, тем более, что буквально на этой же странице сам С. Радхакришнан, хотя и в достаточно уклончивой форме, но все же вынужден признать, что в X, 129 и X, 72 постулируется небытие как Первоначало: "Имеются ведийские мыслители, которые постулируют бытие или не бытие (разряда наша. - С.Л.) как первоначало (X, 129, 1, X, 72, 2), поскольку это касается мира опыта, и они, возможно, положили начало позднейшим логическим теориям саткарья-вады - наличия следствия в причине и асаткарья-вады - неналичия следствия в

причине" [Там же, с. 84]. Без сомнения, ведийские мыслители, говоря о бытии или небытии, не делали и не могли бы делать по добным оговоркам: "поскольку это касается мира опыта".

9 *sadeva saumyedanagra āsīdekamevāditiyam /
taddhaika āhūrasadevedanagra āsīdekamevāditiyam
tasmācāsatāḥ sajjāyeta /I/
kutastu khalu saumyaivaṁ syāditi hīvāc
kathamāsataḥ sajjāyeta / sattveva
saumyedanagra āsīdekamevāditiyam /2/*

(Chan. VI. 2. 1-2)

10 Согласно "Махопанишаде", Брахман является "шуньей, или пустотой, тучкой, или тривиальным, абхазой, или несуществующим, абьягой, или непроявленным, адришьей, или невидимым, ачинтьей, или непостижимым, и ниргуньей, или лишенным качеств" [20, с. 569].

11 Е.А. Торчинов отмечает присутствие этого аспекта шуньята в произведениях китайского буддизма, но связывает это с даосским влиянием. "Буддийский мыслитель Дао-ань (312-385), - пишет он, - рассматривал шуньята ("пустоту") онтологически - в качестве субстанции сущего и генетически - в качестве порождающего принципа, причем в соответствии с рядом даосских космогоний подчеркивал временной аспект космогонического процесса. Шуньята была для него субститутом даосского "изначального отсутствия" (бэнь у), т.е. некоего потенциального неоформленного бытия, генетически предшествующего миру оформленных вещей (х, вань ю, вань у). Когнитивный же аспект шуньята - праджна (мудрость) характеризуется им: при помощи даосского термина "сокровенное женское", "сокровенная самка" (сянь пинь)" [21, с. 49].

Источники и литература

1. Балливар. Сунесар. - М., 1976.
2. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый / Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.М. Рудого. - М., 1990.
3. Древнеиндийская философия. Начальный период. - М., 1972.

4. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. - М., 1990.
5. Устория Чойджид-дагини / Шаксимиле рукописи, транслит. текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А.Г. Сазкина. - М., 1990.
6. Милиндапаньха (Вопросы Милинды) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. - М., 1989.
7. Младшая Эдда. - М., 1970.
8. Ригведа (избранные гимны). - М., 1972.
9. Īdigranth, III, 1035.
10. Chāndogya Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkara Ācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. by E. Röer. - Calcutta, 1850.
11. Mahābhārata, Anuśāsanaparva. - Poona, 1933-1966.
12. Mñon-pr mdzod (Abhidharmakośa), xil.
13. Mūlamādhyaṃakakārikās de Nāgārjuna avec le Prasannapāda Commentaire de Candrāvīrti. - St.-Petersbourg, 1903-1913.
14. Patisambhita Magga. - Pali Text Society. - Vol. 2. Sunnapatha. - L., 1907.
15. Pratītyasamutpādahrdaya-vyākaraṇa. Bstan-'gyur, Mdo-'gre1. XVI (PTT. Vol. 103, p. 271-274), xil.
16. Śunyatāsaptati. Bstan-'gyur, Tsa, xil.
17. Visuddhimagga. Ed. by Rhis Davids. - L., 1921. - Vol. 2.
18. дандарон Б.Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма. - Улан-Удэ, 1992.
19. Огибевин В.Л. Структура мифологических текстов Ригведы. - М., 1968.
20. Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1956.
21. Торчинов Е.А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. - 1986. - № 2.
22. Bureau A. Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule. - Saigon, 1955.
23. Guenther H.V. Treasures on the Tibetan Middle Way. - Leiden, 1969.
24. Padmasiri de Silva. An Introduction to Buddhist Psychology. - New-York, 1979.
25. Wayman A. The Intermediate-state dispute in Buddhism// Buddhist Studies in Honour of I.B.Horner. - Dordrecht, Holland, 1974.

СООТНОШЕНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

Сущность традиции состоит в отражении общественных отношений, сложившихся в течение определенного времени и влияющих на последующее развитие общества. Будучи порождением социальных отношений, традиция включается во внутрiformационное развитие общества как осознанно неосознанный объективный элемент, который в результате своего возникновения превращается в закономерное явление, постоянно сопутствующее эволюции общественного движения. Как явление, традиция одновременно представляет собой процесс, существующий благодаря преемственности. Здесь наблюдается диалектическое взаимодействие преемственности и традиции, заключающееся в системности их функций. Невозможно отделить эти два понятия друг от друга, ибо в основе своей они составляют единое содержание, которое определяется функциональной зависимостью или диалектическим противоречием в своей деятельности. Историческое развитие экономики, культуры и общества в целом приходит в движение в силу отрицания или систематизации явлений, процессов, вещей, нужных или нет в будущем благодаря преемственности и традиции. Не забывая о том, что диалектическое развитие предполагает прерыв непрерывности, преемственность связывает в себе диалектическое единство противоположностей в форме традиций. И так как формационный процесс доказывает закономерность постулатального движения общества, то значение преемственности и традиции в естественно-историческом процессе предполагает не последнюю их роль в системе общественных отношений.

Тем более, что традиции характеризуются непосредственной устойчивостью своих позиций, ибо "рассматривая их (т.е. тради-

ции. - Е.Х.) со стороны социальных функций и воплощения в последних диалектических моментах движения, правомерно сделать вывод, что традиции обеспечивают саму устойчивость изменяющихся, развивающихся отношений между людьми. Это важнейшая общая функция традиций. Без устойчивости не может быть развития (подчеркнуто мной. - Е.Х.) и вообще изменения общественных отношений. Обеспечивая устойчивость, стабилизацию последних, традиция тем самым служит неперемным условием общественного бытия. Перефразируя Аристотеля, можно сказать: "Традиция нечто такое, что обуславливает движение, само пребывая неподвижным" [7, с. 97].

Таким образом, преемственность и традиция диалектически взаимосвязаны и тождественны и позволяют говорить о прогрессивном развитии человеческого общества, о диалектике свободы и необходимости в накоплении всех человеческих знаний о мире, способствующих дальнейшему продвижению человечества вперед. Чем более, что прогресс мировой культуры, а значит и всей цивилизации в условиях развития противоположных начал, возможен только при непосредственном взаимодействии, взаимном обогащении обеих сторон в результате справедливого, "зигзагообразного" развития этих сторон.

Влияние жизни людей на художественную деятельность объясняется тем своеобразием и неповторимостью, которая является "гвоздем" индивидуальности, т.е. в художественном творчестве, одном из основных компонентов художественной культуры, наблюдается проявление оригинальности, присущей только этому, а не другому народу.

В силу того, что каждая художественная культура, как и каждая индивидуальность, формируется в условиях данного образа жизни, где наряду с общими чертами развиваются и особенные, то возникает потребность познать сущность особенного, которое происходит в результате "социализации" личности. Поэтому необходимо отметить психологические традиции, сложившиеся в культурах регионов. Здесь опять-таки проявляется диалектика общего и особенного как пример диалектической взаимосвязи этих культур. Так как историческая преемственность как закономерность мирового процесса способствует раскрытию всех форм традиционной деятельности человека, то в первую очередь в этот процесс включаются психологические особенности, которые имеют

непосредственную связь с социализацией индивида в данном обществе, ибо на самых ранних этапах развития китайской культуры интенсивной культуризации, вносящей момент организации и управления во все явления и процессы, подверглась и психическая деятельность человека, считает Н. Абаев, в результате чего в рамках общего очень сложного и многоаспектного культурного организма сформировалась относительно самостоятельная традиция, которую мы определяем как культуру психической деятельности, или психическую культуру (психокультуру) [1, с. 31].

Нам представляется, что понятие "психическая культура" нельзя отнести к китайской культуре, потому что в условиях развития западной цивилизации также первостепенную роль играла психология культуры данного общества, хотя и не ставшая самостоятельной традицией. А "следовать традиции - это значит овладеть всей историей... и определить в этой истории свое место" [2, с. 37]. Често, которое должно играть не последнюю роль в историческом развитии, независимо, где оно находится и кому принадлежит. Чтобы полностью познать и овладеть традицией, необходимо внутренне проникнуться не только тем, что было, но и тем, что будет, иначе - "синхронизировать" их в сознании и своих чувствах. Тем более, что особые черты имеют общие основания в социально-экономическом развитии общества. Однако специфику чань-буддийской культуры психической деятельности следет отличать от психологии культуры в западном обществе.

Вопрос о роли психологических традиций в развитии художественной культуры предполагает взаимодействие психологии и культуры в целом. Хотя в психологической и культурологической литературе замечается иногда отождествление этих понятий, тем не менее психология и культура - не одно и то же, ибо они, существуя в единстве, решают неоднозначные, но зависимые друг от друга проблемы. Влияние общества на развитие личности и формирование ее как члена данной социально-этнической группы способствует более глубокому исследованию исторической психологии как науки, изучающей историческое развитие психики. Относительно самостоятельности психологической традиции чань-буддизма необходимо заметить, что в отличие от западной психологии на Востоке особенно в Китае и Японии, культура психической деятельности - ее задачи сводились к тому, чтобы развивать и совершенствовать, воспитывать (культивировать) и тренировать ес-

дественные "психические способности человека с целью максимальной реализации всех потенциальных возможностей его психики, обучить его методам управления психическими процессами, всем своим эмоционально-психологическим состоянием с тем, чтобы оптимизировать свой психофизиологический и биоэнергетический статус в соответствии с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в тех или иных школах традиционной китайской мысли" [1, с. 42].

На Западе же не обращалось так же пристального и серьезного внимания на развитие психики, поэтому как таковой традиционной психической культуры не было, тем не менее, влияние психологических особенностей на художественное творчество предполагало своеобразие художественной деятельности. Несмотря на то, что для любой эпохи характерно свое мировосприятие и понимание социальных процессов, сущность психологического восприятия складывается в результате формирования соответствующих для данного региона или эпохи стереотипов, которые в последующем создают "вполне ощутимую социально-психологическую сущность в рамках данной группы, этноса, цивилизации" [8, с. 57].

В условиях наиболее распространенной религии стран Востока - буддизма, ведущая роль буддийского учения на умы и психологию людей традиционных культур восточных народов определяет устойчивость традиционной психической культуры, что способствует воздействию чань-буддистской культуры психической деятельности на все стороны классической китайской и японской культур. Роль психической культуры в творчестве, идеологии, политике буддийских художников, мыслителей обуславливалась тем, что она приобретала "характер очень устойчивой традиции, выработавшей достаточно стабильные организационные формы и специальные "технические" приемы и методы психического воздействия, бережно хранившиеся и передававшиеся из поколения в поколение в течение многих столетий" [1, с. 53].

Интерес, который стал проявляться к буддизму и, в частности к чань (яп. дзэн) буддизму, объясняется в странах Запада не только кризисом духовных нравственных начал, но также и закономерными процессами взаимодействия двух культур. На Западе психология художественного творчества имела своей основной целью исследование самого процесса как такового, иначе - как

явления, связанного не только отражением действительности, но и создающего художественные произведения и художественные образы подчас неосознанно или сознательно: только в условиях, не поддающихся специальному управлению и направлению со стороны психической культуры, т.к. особое внимание уделялось самому процессу художественного творчества, ибо рассмотрение данного процесса шло через искусствоведческие, литературоведческие и другие исследования, не затрагивая процесса психического выражения: восприятия, понимания, представления. На Востоке же особый упор делался на роль психической культуры в творческом процессе.

Методологические проблемы взаимодействия художественных культур регионов как двуразноценным самобытных традиций имеют свои особенности, которые состоят в том, что представляют собой уникальные, созданные веками классические формы преемственности социально-психологического характера. Культурные ценности, возникающие в результате воздействия стереотипов определенного общества, в дальнейшем превращаются в ведущее звено социально-культурной ориентации данной цивилизации, культуры или общества в целом. Поэтому механизм воздействия психологических традиций как в классическом Китае, так и в западных цивилизациях, роль психических процессов имеют сходства и различия, ибо каждый регион есть общее и особенное исторического развития, который прежде всего определяется через психические особенности народа региона.

Дело в том, что будучи продуктом развития социокультурной среды, психика человека непосредственно взаимодействует с культурными явлениями. Это тем самым ведет к познанию народов регионов благодаря психике и культуре, которые развиваются: психика через культуру, культура через психику, т.е. процесс познания исторически закономерно связан культурно-психологическими традициями. Историческое развитие психики на Востоке и Западе дает возможность предположить, что в этнопсихологии основное внимание уделяется исследованию психических сторон культурных традиций, являющихся ключевым структурообразующим моментом развития. Связывая воедино культуру и психику, необходимо иметь в виду, что процесс творчества в художественной деятельности функционирует благодаря, в первую очередь, индивидуальному восприятию, зависящему от чувственного опыта, ко-

торый основан на неосознанном эмоциональном восприятии. Одной из методологических проблем, интересующих культурологов, историков, психологов и других исследователей взаимодействия двух культур, остается проблема соотношения культурных и психологических традиций, которая в последнее время стала наиболее актуальна. Тем более, что в этнопсихологии психические процессы имеют особое значение. Вопросы психологии и культуры в сравнительно-историческом исследовании определяют ведущую роль психики в идеологии, политике, в творческом процессе и т.д. Этническая психология, являясь по сути своей социально-исторической, решает проблемы взаимоотношения культур как конкретно-исторических особенностей людей, а также как межэтническое общение, тем более, что "устойчивые черты характера отнюдь не являются их неотъемлемым свойством человеческого мозга - они сами продукт определенных внешних условий, прежде всего общественно-исторических. И то, что в рамках той или иной этнической общности подчас на протяжении почти ряда поколений продолжают функционировать традиционные для нее психические черты, происходит не в силу их полной независимости от изменений внешней среды, а лишь потому, что они обладают некоторой инерцией, обеспечиваемой социальными средствами межпоколений передачи общественно-исторического опыта" [3, с. 86-87].

Социально-историческое развитие общества, являясь решающим фактором в "возникновении и углублении, а при некоторых обстоятельствах - в смягчении и стирании психических различий между сдельными этническими общностями" [5, с. 215], способствует переоценке сложившихся ценностей. Этот процесс происходит постоянно, ибо при сравнительно одинаковых условиях разные народы различными путями приходят к некоторому сходству. Поэтому общее и особенное в культурах необходимо искать не в этнических общностях, а прежде всего в историческом опыте людей, который характеризует данные психологические процессы, складывающиеся в ходе исторического развития народов. Человечество, раз возникнув, превратилось в общество, в котором социальная среда с самого начала стала воздействовать на людей в той мере, в какой люди, отдельный человек, должны выполнять возложенные на них обязанности, т.е. самым социализация личности представляет постоянное давление на человека, общественные отношения, изменяя в результате его сущность, т.е. "непрестанно"

трансформирует самую его структуру, ибо оно не только принуждает его к принятию фактов, но и представляет ему вполне установленные системы знаков, изменяющие мышление индивида, предлагает ему новые ценности и возлагает на него бесконечный ряд обязанностей" (6, с. 210). Таким образом, явление социально-этнических общностей характеризуется устойчивыми культурными традициями, влияющими на психическое развитие народов разных цивилизаций, что способствует при социализации личности распространению своих специфических черт, которые, в свою очередь, оказывают влияние на традиционные культуры.

Этническая психология в процессе исследований открывает новые пути изучения взаимодействия как народов Запада и Востока, так и их культур, их творчества. Психологические особенности процесса восприятия, понимания, представления каждой этнической общности, воздействуя на художественную культуру в целом, дают возможность понять характер, формы, тип взаимодействия культур. Взаимоотношения культурных традиций друг с другом предполагают неизменное состояние постоянного функционирования этнических структур, воспринимаемых народами каждого региона как дополнение своих специфических черт соседней, взаимодействующей культурой. Тем самым усиливается роль психических особенностей этнических общностей, что ведет к необходимости определенного переосмысления и интеграции заимствуемых элементов.

В силу того, что психика и культура имеют общие точки соприкосновения и прежде всего общественное сознание, то и взаимодействие носит зависимый друг от друга характер. Важно отметить, что культура как явление есть результат социально-экономического развития, который рассматривает особые формы общественного сознания, присущие всему человечеству данной формации. Поэтому появляясь, "они вступают в глубокое взаимодействие комплексом представлений, сложившихся к данному моменту у конкретного народа, с его историческим опытом, создавая специфический фон, на котором проходят объективные исторически закономерные процессы" (5, с. 210). Вбирая в себя общие и специфические черты данного общественного строя, этнические особенности приобретают самостоятельность и обратным образом воздействуют на эту социально-экономическую формацию: ее материальные и духовные формы жизни. Значит, само поведение человека в об-

честве имеет ряд вариантов, оно многообразно, тем не менее те общие черты общественного строя заставляют человека следовать установившимся типичным нормам и правилам данного общества. Типизированность поведения человека в любом обществе определяет этническую характеристику народа каждого региона, что формирует своеобразие, оригинальность, традиции членов этнической общности.

Все это создает условия для взаимодействия культур, как дополняющих друг друга. Такое своеобразие способствует рассмотрению проблемы отношения психологии и культуры, ибо процесс взаимодействия культур регионов одним из своих компонентов предполагает взаимное влияние (соотношение) психики и культуры. Влияя друг на друга, психика и культура в какой-то степени исходят друг из друга, однако нельзя забывать, что процесс развития человечества, основанный на социально-экономическом строе, имеет своеобразные глубинные тайны природы человека в психическом складе личности, что способствует его индивидуальному развитию. Вместе с тем культуру принято считать в определенной степени производной от психической деятельности человека, народа, "придающей ей своеобразие и эмоциональную окраску" [5, с. 219]. Необходимо заметить, что в этнопсихологии наибольшее внимание обращается на сознание этноса, народа, а не на эмоциональное состояние, чувства и переживания - объяснение этому можно найти в том, что, будучи проявлением общественного развития, психология человека, данного народа в существе своем есть результат воспитания в данной этнической среде, где все-таки определяющая роль принадлежит сознательной деятельности, т.е. сознанию. Между тем эмоциональное состояние культуры не означает соотношение культуры и психической деятельности, т.к. здесь необходимо говорить о переживаемом личностью, этнической общностью настроении, которое проявляется в переживании в каждый данный момент, превращаясь в элементы духовной культуры после того, как данное состояние пережито им.

Постоянное взаимодействие культур воспринимается народом, этнической общностью как результат развития мировой культуры, становясь при этом "достижением местной культуры", т.к. элементы художественных ценностей других культур, да и мировой культуры в целом требуют специального понимания и восприятия,

ибо для того, чтобы научиться воспринимать иную культуру, необходимо психологически настроиться на ту нужную в данный момент волну, а это требует особого чуткого отношения к явлениям "чужой" культуры.

В данном отношении наиболее основательную и действительно неоценимую роль может сыграть изучение психологических традиций чань-буддизма в средневековом Китае. В средневековом китайском обществе с проникновением буддизма и особенно распространением такого направления буддизма, как школа чань, появилась потребность в наибольшей самоуглубленности, психической саморегуляции, которой служила медитация. Для чань-буддийской культуры психической деятельности характерным является стремление к нарушению определенных норм поведения, раскрепощенность, полная свобода в выражении своих чувств, эмоций, переживаний. Однако это не говорит о бездеятельности в прямом смысле, а предполагает целенаправленную активную психическую деятельность сознания чань-буддиста, которая создает условия взаимодействия психических и культурных процессов. Особенность чань-буддизма заключается в том, что во время медитации буддист должен научиться не только сосредотачивать свое внимание на определенном объекте, но и выработать "в себе способности к неосознанной концентрации внимания, когда сознание свободно движется от одного объекта к другому, течет, как вода, не задерживаясь ни на одном объекте и вместе с тем отражая его с максимальной адекватностью, когда медитирующий в состоянии сосредоточить свое внимание на определенном объекте без всякого напряжения и осознанного стремления сделать это, т.е. как бы при "пассивном" участии самого человека или, точнее, его индивидуального "Я", которое в таком состоянии перестает быть контролером или наблюдателем собственной психической деятельности, как бы растворяясь без остатка в общем потоке психики" [1, с. 59]. Однако практика психической саморегуляции в чань-буддизме состоит в естественной саморегуляции, не навязывая сознательно волю своего "я", т.е. в чаньской медитации особую роль играло естественное состояние психики, представляющее возможность самой, в соответствии с собственными законами, управлять своей деятельностью.

Практика чаньской психической деятельности позволяет предположить необходимость внутреннего воздействия на психику

естественного процесса воспитания силы воли и самообладания, что способствовало появлению специальной практики психической тренировки. Формирование психических традиций в практике чань-буддизма происходило под непосредственным влиянием даосизма, который в определенной степени представлял собой "гротеск" в выражении своих чувств, эмоций, переживаний. Таким образом, вобрав в себя основные положения даосской и буддийской практики психической деятельности, чань-буддизм создал свой собственный тип практики психической деятельности.

Практика психической саморегуляции чань-буддизма, воздействуя на все стороны общественной жизни, наиболее сильно проявилась в творчестве художников, писателей средневекового Китая, т.е. в художественной культуре, которая имела свои специфические черты, такие как лаконичность, ритмическую паузу, моментальность схватывания какого-нибудь явления, импровизацию, интуитивное восприятие в выражении своих чувств и эмоций. Проблема активного воздействия психической деятельности на художественное творчество имеет совершенно иные, чем в западной культуре, методы и формы воздействия. Хотя процесс художественного творчества как будто бы представляет единый, независимый от этнической принадлежности метод, однако культура психической деятельности чань-буддизма на практике обращает особое внимание прежде всего на сохранение, развитие и укрепление того безличного, спокойно сосредоточенного состояния, "которое, — по мнению И.В. Абаева, — он обретал в процессе занятий внешне менее активными и динамичными формами психотренинга, а это означает, что любой вид практической деятельности он должен рассматривать как продолжение своей практики психического самоусовершенствования..." [1, с. 94]. Особенность психической культуры чань-буддизма состоит также в том, что в своей деятельности она пытается представить каждого человека "художником", который несмотря на свою принадлежность к искусству творит в себе самого себя, тем самым не обязательно обладая знаниями мастерством художника, человек представляет собой "художника жизни", т.е. цель чань-буддизма состоит в пробуждении творческих начал человека, "внося момент красоты и совершенства в каждый акт взаимодействия с окружающим миром..." [1, с. 97]. Если в западной культуре человек, создавая произведения искусства и вообще находясь в состоянии творческого вдохновения,

вступает во взаимодействие с окружающей средой, отделяет себя от природы и относится к ней как к объекту, то в практике восточной культуры, в частности в практике дзэн-буддизма, человек, входя в "творческое взаимодействие с окружающей средой...", ни в коем случае не противопоставлял себя природе, не воспринимал ее как пассивный объект своей созидательной деятельности, ибо чань-буддист строил свои взаимоотношения с природой на совершенно иных психологических и этнических основаниях, чем в западной культуре.

Значит, взаимоотношения чань-буддиста с природой носят субъективный характер, что определяет психическую культуру чань-буддизма как неформализованную "творческую" культуру деятельности. Такое отношение к природе, окружающему миру представляет собой философское обоснование буддийского учения о дхарме.

Чаньская практика психической деятельности в силу своего принципа не-деяния, естественного восприятия мира, обращает внимание на роль интуиции, подсознательного воображения и вдохновения. Творческий процесс как таковой в западной культуре также обращает внимание на эти формы психического процесса познания, однако в ходе исследования творчества рассматривает не сам процесс, а субъект данного процесса, активно созидающий и творящий, т.е. человека. Система учения чань характеризуется теми особенностями, которые присущи не только созерцательному восприятию, но и сознательному внутренне активному воспитанию своего "я" через ряд психических тренировок. Благодаря различным методам психотренинга в чаньской практике наиболее известен феномен интуитивного творческого акта познания действительности, определяющийся большей активизацией в процессе художественного творчества, ибо другим компонентом чаньской психокультуры является непосредственность, как одно из условий моментальной реакции на окружающую действительность.

Дело в том, что мироощущение человека возможно только в постижении природы не разумом, а через ощущения при непосредственном общении с ней. Интуитивное непосредственное познание природы, мира в его целостности может быть лишь как результат творческого саморегулируемого процесса. Таким образом, интуитивный опыт составляет сущность чаньской практики, тем более, что своеобразие мироощущения создает иллюзорные формы восприя-

тия действительности чань-буддизмом. "Чань - это стиль жизни", ибо привнесенные в китайское общество положения чаньской культуры сыграли не последнее место в практике художественного творчества японской культуры, ибо "суть влияния буддизма на художественное творчество не просто во внесении мотивов иллюзорности, парадоксальном сочетании реального и нереального и проч., но в первую очередь в формировании особого принципа художественного мышления" [2, с. 167]. Все учение чань, его философия, религия, этика и эстетика, направлено на развитие внутренней гармонии человека: стремление к совершенству - особенность буддийской философии, т. е. принципы чаньской культуры, которые дают представление о совершенстве человека, помогают осознанию той свободы, необходимой, по мнению чань-буддиста, для достижения творческой активности. Поэтому в чань-буддизме повседневная жизнь и искусство взаимосвязаны, имеют единые нормы воспитания в формировании личности человека, тем более, что направленность художественной деятельности предполагает обыденность искусства и должна пронизывать естественным образом всю жизнь.

Влияние традиционных религиозно-философских учений Китая на культуру Японии рассматривается как результат самобытного классического развития художественно-психологических традиций. Художественная культура Японии представляет собой процесс преобразования традиционных классических китайских и корейских форм выражения художественного наследия в системе совершенно нового своеобразного восприятия и понимания мира - становление специфической художественной культуры на Дальнем Востоке. Традиционная культура Китая и Кореи в Японии начиная с VI в. характеризуется оформлением искусства и культуры на принципах буддийской философии, создавшей еще в древности особую культуру психической деятельности. Благодаря этому происходит становление японской культуры как самобытного явления, особенности которого наиболее четко проявляются в художественном мышлении японского народа, ибо в отличие от западного типа мышления, как мне представляется, японское мышление характеризуется тождественностью эстетического и художественного, в силу неприятия тех основных категорий, которые могут воздействовать на сознание художника. Во всяком случае восприятие красоты в японском мышлении может характеризовать процесс деятельности.

только благодаря чувствам, которые играют особую роль в процессе познания реального мира. Поскольку красота не абстрагирована, но подчиняется своим законам, искусство, поэтому у японцев существует понятие красоты очаровательного (авара), красоты таинственного (игэн), красоты печального (саби), красоты смешного (окаси) [4] – все это говорит о том, что у японцев красота не объект для размышлений, а способ приобщения к миру, переживания его единства с ним. Это и создает предпосылки национального образа жизни, которые имеют свои особенности, влияющие и на процесс национального самосознания японцев, вбирающие в себя по сути психологические традиции чань-буддизма, что прямым образом отражается на искусстве японцев: пейзажная живопись, графика укиё-э, стихи типа танка и хокку (хотя именно эти направления в поэзии имеют наиболее национальную оформленность, характерную только для классической японской поэзии), танцевально-драматические представления в театре марионеток дзедзурю.

Дзэнская (чаньская) практика психической деятельности предполагает прежде всего медитацию (санскр. дхья-на), которая состоит в естественной саморегуляции, при которой человек не стремится навязывать волю своего "Я". Поэтому при создании определенных произведений поэты и художники стремились отстранить свое "Я" от сознательной деятельности творения, но в силу необузданной энергии, исходящей из их творческого начала, создавали "естественные" картины пейзажа и стихи, выливающиеся непосредственно из души. Китайский художник и поэт Ван Бэй и японский поэт и художник Басё – вот пример конкретного взаимодействия творчества и буддийской практики психической деятельности.

Таким образом, психологические особенности чаньской культуры в результате своеобразия психической деятельности прямо воздействуют на художественные традиции и исходят из нее. Естественность, восприятие природы как равноправного партнера, слияние с природой – вот основные положения чаньской психокультуры в процессе художественного творчества, особенно где творческая деятельность буддийского художника представляет наибольшую ценность не в качестве результата, но в процессе самого творческого акта (действия), ибо в чаньской практике мотив самовыражения не является для него ведущим, как в творческом процессе западных цивилизаций, где художник как субъект творчества, обладая творческой активностью, стремится реализовать себя,

полностью выразить свои чувства, эмоции, отношение к объекту своего творчества, что может быть оценено только в конечном результате – его произведении. Психология творчества на западе опирается на свое собственное "я" как на одно из главных условий творческого процесса, не обращая внимания на сам процесс творчества. Влияние психической культуры чань-буддизма на процесс творчества как таковой предполагает взаимную зависимость двух равных субъектов: художника и окружающей действительности, природы, которая является материалом для него. Здесь наблюдается как бы диалог человека и природы, ибо, чтобы познать действительность и выразить ее проблемы, надо почувствовать, увидеть, уловить в себе самом природу, а свое личностное, мешающее воображению, снять, как не имеющее значение. Интуитивность, непосредственность способствуют восприятию, казалось бы, "нечто непревзойденного в своем эстетическом совершенстве", изначально данное Природой [2, с. 168].

Специфика чаньской психокультуры состоит также в приемах и формах выражения художественного творчества: веками сложился и получил распространение такой прием в структуре стихосложения, как недосказанность или намек, в живописи – пауза и незаполненное рисунком пространство. "Изысканная простота и немногословность, обобщенность и лаконичность чаньского искусства предполагают возможность интуитивного схватывания воспринимающим творческой идеи и передачи определенного внутреннего состояния, испытываемого Творцом в процессе создания данного произведения. Происходит интимное творческое общение создателя и воспринимающего посредством произведения искусства" [2, с. 169].

Небольшой экскурс в историю чань-буддизма необходим для понимания процесса взаимодействия культур, соотношения психологических и художественных традиций и для дальнейших методологических разработок принципов взаимоотношений культур регионов.

Следовательно, при изучении психологических традиций чаньской практики несомненно определенную роль играет воздействие методов и приемов психической деятельности на художественную культуру не только востока, но и запада, т.к. соотношение художественных и психологических традиций имеет первостепенное значение в диалоге культур запада и Востока в дальнейшем развитии мировой культуры, ибо культуры регионов представляют со-

бой взаимодополняющие стороны единого целого.

Литература

1. Абаев И.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности. - Новосибирск, 1983.
 2. Арбанова Е.В. Психологические проблемы творческой активности в чаньской практике // 13-я науч. конф. "Общество и государство в Китае". - М., 1982.
 3. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. - М., 1973.
 4. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. - М., 1979.
 5. Методологические проблемы социальной психологии. - М., 1975.
 6. Лиаже Ж. Избранные психологические труды. - М., 1969.
 7. Блахов В.Д. Традиции и общество (Опыт философско-социологического исследования). - М., 1982.
 8. Роль традиции в истории и культуре Китая. - М., 1972.
-

СОВРЕМЕННАЯ СВАДЬБА ЗАКАМЕНСКИХ БУРЯТ

Закаменские буряты, насчитывающие по состоянию на 1992 г. около 20 тыс. человек, ныне проживают на территории Закаменского района, в юго-западной части Бурятии. Потомки хонгодоров, хуркутов, тэрэ, хойхо, шолохов, сохэров, болдой, уляба и бульба, они составляют главное ядро местных бурят. Их предки, в основном выходцы из Тунки, появились здесь в XVI-XVIII вв. Так, предки первой группы хонгодоров прибыли в Закамну из-за реки Иркут, протекающей по Тункинской долине, а вторая группа - из местности Тора. Предки хуркутов, тэрэ, шолохов, сохэров и болдой также были из Тункинской долины, а родоначальники хойхо - из Тунки и Джиды [1]. Поэтому современная свадьба бурят Закамны сохранила традицию свадебного церемониала этих родоплеменных групп. Исследователи семейно-брачных отношений бурят описали свыше 60 фрагментов свадебной обрядности [3,4,5].

Современный свадебный обряд закаменских бурят, как и старый, состоит из трех основных циклов: предсвадебного, собственно свадьбы и послесвадебного. Многие сложные церемонии и ритуалы свадьбы модернизировались, значительно сократились и упростились их элементы. При этом основное место занимает собственно свадьба.

Главным этапом предсвадебного цикла является сватовство (хадаг табилга, хадаг абалгалга). Основой бракосочетания является взаимная любовь, желание и согласие молодых. Сватовство - это торжественный акт, знакомство родственников жениха и невесты, если молодые из разных местностей. На церемонии сватовства к родителям невесты во главе с уважаемым человеком (алтан худа) едут сваты, при этом число едущих сватов должно быть обязательно четным. Старшим сватом по традиции бывает брат матери

(нагаса) или брат отца (абга) жениха. Родители невесты заранее знают о дне приезда сватов. Приехавшие гости рассаживаются, и после непродолжительного застолья с угощением гостей, когда приехавшие сваты выпивают по 3 рюмки вина, начинается словесное состязание. Хозяева, принявшие гостей, как бы притворяются, делают вид, что не знают их, спрашивают, кто они такие, откуда и куда держат путь. Старший сват в ответ произносит такую речь:

Ганса тулези гал болохогуй,
Ганса хун хун болохогуй гээн
Урданай үгын ёноор
Ураг болохоёо ерэзбди.

Пословица мудрая гласит:
Одно полено костер не составит,
Один человек не продолжит свой род.
Так и мы по обычаю наших предков
Приехали с вами породниться. [2, с. 99]

-Болохо гу? - Можно?

- Болохо, болохо. - Можно, можно.

Затем старший сват подносит хадак, т.е. обрядовый тонкий шелковый шарф синего, желтого или белого цвета. Хадак кладут на самое почетное место дома. Иногда обходятся и без хадака. Если старший сват заручается согласием родителей невесты, то обе стороны намечают день проведения свадьбы. Здесь же обговаривают количество гостей, которые должны приехать со стороны невесты. На этом визит сватов завершается и их провожают в обратный путь. После этого приглашенные на это сватовство самые ближайшие родственники невесты продолжают семейное торжество.

За 20-30 дней до назначенного дня свадьбы родители жениха, как и родители невесты, оповещают своих родных и односельчан о дне ее проведения и приглашают на свадьбу.

В день свадьбы, обычно в пятницу, воскресенье, понедельник среду (которые считаются благоприятными днями недели), родственники и приглашенные со стороны невесты собираются в доме, откуда должны выехать на свадьбу, и устраивают проводы невесты (ба саганай наадан). Каждый приглашенный может принести с собой прибавку к свадебному угощению (турын нэмэр) или подносит невесте деньги.

Свадебный поезд из нескольких легковых автомашин сопровождает невесту, на отдельную машину грузится ее приданое. При этом родители невесты не сопровождают ее в дом родителей жениха и не присутствуют там на свадебных торжествах. Свадебный поезд выезжает с таким расчетом, чтобы приехать к дому жениха в послеобеденное время. Когда свадебный поезд находится в 3-5 км (если невеста из другого района) или на расстоянии 100-300 м (если невеста из этого же села), навстречу свадебному поезду со стороны жениха выезжают на автомашинах 6-10 человек, во главе со старшим сватом или почтенными стариками, знающими своеобразную поэзию и все подробности церемонии встречи. Встречающие останавливают свадебный поезд. Тогда старший сват со стороны невесты спрашивает: "Зам харгьемнай вундэ бособота?" (Почему вы преграждаете нам путь-дорогу?). На это старший сват со стороны жениха отвечает следующими словами:

Газарай холоноо,
 Уһанай утаһаа
 Турэ хурим хургэжэ
 Эрээшэднэ
 Угтака байнабди.
 Мы встречаем
 свадебный поезд
 из дальних мест. [2, с. 104]

Затем он обращается к приехавшим с вопросом: "Та кушэн гээшэбта?" (Что вы такие?).

Те отвечают:

Урезгээ морин болгохо,
 Уриез хун болгохо гэжэ
 Болдог шэнзэн мяхатай,
 Булаг шэнги архитай
 Амбан турэ хургэжэ эрээбди.
 Мы ведем свадебный поезд,
 Богатый яством и вином.
 Мы идем, чтоб детей наших
 Благословить на путь
 праведный людской. [2, с. 107]

- Зуб гү? - Цагивильно?..

- Зүбээ, зүб! - Правильно, правильно!

После такой краткой церемонии встречающие преподносят рюмку вина старшему свату и знакомятся, если невеста из дальних мест. Затем приехавшие и встречающие едут вместе к дому родителей жениха. Когда свадебный поезд подъезжает к дому жениха, его встречают все собравшиеся. Первой в дом жениха заходит невеста со старшими сватами (алтан худанар), за ними старшие сватовья (алтан худагынар). В доме жениха они здороваются со всеми. Перед тем как подать первую рюмку вина, хозяева произносят речь, обращенную к старшему свату:

Нарин харгы ургэдхэжэ,
Ургэн харгы наридхажэ,
Дааганайнгаа туруугаар
Далан харгы гаргажа,
Унаганайнгаа туруугаар
Уужам харгы гаргажа ерэнэн
Хуушанай ёноор худа,
Мунөөнэй ёноор ураг,
Угтуулхаар ерэнэн алтан худа,
Угтажа абган ураг эльгэнэй
Ундан харне тогтоон
барихатнай хайр болог!

Уз зую дорогу расширяя,
Широкую, наоборот, сужая,
Копытом своего коня
Путь-дорогу проторя,
Копытом своего жеребенка
Широкую дорогу прокладывая,
Пришедший к нам -
По-старому обычаю - сват,
По-новому - родня.
достоинной встречи, золотой сват,
Прощу принять бокал вина
Родни твоей, встретившей тебя. [2, с. 108.]

После трех рюмок вина в доме жениха начинается церемония поднесения подарков (бэлэг бариха). Человек, подносящий подарок молодым, сопровождает его благопожеланиями (үзрэл хэ-

лэхэ). После этого начинается церемония заправки постели (орс заналга), которая поручается двум женщинам лет 25-30, представляющим обе стороны. Заправив постель, женщина со стороны невесты произносит такое благопожелание:

Ургэч сагаан эвэги дээрэ
Энхэ найхан жаргалтай
Үритэй, бэетэй
Үнэр баян жаргал даа.

Пусть будут счастливы,
Здоровы и богаты
Детьми своими,
Живут да здравствуют. [2, с. 123]

По завершении церемонии хозяева преподносят старшему свату баранью голову (хониной тоолэй), которая подается в центре тарелки. При этом старший сват исполняет обрядовую песню, прославляющую это почетное угощение. А старшей сватье преподносят курдюк барана (хониной ууса). Затем старшему свату и старшей сватье подают вина. Прежде чем выпить, старший сват исполняет обрядовую песню:

Уужам дайдаа харахадамнай
Ургы сээг гоё байна,
Ушараад эндэ нуухадамнай
Баржан хээтэй домбо байна.
Баран урагуудаараа уулзажа,
Баян түрээс хүргэжэ,
Найр наадая бүтээжэ,
Аша уриез айл болгободи.

Когда взглянешь на широкую степь -
Прекрасно цветов цветенье.
Когда, встретившись, сидишь здесь,
Прекрасен узорчатый бокал.
Со всей родней, встретившись,
Сыграли богатую свадьбу.
Организовав праздник веселый,
Создали семью молодую. [11]

Старшая сватьа также исполняет подобную песню:

Энхэ түрээс лургэжэ,
Эръемн нуул табуулжа,
Эржэн домбоор хундэлуулжэ,
Эрхэ түрээн хүүхээс
Аял болгожо бусахамнай.

Славную свадьбу сопроводив,
Удостоились почетного угощения.
Дитя дорогое проводив,
Создали семью желанную. [1]

В конце свадьбы в доме жениха одаривает всех приехавших гостей со стороны невесты, начиная со старших сватов. Подарками обычно бывает мужские рубашки, куски дорогой материи, платки, плиточный чай и т.д.

Свадьба продолжается 5-6 часов, после чего все приехавшие гости со свадебным поездом начинают собираться в обратную дорогу (если невеста из этого же села). Если невеста из другого района, то свадебный поезд уезжает на следующий день. Перед тем как покинуть дом жениха, старший сват произносит речь, посвященную очагу дома, и льет в огонь вино:

Залиршагуй.. залитай,
Унтадшагуй гуламтатай,
Олон зс.ой дунда
Тогшо найхан
Аял боложо нуугты.

Среди людей множества
Живите, как равные из равных.
Не зная горечи и нужд,
Э достатке, в любви и согласии. [2, с. 139]

Проведив свадебный поезд, все возвращаются в дом жениха, и здесь продолжается свадебное пиршество (амбаарай оёор).

Современная свадьба бурят в Закамье сохраняет традиционную эталность свадебной обрядности и имеет в основном те же циклы, церемонии и ритуалы, которые существуют у других бурятских родоплеменных групп.

Литература

1. Полевые записи автора, 1992 г.

2. Урезл тогтохо болтогой! (Бурятские благопожелания) / Сост. С.Д. Бабуев. - Улан-Удэ, 1990.
 3. Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. - Улан-Удэ, 1959.
 4. Басаева К.Д. Семья и брак у бурят (вторая половина 19- - начало 20 вв.). - Улан-Удэ, 1991.
 5. Галданова Г.Р. Структура традиционной бурят кой свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. - Новосибирск, 1986.
-

БУРЯТСКИЕ СЖЕТЫ О РОЛАНГ И "ИМРЭНГ"

Буряты бережно сохранили древние фольклорно-этические традиции, обряды и обычаи, связанные с народными верованиями. Однако с приходом буддизма в Забайкалье традиционные верования бурят претерпели значительные изменения. С одной стороны, буддизм привнес свои традиции, которые сравнительно безболезненно внедрились в сознание местного населения, которое, став буддистами, значительно переосмыслили свои древние представления об окружающем мире, а также существовавшие до этого легенды и предания. С другой стороны, сами буддийские легенды и предания, оказавшись в новой среде, также испытали значительное влияние местных традиций и обычаев. А иначе и быть не могло, т.к. буддизм овладел умами и сердцами местных аборигенов не посредством огня и меча, а только приспособившись к ним, вобрав в себя многие стороны их жизни. Мягкая тактика, избранная первыми проповедниками буддизма в наших краях, имела тот результат, что буряты (так же как и монголы в свое время) оказались очень восприимчивыми к новому учению, к тому же имеющему давние исторические, культурные и литературные традиции и глубоко разработанную философскую основу.

Ниже речь пойдет о весьма частном сюжете буддийского учения о перерождении на основе кармы.

Индийский сюжет о ветаде (тиб. роланг, бур. ороолон), т.е. о духе (стене) умершего, блуждающем по земле, получил распространение среди бурят, сохранивших обычай почитания духа предков (онгон). По мере распространения буддизма широкую известность получили буддийские легенды и предания. Среди них весьма популярным у бурят был сюжет о ветаде — духе мертвых. Суеверие и страх перед демоническими силами подземелья, небес и кладбищ

заставляли людей верить в существование ороолон. Суеверные кочевники, стремясь защититься от ороолон, приходили в дацаны молиться, вносили значительные пожертвования. Поэтому не удивительно, что иные служители культа были заинтересованы в распространении слухов о якобы воскресших духах конкретных умерших людей. Причем сами же ламы брались бороться с ролангами. В их среде были "специалисты" по борьбе с духами ороолон и шимнусами - демонами. Ночами на местах захоронения они читали тантрические молитвы и призывы-заклинания. Ламы-заклинатели (жодчи) обычно брали с собой лопаты, топоры во время ночных посещений кладбищ, ставших местами "обитания" онгооноб. Они приводили в порядок гробы, места захоронения, отпугивали зверей. В прошлом буряты оставляли покойников на земле, как в гробу, так и без него, подложив под них доски. Исчезновение трупов, становившихся добычей зверей и птиц, сильно действовало на психику людей. Они начинали верить в существование духа умерших - ороолон.

Например, с конца прошлого века до недавнего времени бытовал рассказ об ороолон Рабжур-ламы. Говорили, что будто бы с кладбища исчезло тело ламы и что оно превратилось в ороолон. Став ролангом, Рабжур-лама стал пугать людей, появляясь вблизи Кижингинского дацана.

При жизни Рабжур-лама был знатным и влиятельным духовным лицом. К тому же он сильно разбогател в конце своей жизни, и беспокойство о золоте и серебре, нажитых им в годы своей деятельности, не дало ему возможность умереть спокойно. Из-за этого он якобы стал ролангом. По верованию буддистов, когда умирает человек, его душа оставляет бренное тело, а затем перерождается в другом теле. Причем человек может переродиться не только в человека, но и в какого-либо тваря. Это зависит от количества добрых деяний, совершенных человеком при жизни: если добродетеля (цуан) у него было много, то он в следующем своем перерождении воплощался в человека, а если их было у него мало, или он нагрешил при жизни, то наверняка перерождался, как считали, в худшее существо, так что должен был мучиться всю жизнь в зверином облике. Это так называемое учение о карме - учение о перерождении в зависимости от тех или иных поступков при жизни. Что же касается статуса ролангов, демонов и других, то они, по буддийским представлениям, тоже бывшие плохие люди.

В своем предыдущем перерождении в облике человека они совершили много грешных и дурных поступков, и теперь душа их не успокоилась: превратившись в черную силу, они приносят людям - бывшим своим братьям - несчастья и беды.

Рассказывали, что после смерти Рабжур-ламы служители дацана обнаружили Рабжур-роланга, о чем стало известно мирянам. Рассказы о Рабжуре, превратившемся в роланга, дополнились пикантными подробностями из его прежней жизни. Однажды его пригласили на похороны человека, который при жизни задолжал людям и не возвращал долги. Перед его смертью кредиторы обратились к ламе, чтобы он посодействовал возвращению долгов. После смерти должника участвовавший в его похоронах Рабжур, не долго думая, направил похоронную процессию не на кладбище, а ко дворам кредиторов. Так, он привез гроб с покойником к одному богачу. Богач вынужден был не только упрасивать Рабжура увезти покойника подальше от его дома, но и оплатить похороны, да еще внести соответствующую мзду в пользу самого Рабжура. Рассказывали, что богатство Рабжура не давало покоя ламам, его конкурентам, что по воле общины лам, разделивших его состояние, Рабжур после смерти стал ролангом. Но роланг стал вредить ламам: он якобы читал тантрические тексты, не доступные рядовым ламам, совершал обряды ночью в здании дацана и дома.

Далее предание говорит, что из Куку-нора были приглашены два высокопоставленных ламы, представители секты сангаспа, способные подавить духов, предотвратить грозы. Прибыв в Кижингинский дацан, они в течение нескольких дней читали специальные молитвы, а также заклинания из священной книги "Вадма-Гатан" Вадма-Самбавы (XII в.). После совершения обряда ламами сангаспа роланг был подавлен на пятьдесят лет. В том месте, где был совершен обряд "подавления" роланга, закопали железный ящик с заклинаниями против духа роланга и собрали мелкие камни в кучу. По четырем углам этого участка земли, в середине которого возвышалась куча камней, посадили четыре сосны, которые сохранились до наших дней. (По свидетельству местных жителей, лет десять назад одна из сосен упала)*.

Легенда эта когда-то имела широкое хождение. Подобные пре-

* Это предание записано мной в 1985 г. со слов информанта Чуйса Цырик-Доржи, уроженца с. Кижинга, 1900 г.р.

дания - рассказы, близкие по смыслу, но с другими подробностями, бытуют во многих улусах Бурятии.

В легендах и преданиях народов Центральной Азии фигурирует и другой персонаж - тиирэнг (тиб. тхеуранг). Это - дух, который вселяется в служителя культа. Последний, при вхождении в него духа, меняется прямо на глазах и начинает предсказывать, становясь ясновидцем. Дух-тиирэнг изгонялся из человека исполнением ритуальных обрядов и чтением соответствующих книг.

Если в роланг видели духов умерших в виде "воскресшего" покойника, но в прежнем своем облике, то тиирэнг (пехар тибетцев и уйгуров-хор) у монголов рисовался в их воображении как одноное существо-демон (у бурят эта деталь отсутствует). Образ тиирэнга в бурятских рассказах не совпадает с тибетским, где Пехар - правитель 33 небес, т.е. он является божеством.

В памятниках религии бон Пехар - хранитель страны Шаншун (Западный Тибет), а уйгуры и хоры называли его "Белое облачное небо", "Белый бог Неба". С ослаблением бона и усилением буддизма в Тибете (VII в.) буддийский проповедник Бадма-Самбава сделал Пехара хранителем сокровищ первого в Тибете монастыря Самья (по предположению Г. Цыбикова, основан в 611 г. [2, с. 203, 241]). Упомянув о строительстве другого тибетского монастыря Брагон-шабдрун-Гончок-дамба-рабчжай, автор "Дэбтэр-чжамцо" писал о роли Пехара как хранителя Самья. Пехар - глава тхеурангов [1, с. 240-241], они как демонические существа, точнее, сюжеты с них, проникли и в монгольские степи. У бурят есть культ белого небожителя Писон (уйгурского происхождения?), упоминаемый в эпосе "Гэсэр".

Предки южно-сибирских народов к началу X в. уже знали о культе Пехар, возможно, через племена из Намьшаня. Образ тибетского Пехара - тхеуранг - как демонического существа значительно видоизменился в сюжете, но сохранил название тиирэнг. В бурятских сказаниях тиирэнг представлен демоническим существом, к тому же вездесущим, который выполнял различные поручения человека, подружившегося с ним. Будучи неизвестными, они обычно встречались на развилке трех дорог, и тиирэнг предлагал человеку свои услуги.

Тиирэнг, по сюжету бурятских рассказов, мог выполнять любую работу, притом невероятно быстро, и затем он не давал покоя человеку, требуя все новые и новые поручения. Человек,

чтобы избавиться от назойливых требований и просьб тиирэнга, поручал ему невыполнимые задания, например, принести воды из колодца в ведре без дна, свить веревку из глины или пепла и прочее. Доские рассказчики дополняли свое повествование о тиирэнге всякими небылицами.

Когда одному человеку стало невозможно от просьб тиирэнга, он по совету ламы отправил его в Яхасу с поручением доставить оттуда святыню - статую одного божества из храма. Перед тем как отправиться в путь, тиирэнг собрал целую кучу собачьего кала и предложил человеку смотреть в небо и, если на небе пожелет полыхающее пламя, сечь сразу собачий помет. Затем тиирэнг исчез. Через некоторое время человек увидел, как по небу к его юрте с быстротой молнии несутся огни синего и красного цвета. Однако, будучи предупрежден ламой, что надо сечь не собачий кал, а кучу благовоний, собранных им заранее, он поджег ее. Запах благовоний придал силы небесному божеству, воплотившемуся в огонь, который и достиг тиирэнга над самым отверстием дымохода юрты (где он мог найти убежище и остаться невредимым). Таким образом, тиирэнг был подавлен, а человек спасся от "друга".

В фольклорных традициях бурят сохранились различные повествования о духах, демонах, драконах - дуу. Многие из них были заимствованы из фольклорно-литературных традиций народов Центральной Азии, Индии и Китая. Подобные легенды встречаются в отдельных главах тибетской исторической хроники "Дэбтэр-цхемпо", материал которой нами использован в данной статье.

Литература

1. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. - Новосибирск, 1969.
 2. Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. - Новосибирск, 1981. - Т. I.
-

Ш.Б. Чимитдоржиев

СТАРОМОНГОЛЬСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ И БУРЯТСКИЕ ШКОЛЫ
(XVII - НАЧАЛО XX в.)

Буряты - составная часть монгольского мира. Они, как и другие монгольские народы, пользовались старомонгольским письменным языком. Профессор Гомбожаб Цыбиков верно подметил, что монгольские племена, пережив много исторических эпох, сохранили в главной своей части национальный язык, единство которого удержалось в письменном виде [5].

Классическая монгольская письменность, так называемое уйгуро-монгольское вертикальное письмо, проникла в Бурятию в связи с распространением в наших краях буддизма в XVII в. и вскоре стала основой письменного (литературного) языка бурят-монголов.

Старомонгольская письменность составляла общее культурное достояние монгольских народов, которые, несмотря на обилие наречий и диалектов, успешно применяли ее во всех частях огромного монгольского мира. Она широко применялась носителями различных диалектов, была понятна всем и в течение длительного исторического периода служила объединяющим фактором, ключом взаимопонимания монгольских народов.

До 1931 г. старомонгольский язык являлся родным литературным языком бурят-монгольского народа, на котором велось делопроизводство, издавались оригинальные фольклорно-художественные произведения, исторические летописи и хроники [2]. Книги, изданные на этой письменности, были понятны представителям всех монгольских народов. Присходил активный взаимообмен литературой.

Старомонгольская (старобурятская) письменность выдержала все попытки ее реформирования. Вспомним проект "агвановского"

алфавита, появившийся в начале XX в., а также попытку латинизировать алфавит в начале 20-х гг. Все попытки реформирования старомонгольской письменности не имели успеха, прежде всего, потому, что старомонгольская письменность была "наддиалектной". Грива Г.С. Дугарова, когда пишет: "Она не ориентировалась на какой-либо конкретный существующий монгольский диалект или язык, она была безразличной по отношению ко всем или к большинству монгольских языков. Старомонгольское письмо было одинаково понятным для всех диалектов ровно настолько, насколько оно одинаково отстояло от них всех. Именно эта особенность обеспечила старомонгольской письменности долгую жизнь" [3].

Проекты реформированных алфавитов были приспособлены к конкретному диалекту бурятского языка, а поскольку диалекты иногда сильно разнятся между собой даже в фонетическом отношении, они оказались недолговечными и не могли соперничать с классическим старомонгольским письмом. Только волевое, диктаторское решение тоталитарного режима способно было отнять у нашего народа в 1931 г. старомонгольскую письменность, служившую основой бурятского литературного языка. Это было началом глубокого кризиса этого языка.

В течение многих столетий буряты успешно развивали свою литературу. К памятникам ранней бурятской литературы, созданной на старомонгольской письменности, следует отнести художественные произведения самобытных местных авторов, переводы и переложения сочинений писателей народов Центральной Азии, памятники фольклора, т.е. всю светскую и религиозную литературу, получившую распространение на территориях проживания бурятских племен. Кроме того, памятниками письменности и литературы являлись бурятские исторические летописи и хроники, начиная с "Повествования о Балжан-хатан", дневники и записи путешественников, разнообразные деловые бумаги. Получают широкую известность переводы произведений русской и европейской классической литературы. Примечательным событием явилось проникновение в русскую литературу бурятской темы.

Назовем ряд описаний путешествий в страны Азии. Самое раннее описание путешествий принадлежит первому бурятскому хамбаламе Дамба-даржаа Заяэву, в котором, несмотря на обилие перечислений, довольно выразительно переданы чувства человека, пораженного увиденным и услышанным в главном центре буддийского

мира, в Тибете. А эпизод о подчинении Тибета Китаю дан в описании в чисто эпической манере.

Нам известны и другие описания путешествий в разные страны, например, рукописи о путешествии в Тибет и Непал Лудуб Ангабаева, о хождении ламы Гончок-лаб Зангьяна по святым местам Тибета, Непала и Индии ("Сказание о том, как Гонши-лама ходил в ад", "Рассказ бурятского монаха Гэпэла об амдоской местности Кгааринг" и др.).

широко известен труд "Буддист-паломник у святынь Тибета" Гомбожаба Цыбикова, написанный им по дневникам 1899-1902 гг. Кранятся в рукописных фондах дневниковые записи о путешествиях в страны Центральной Азии профессора Базар Барадина и Будда Рабданова.

Все эти описания, в которых содержатся самые разнообразные материалы, являются не только историко-хроникальными повествованиями, но и сочинениями литературно-художественного жанра.

В прошлых столетиях успешно развивались самые различные жанры бурятской литературы. В литературной обработке печатались произведения устного народного творчества - мифы, легенды, улигеры, предания. Так, широкие круги читателей зачитывались изданными на старомонгольской письменности улигерами и онтохонами Ринчена номтоева (33 онтохона, вошедшие в собрание "Аршаанай дусал"), Вандана ьмсунова ("Эрээлдэй хаан"), Сандана Цэдэнова ("Огторгойгоор элин нийдэнэ").

Велика была роль дидактической литературы. Наибольшей популярностью пользовались субшиды (субхациды) - назидательные речения, содержащие правила поведения в семье и обществе, правила общения человека с природой и людьми. Бурятские писатели писали оригинальные сочинения в жанре субшид, интенсивно переводили и обрабатывали известные тибетские и монгольские сочинения.

Огромной популярностью в народе пользовались сочинения Ринчена номтоева, написанные в жанре субшид ("Арады тэжээхэ аршаанай дусал", "Сайн номнолто эрдэнын сан субшид"), нраво-назидательные произведения Галсан-Жимба дылгырова ("Сагаан лянхуаны баглаа", "Сагаан шухэртийн тайлбари"), Галсан-Жимба Туудурова ("Хуны тэжээхэ дусал"), Эрдэни-Хайбзун Галшиева ("Билигун толи"), Дорж-Жигмид Данжинова ("Гурбан эрдэнидэ эти-

гэл ябуулхын хутэлбэри", "Мртэмсын сайн муу ябадалай илгалте тодоруулагша толи", "Мрэ хара гартэнэй анджран абаха сургаал").

На старомонгольской письменности существовало большое количество книг, содержащих переводные светские и религиозные произведения литератур народов Востока. К их числу относятся "Гяанчатантра", "Бигармикид", "Шидитэ хуур", "Улигэрун далай", "Алтэн гэрэл", "Саран хухи", "Молон тойн" и др., получившие широкое распространение среди бурят.

Бытовали эти произведения у бурят в виде ксилографических изданий и рукописных экземпляров. Все они созданы на старомонгольской письменности. На этой же письменности были созданы фундаментальные работы по буддийской философии, богословию, астрономии, тибетско-монгольской медицине, истории и культуре стран и народов Востока. Авторами трудов были представители бурятского народа, получившие буддийское образование и писавшие свои труды на монгольском и тибетском языках. К сожалению, именно этих ученых и писателей, их оригинальные труды в годы тоталитарного советского режима замалчивались. По существу, они были вычеркнуты из истории и культурного наследия нашего народа. В итоге история Бурятии и бурят-монгольского народа оказалась искаженной, обедненной, лишенной своих героев - выдающихся деятелей прошлого.

С момента распространения буддизма (бурханай шажан) в Бурятии появились первые школы, в которых обучались монгольской грамоте. Они открылись в дацанах, поэтому назывались дацанскими школами. Бурятские дацаны делились на две категории: школьного типа и отшельнического. В Бурятии в основном были созданы дацаны школьного типа. В них по статусу была положена организация обучения детей, посвященных родителям в духовное звание. Каждый дацанский лама-учитель имел несколько учеников-хуварарков. Хуварарки обслуживали своих учителей, изучали монгольскую и тибетскую грамоты и круг годовых ламаистских богослужений. Кроме того, ученика обучали петь молитвы, играть на бубнах, литаврах и трубе.

Обучение в дацанских школах делилось на три ступени. Часть учеников-хуварарков, пройдя низшую ступень школы, имела право уйти из дацана в свои семьи. На второй ступени расширялись объем и число изучаемых предметов, в частности, вводился начальный курс философии. До высшей ступени обучения доходили не-

многие. Окончившие курс обучения на этой ступени получали звание габжи. Наиболее одаренные продолжали повышение своих теоретических знаний в более специальном направлении, изучая отдельные проблемы философии, медицины, теологии, астрономии. Существовали самостоятельные высшие школы, которые располагались в специальных дацанах и назывались цанитскими. Эти школы готовили ученых богословов, философов, медиков, астрономов. Цандан Ёмсунов в своей "Истории происхождения одиннадцати хоринских родов", рассказывая о деятельности шанзодбы Кудунского дацана Лубсан-Лундэб Дандарова, сообщает об открытии им цанитской школы, а также о существовании таких высших школ в Аулуннорском и Аниинском дацанах [2].

С XVIII в. правительство России стало уделять внимание изучению восточных языков, в частности монгольского языка. Это было вызвано, прежде всего, стремлением упрочить свои позиции в завоеванных краях Сибири и Дальнего Востока путем подготовки преданных российскому правительству грамотных людей из числа местных народов, способных пропагандировать идеалы христианской религии среди инородцев. Принималось также во внимание развитие торговых и иных связей с соседними странами зарубежного Востока.

В 1725 г. в Иркутске при Вознесенском монастыре была открыта школа монгольского языка. В середине XVIII в. монгольский язык стал преподаваться в Селенгинской гарнизонной школе, затем был включен в программы обучения Иркутского народного училища, Иркутской духовной семинарии и Чернинского духовного училища. В XIX в. монгольский язык преподавался в школах, училищах, специальных "монгольских" школах Верхнеудинска, Троицкосавска, Иссольска. Как известно, доржи Банзаров окончил Троицкосавскую русско-монгольскую школу, открытую в 1831 г.

В Казани и Санкт-Петербурге монгольскому языку обучались в гимназиях, духовных академиях, университетах.

Таким образом, в XVIII - XIX вв. в ряде городов Российского государства, прежде всего в районах компактного проживания бурятского населения, возникли "монгольские" школы, классы монгольского языка. Преобладающее большинство слушателей были буряты. Появилась целая плеяда образованных представителей бурятского народа, которые вместе с образованными духовными лицами составляли бурятскую интеллигенцию.

На рубеже XVIII—XIX вв. возникают первые бурятские народные училища, как, например, Балаганское и Онинское, созданные в самом начале XIX в. В отчете Казанского учебного округа, в подчинении которого находились все учебные заведения Сибири, за 1806 г. говорилось: "Вблизи улусов при Онинской конторе иноверческое училище основано 24 января 1806 года. Один класс, обучают российской и мунгальской грамотам, состоит на содержании хоринских братских обществ, учащихся 20" [6].

На протяжении первой половины XIX в. было открыто 11 бурятских училищ. Документы свидетельствуют о том, что большими ревнителями просвещения являлись бурятские тайши, зайсаны. Есть сведения о том, что инициатором открытия Онинского училища был главный хоринский тайша Галсан Мардаин (Мардаев), человек деятельный, любитель всяческих новшеств, имевший обширные связи в Иркутске и Санкт-Петербурге. Большую помощь училищу оказывал тайша Тарба Джигитов.

В середине и во второй половине XIX в. организацией школ-училищ, подготовкой учебных пособий на бурятском языке занимался "Комитет по учреждению школ в бурятских улусах".

В конце XIX в. действовали 34 правительственных и частных бурятских училища. В начале XX в. вопросы просвещения обсуждались на съездах представителей бурятского населения Иркутской губернии и Забайкальской области. Возникают культурно-просветительные общества - "Общество просвещения бурят", "Общество вспомоществования учащимся бурятам" и др. Открываются новые школы, увеличивается количество учащихся. В 1914 г. в бурятских ведомствах Иркутской губернии насчитывалась 121 школа-училище. В 1911 г. в Забайкальской области имелись 64 школы-училища. Успешно работали училища, открытые в XIX в. (Онинское, Агинское, Баргузинское, Селенгинское, Тогхотойское, Боргойское). В начале XX в. появляется целый ряд училищ: Галтайское, Янгажинское, Оронгойское, Шеносутаевское, Догойское, Загазеевское, Цугольское, Нижне-Чесанское, Харганатское, Ходайское, Тамчинское, Ичетуевское, Ининское, Нижне-Кижингинское и др.

Смотритель Верхнеудинского уездного училища Г. Мошинский в 1874 г., отмечая широкую сеть дацанских школ и характеризуя деятельность бурятских народных школ-училищ, писал, что буряты - народ очень способный и желает обучать детей.

Известное место в обучении бурятских детей занимало част-

ное обучение, получившее значительное распространение в середине XIX в. В одном архивном документе читаем: "Большинство (бурят) предпочитает удобнейшим нанимать кого-либо мало-мальски грамотного, ... платя рубль-другой в месяц и кормя такого учителя поочередно, переходящего каждый день из дома в дом или на два-три дня к другому хозяину, если у него обучается двое-трое детей". Таких учителей в народе называли ябаган багша - пеший учитель [4].

Нам известны имена многих учителей, бескорыстно служивших делу распространения грамотности и просвещения среди бурятского народа. Значительны заслуги таких крупнейших мастеров педагогического труда, как Яков Болдонов, Убаши-Цыбик Онгодов, Гинчен ламтоев, Николай Болдонов, Федор Хуриганов, Содномпил Чайванов, Базар Гурбоев, Цэдэбжаб и Цэванжаб Сахаровы...

По свидетельству директора Иркутской гимназии Миллера, в начале XX в. смотрителем онинского бурятского приходского училища и учителем монгольского языка был титулярный советник Донжин Доржиев, "из природных бурят".

Среди учителей было немало бурят, получивших образование в центральных городах России. Так, в школах Хоринского ведомства трудились Ч. Цынгунов, Ж. Гомбоев, окончившие в Казани так называемую школу-ферму, в которой готовили сельских хозяев-фермеров для культурного ведения хозяйства [1].

Буряты на протяжении длительного исторического периода успешно пользовались классическим монгольским языком. Начиная с XVII в. они обучались монгольской грамоте в различного типа школах: дацанских, народных школах-училищах, гимназиях, духовных учебных заведениях, университетах. На старомонгольской письменности была создана литература самых различных жанров. Главнейшей ее отраслью было поэтическое творчество. До 1931 г. бурятский письменный (литературный) язык, основанный на монгольской письменности, являлся важным объединяющим фактором всех бурятских племен. Эта письменность была общим культурным достоянием монгольских народов.

Потеря этого языка нанесла огромный вред развитию языковой культуры в Бурят-Монгольской Республике, отразилась на литературном процессе, в целом на культуре нашего народа.

Задача наша - возродить старомонгольскую письменность, до-

вести до народа памятники письменности, художественные произведения, научные труды, созданные бурят-монгольскими писателями и учеными в течение нескольких столетий.

Источники и литература

1. Андреев В.И. История бурятской школы (1804-1962). - Улаан-Удэ, 1964.
 2. Буряадай туухэ бэшэгуул. - Улаан-Удэ, 1992.
 3. Дугарова Г. Каким быть бурятскому литературному языку // Правда Бурятии. - 1990. - 4 октября.
 4. РГ БИОН, архив Онгодова. - Инв. № 35. - л. 121.
 5. Цыбиков Г.Ц. Монгольская письменность как рудие национальной культуры // Бурятияведение. - Верхнеудинск, 1928. - № 1-5.
 6. ЦГИАЛ, ф. Департамента народного просвещения. - Оп.95. - л. 463. - л. 50.
-

АКАДЕМИК В. П. ВАСИЛЬЕВ КАК МОНГОЛОВЕД (1818-1900)

Одним из выпускников Казанского университета, с чьим именем связаны успехи начального периода развития научного монголоведения в России, был Василий Павлович Васильев. Он родился 20 февраля 1818 г. в Нижнем Новгороде в семье военнослужащего. Из-за ранней смерти отца ему с детства пришлось зарабатывать на жизнь и учебу. Блестящие способности позволили юнше в 14 лет окончить гимназию и в 1834 г. поступить на восточное отделение филологического факультета Казанского университета. В стенах университета будущий ученый проявил большой интерес к изучению монгольского языка, которым овладел настолько хорошо, что, по свидетельству современников, мог говорить, как природный монгол (разговорному монгольскому и тибетскому языкам он обучался у ламы Галсана Никитуева).

Будучи студентом, Васильев был знаком с Доржи Банзаровым, который учился в то время в Первой Казанской гимназии. Позднее он вспоминал, что сухощавый, но крепко сложенный Доржи Банзаров "учился отлично, наряду с лучшими учениками из русских" [6, с. 88].

В Казанском университете в то время существовала монгольская кафедра, возглавляемая профессором С. М. Ковалевским. За годы, проведенные в университете, В. Васильев под руководством профессора С. Ковалевского не только в совершенстве овладел монгольским языком, но и приобрел обширные знания в области буддийской литературы. Все это позволило ему по окончании университета в 1837 г. представить в качестве дипломной работы исследование "Дух буддийского сочинения Хутухту дэгеда Алтан Гэрэлту Судур". Выбор данного сочинения для первоначального исследования обших принципов буддизма был не случаен. Сочине-

ное, в просторечии обычно называемое кратко "Сутра Алтан гэрэл", что означает "Сутра Золотого блеска", представляет собой перевод с тибетского древнеиндийского произведения Svayambhūgavya-nasāraṅga. Это произведение входит в известную буддийскую каноническую энциклопедию Ганчжур, состоящую из 108 томов. Впервые на монгольский язык "Сутра Алтан гэрэл" была переведена в XIX в. во времена Баньской династии [15, с. 13]. Позднее она неоднократно переводилась и издавалась ксилографическим способом.

Ксилограф "Сутра Алтан гэрэл" был приобретен О.М. Ковалевским во время пребывания его в Пекине в составе Российской духовной миссии в 1830-1831 гг. и привезен в числе других рукописей и ксилографов в Казань. Так этот ксилограф впервые в монголоведении стал предметом исследования ученика О.М. Ковалевского - В.П. Васильева. За эту работу молодой ученый получил звание кандидата монгольской словесности и был оставлен на кафедре для подготовки к профессорскому званию. Первая научная работа Васильева раскрыла содержание буддийского трактата "Сутра Алтан гэрэл", необычайно популярного в северном буддизме.

Профессор О.М. Ковалевский, учитывая большие научные способности своего ученика, с самого начала ориентировал его на изучение так называемого северного буддизма (т.е. буддизма Тибета, Монголии, Китая, Японии) по монгольским, тибетским и китайским источникам. Прочные навыки чтения и перевода таких религиозно-философских текстов В. Васильев приобрел еще в студенческие годы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что через два года после защиты кандидатской диссертации, в 1839 г., он защитил магистерскую диссертацию "Об основаниях буддийской философии" и стал первым в России магистром монгольской словесности [9, с. 306]. Эта работа была основана на тех буддийских философских трактатах, которые в переводах на монгольский язык были приобретены О.М. Ковалевским в Пекине. Без выяснения значения терминологии, употребляемой в монгольских буддийских произведениях, нельзя было выявить основные положения буддийской философии. Это необходимо было сделать, т.к. без анализа терминов монгольские тексты были бы непонятны. Исследователь пришлось приложить огромные усилия, чтобы проникнуть в суть рассуждений монгольских и тибетских философов, и можно лишь сожалеть, что этот труд не был опубликован своевременно.

Н.П. Шастина справедливо заметила: "Если бы магистерская диссертация Васильева была своевременно опубликована, то востоковедная наука обогатилась бы знанием философии буддизма в его северной форме — ламизме более чем на полстолетие раньше" [15, с. 137].

Две самые ранние работы Васильева, основанные на монгольских источниках, стали первой ступенью в изучении им буддизма. Успехи его первых научных трудов не могли не обратить на себя внимание. Было решено отправить ученого в Пекин в составе XII Российской духовной миссии для усовершенствования в тибетском, китайском языках и санскрите, чтобы по возвращении возглавить первую в Европе кафедру тибетского языка, которую к тому времени предполагалось открыть в Казанском университете [9, с. 14]. Всею подготовкой к отправке В. Васильева в Пекин руководил О.М. Ковалевский. Он составил для него наставление, каталоги книг, которые необходимо было взять с собой, написал ему рекомендательные письма к ламам. В наставлении указывалось, что Васильев должен изучить язык, географию, историю, религию и древности народов, населяющих восточную полосу Азии [2, ф. 92, оп. 1, ед. хр. 4914, л. 21-22, 25, 53].

Самой главной своей задачей в Китае молодой Васильев, полный рвущих планов, считал всестороннее изучение буддизма в махаянском его варианте по тибетским и китайским источникам, с помощью монгольских переводов. В.П. Васильев пробыл в Пекине свыше 10 лет, занимаясь изучением языков, литературы и истории народов Китая. Для библиотеки Казанского университета и Первой Казанской гимназии он приобрел большое количество китайских, тибетских и монгольских рукописей. Так, только в 1842 г. им отправлены в Казань 849 сочинений в 2737 томах [16, с. 96].

В сентябре 1850 г. В.П. Васильев возвратился в Казань и представил Совету университета отчет о своих занятиях в Китае. Н.И. Лобачевский, стоявший тогда во главе Казанского учебного округа, предписал Совету университета немедленно рассмотреть отчет и сообщить "о всех заслугах Васильева со своим заключением и мнением в отношении к назначению, какое предполагалось для Васильева по возвращении его через десять лет пребывания в Пекине" [2, ф. 977, оп. Совета, ед. хр. 8453, л. 39]. О.М. Ковалевский и А.В. Попов, рассмотрев отчет, дали самую высокую оценку трудам исследователя. "По истечении 10 лет, — писали —

они, — наш пилюец возвратился к нам с драгоценными познаниями, которые свидетельствуют о его трудолюбии и редких дарованиях" [Там же, л. 51-52].

Отправляя Васильева в Китай, Казанский университет предполагал открыть тибетскую кафедру, но в 1850 г., незадолго до его приезда, умер профессор Войцеховский, и кафедра китайской и маньчжурской словесности осталась без руководителя. 25 ноября 1850 г. Совет философского факультета принял решение возложить на Васильева "преподавание в университете китайского языка с его литературой и историей Китая в том объеме, в каком оно назначено профессором Войцеховским" [Там же, л. 46]. Васильев с этим предложением согласился, но при этом изъявил желание преподавать и маньчжурскую словесность. Казанский университет не отказался от введения преподавания тибетского языка, что также намечалось поручить Васильеву. Однако загруженность ученого и перевод восточного разряда в Петербургский университет не дали возможности осуществить этот замысел. В декабре 1850 г. он был избран экстраординарным профессором, а в октябре 1854 г. — ординарным профессором по кафедре китайской и маньчжурской словесности [2, ф. 977, оп. 149, ед. хр. 590, л. 21-22; ед. хр. 726, л. 28].

"Без знания истории Востока разве мы можем вполне оценить истории человечества?" — писал Васильев в своей статье "О преподавании восточных языков в России" [5, с. 7-8]. В ней он отмечал неудовлетворительное состояние изучения восточных языков в России.

В Китае ученый провел колоссальную научную работу по сбору материалов и их обработке. Но безмерно огорчает то, что большая часть этих бесценных материалов и почти законченных трудов безвозвратно погибла в "печке и в мусорной яме" [12, с. 536]. Не было той среды, которая способна была бы оценить по достоинству высокий научный потенциал Васильева как ученого-буддолога. Именно равнодушие окружающих помешало открыть предназначенную для него кафедру тибетской словесности в Казанском университете. По этой причине ему пришлось занять кафедру китайской и маньчжурской словесности. Так, по роду своей официальной научной и преподавательской деятельности Васильев стал китаистом и маньчжуристом, а не тибетологом и буддологом. В этом следует видеть основную причину научной драмы исследователя, которая по-

мешала ему совершить важное и великое в буддологии и тибетоведении, к чему он был готов по возвращении из Пекина в Казань.

Занимаясь преподаванием китайского и маньчжурского языков, В.П. Васильев не имел достаточно свободного времени для завершения целого ряда буддологических и тибетоведческих трудов, выполненных им вчерне в Пекине. Среди них на первое место по научной значимости следует поставить незавершенное многотомное по замыслу исследование под общим названием "Буддизм. Его догматы, история и литература". Из этого труда было издано лишь две части: первая, которая содержала общее обозрение догматов, истории и литературы буддизма, и третья, включающая перевод тибетского сочинения "История буддизма в Индии" Таранатхи (род. 1575) [3].

В своих исследованиях по буддизму В.П. Васильев наряду с тибетскими и китайскими источниками использовал и монгольские материалы. Таково было одно направление научной работы ученого в области монголоведения. Другим направлением его научного поиска являлся перевод им китайских источников, а на основе последних - выяснение некоторых вопросов по истории монголов. Эти труды имеют важное значение для истории русского монголоведения. Первая большая монография Васильева опубликована в 1857 г. и посвящена истории монгольс с X по XIII в. Это - "История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII век. с приложением перевода китайских известий о киданях, джурджитах и монголо-татарах" с указанием на обороте титула, что она перепечатана из части LV Трудов Восточного отделения императорского Русского археологического общества. Но сама часть LV ТВОРАО с работой В.П. Васильева и статьей Г. Гомбозова "О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини" увидела свет лишь спустя два года, в 1859 г. [1, с. 13-14]. В ней дано исследование трех народов, обитавших некогда на территории современной Монголии, Маньчжурии и части северного Китая - киданей, чжурчженей и монголов, или, по терминологии автора, монголо-татар.

Уделяя в книге значительное внимание изучению истории монголов дофеодалного периода, Васильев считал необходимым прежде всего выяснить историю киданей и чжурчженей, т. к. "... история этих двух династий, - писал он, - составляет один из важнейших фактов среднеазиатской истории; без них мы не пойдем д -

же причины появления Чингис-хана и предводимых им монголов; не узнаем, до какой степени можно надеяться отыскать в китайских источниках желаемые сведения о последних" Д, с. 377. Ученый высказал положение о преемственности между монголами и киданями, что было принципиально новым моментом в изучении истории Центральной Азии. Впервые в истории востоковедения проблема киданей нашла своего исследователя. В. Васильев собрал из китайских источников многочисленные сведения по истории киданей, охарактеризовал обычаи, быт и жизненные условия этого исчезнувшего народа, который, как это ныне установлено, был по своему этническому происхождению близок к монголам.

Следует заметить, что в то время в распоряжении Васильева не было всех сведений и материалов о киданях, которые стали достоянием исторической науки только в середине XX в. Изучение археологических памятников, оставленных киданями, исследование киданьской терминологии, записанной китайскими иероглифами, частичная дешифровка собственно киданьской письменности позволяют судить, что кидани и монголы имеют общий корень происхождения [15, с. 14-15].

В.П. Васильев не только изучал китайские официальные династические истории, но находил нужные ему сведения в сочинениях, которые он называл "частными записками", т.е. произведениями отдельных частных лиц. Исследователь обращает внимание на сборники донесений послов и сочинения писателей Сунской династии. Среди этих произведений он обнаружил интересное сочинение "Мэн-да бэй-лу", написанное сунским послом Чжао-хуном о монголах. Оно представляет собой одно из наиболее ранних сведений о монгольском обществе первой четверти XIII в. Открытием и введением в научный оборот этого интересного памятника востоковедная наука обязана В.П. Васильеву.

Более полстолетия переводом "Мэн-да бэй-лу" пользовались монголисты, извлекая из него нужные им сведения. И только в начале XX в. было установлено, что в переводе были допущены некоторые ошибки Д, с. 16; 7, с. 9; 11, с. 99; 17, с. 13, 147.

Н.П. Шастина в 1969 г. в статье "В.П. Васильев как монголовед" писала: "И только теперь, спустя более ста лет после выхода в свет труда Васильева, возникает необходимость нового перевода открытого им интересного памятника о монголах XIII в."

[15, с. 15-16]. Эта задача была блестяще выполнена известным советским синологом Н.Ц. Мункуевым. В 1975 г. в издательстве "Наука" вышла книга "Мэн-да бэй-лу" (Полное описание монголо-татар). Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения Н.Ц. Мункуева. Отдавая должное одной из лучших работ в Европе по истории народов Восточной и Центральной Азии, Н.Ц. Мункуев отметил: "Записка о монголо-татарах" В.П. Васильева в настоящее время должна быть пересмотрена и дополнена комментарием, ... работа В.П. Васильева по существу местами представляет собой пересказ, а не точный перевод оригинала... В нем есть неточности и ошибки" [1, с. 15-16].

Н.Ц. Мункуев провел колоссальную работу по изданию этого памятника в свете современных научных требований. Прекрасно владея китайским языком, он осуществил полный перевод оригинала и дал весьма подробный научный комментарий и исчерпывающую характеристику этого памятника - важного источника по истории древних монголов. Отмечая неточности и ошибки В.П. Васильева в переводе "Мэн-да бэй-лу", Н.Ц. Мункуев весьма объективно характеризует его как "крупного, разносторонне образованного востоковеда, оставившего нам многочисленные монографии и статьи не только по Китаю, но и в области буддологии, тибетологии и монголоведения" [1, с. 14].

В числе неточностей перевода В.П. Васильева указывался перевод титула Мухали го-ван (князь удела) как "царь". Из-за этой ошибки В.В. Бартольд и Б.Я. Владимирцов относили все, что было сказано в источнике о полководце Чингис-хана, к нему самому.

Впервые эта ошибка в переводе В.П. Васильева была замечена П. Пельо [17, с. 13, 14]. Однако в другой своей работе Н.Ц. Мункуев указывал, что во вступлении к своему переводу В.П. Васильев писал, что автор "Мэн-да бэй-лу" не был в Монголии, а был в Пекине и вел переговоры именно с Мухали. Поэтому упущения В.В. Бартольда и Б.Я. Владимирцова являются недоразумением и не могут быть объяснены "ошибочностью" перевода В.П. Васильева [11, с. 99].

В.П. Васильев начал свою научную деятельность как монголовед и в течение своей долгой жизни плодотворно работал в отраслях востоковедения, широко охватывая различные дисциплины, не забывая о Монголии и монголах. Он поддерживал постопи-

ную научную связь со своим первым учителем и наставником профессором О.М. Ковалевским. Будучи уже академиком, В.П. Васильев писал о Ковалевском: "Моим развитием я обязан поляку Осипу Михайловичу Ковалевскому. Его слова: "Не преклоняться в отыскании истины перед авторитетом"...запали глубоко мне в душу, были рукозодителями всех моих симпатий и антипатий" [15, с. 17].

В 1854 г. отделение восточных языков при Петербургском университете было преобразовано в факультет восточных языков. В 1855 г. Васильев вместе с другими преподавателями и профессорами восточных языков был переведен из Казани в Петербург. С этого времени его жизнь и научно-преподавательская деятельность связаны с Петербургским университетом. Сорок пять лет (1855-1900) своей жизни В.П. Васильев отдал факультету восточных языков, где бесценно заведовал кафедрой китайско-маньчжурской словесности [8, с. 32]. В 1856 г. он выступил в печати со своей системой изучения китайской письменности и одновременно передал на рассмотрение Академии наук китайский словарь, составленный на этой основе.

В 1867 г. ученым был создан (по графической системе) первый в России китайско-русский словарь [9, с. 316]. Чувством глубокого уважения к духовной культуре Китая проникнуты его "Очерки истории китайской литературы" (1880) и "Материалы по истории китайской литературы" (1878) [10, с. 10]. Они фактически являлись первыми в мире исследованиями по истории китайской литературы. В 1866 г. В.П. Васильев был избран членом-корреспондентом Российской Академии наук, а в 1886 г. - академиком [14, с. 999]. Большую и многогранную научно-педагогическую деятельность он успешно сочетал с административной и организаторской работой. В течение 15 лет (1878-1893) Васильев был деканом факультета восточных языков, а в 1887 г. - избран почетным членом Петербургского университета [там же].

Научная деятельность В.П. Васильева (начиная со времени пребывания его в Пекине) была чрезвычайно широкой и разнообразной. Ему принадлежат труды в самых различных областях востоковедения. Что касается его работ по буддизму, "то здесь он не имел себе равных как в России, так и за рубежом..." [9, с.317]. Будь опубликован в 50-х гг. XIX в. весь тот материал, который Васильев привез из Пекина, писал академик С.Ф. Ольденбург, "все изучение буддизма повернуло бы по другому пути и мы бы давно

уже имели настоящие представления о буддизме и его историческом развитии" [12, с. 543-544]. Он в совершенстве знал тибетский, монгольский, китайский, маньчжурский языки и многие их диалекты. Санскритская литература также была доступна ему. Прекрасное знание восточных языков дало возможность Васильеву полнее и глубже раскрыть многие вопросы истории и географии, литературы и культуры стран Азии.

Академик В.П. Васильев умер 27 апреля 1900 г.

Поколение ученых времени Васильева, писал С.Ф. Ольденбург, "почти все сошло в могилу... (но) это были люди, которые создали востоковедение, которые открыли науке новую, громадную область. Их преемники идут уже другими путями и никогда не будут обладать широтой и разнообразием познания своих предшественников, их работа идет больше вглубь, чем вширь" [13, с. 64-65].

Имя академика В.П. Васильева навсегда останется среди имен первых научных работников-востоковедов.

Источники и литература

1. Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н.Ц. Мункуева. - М.: Наука, 1975.
2. ЦГА ТАССР.
3. Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1: Общее обозрение. - СПб., 1857; Ч. 3: История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. Пер. с тиб. - СПб., 1869.
4. Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII века с приложением перевода китайских известий о киданях, джурджитах и монголо-татарах. - СПб., 1859.
5. Васильев В.П. О преподавании восточных языков в России // Восточное обозрение. - СПб., 1866. - № 7.
6. Венгеров С.А. Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. - СПб., 1891. - Т. II.
7. Владимирцов В.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. - Л., 1934.
8. Востоковедение в Ленинградском университете. - Л., 1960.
9. История отечественного востоковедения до середины XIX века. - М.: Наука, 1990.
10. Мальцева Е.В. Васильев В.П. как исследователь ки-

те. Иской литературы // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. - Улан-Удэ, 1970. - Вып. 4.

11. Мункуев Н.Ц. По поводу одного недоразумения // Китай: история, культура и историография. - М., 1977. - С. 97-100.

12. Ольденбург С.Ф. Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму. 1818-1918 // Известия Российской Академии наук. - 1918. - Сер. II. - Т. 12. - № 7.

13. Сергей Федорович Ольденбург. - М.: Наука, 1986.

14. Советская историческая энциклопедия. - М., 1962. - Т. 2.

15. Шастина Н.П. В.П. Васильев как монголовед // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. - Улан-Удэ, 1970. - Вып. 4.

16. Шофман А.С. Казанский период жизни и деятельности Доржи Банзарова. - Улан-Удэ, 1956.

17. Pelliot P. Notes sur le "Turkestan" de M. W. Barthold. - T'oung Pao. - 1930. - Vol. XXVII.

О КОЛЛЕКТИВНОМ ТРУДЕ НЕМЕЦКИХ УЧЕНЫХ
"МОНГОЛЫ. ОЧЕРКИ ИХ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ"

Книга "Монголы. Очерки их истории и культуры", изданная в Дармштадте в 1986 г. под редакцией Михеля Вайерса с участием Вероники Файт и Вальтера Хейссига [9], наиболее ярко воплощает как некоторые общие черты, характерные в целом для современного состояния монголоведения на Западе и особенно исторических исследований по Монголии, так и особенности сложившейся и в настоящее время ведущей в Западной Европе школы монголоведения Германии.

Какие же это общие черты? Это, прежде всего, стремление к созданию крупных, обобщающих работ по истории Монголии и монголов, охватывающих не только дореволюционную, но послереволюционную историю страны.

Тенденция подъема исторического направления в западной монголистике, где вплоть до послевоенного времени преобладали традиционные, классические, направления — источниковедение, языкознание, литературоведение, этнография — примерно с 60-х гг. находит отражение в появлении таких монографических исследований, как книги американцев Оуэна Латтимера "Номады и комиссары" [8], двухтомника Роберта Рупена "Монголы XX века" [12] и его же "Политическая история Монголии" [13], Вильяма Барта "Политика МНР по отношению к Китаю в 1962-1973 гг." [2] и Дэри Мозеса "Политическая роль монгольского буддизма" [10], англичан Чарльза Боудена "Новая история Монголии" [3] и Аллана Сандерса "Монгольская Народная Республика" [14] и "Монголия: политика, экономика, общество" [15], немца Вальтера Хейссига "Потерянная цивилизация" [5] и его же "Религии монголов" [6], тайванца Цзюнь Джарчиды и американца Пауля Хайера "Культура

монголов и общество" [7], австралийца Майкла Андердауна "Аспекты монгольской истории 1901-1915 гг." [18], японца Онуки Масао "Изучение монгольской истории и наша эпоха" [11] и т.д.

Все эти произведения, при определенной тенденциозности некоторых из них, объединяет во многом органическое соединение академического исследовательского подхода к разработке темы исследования с реализацией определенных информативно-ознакомительных задач, выполнением просветительской миссии по относительному преодолению весьма распространенных до сих пор среди широкой публики на Западе как почти полного неведения монгольской истории, так и многих заскорузлых стереотипов в отношении монголов, их исторического прошлого и настоящего.

Эта характерная черта исторических исследований присуща и работе "Монголы. Очерки их истории и культуры". Недаром введение, написанное главным редактором Михелем Вайерсом, начинается с констатации, что на Западе зачастую не знают точно, когда и где жили и живут до сих пор монголы и, вообще, не те ли они самые, что и китайцы. Отсюда цель этого труда, как ее формулирует авторский коллектив, состоит в том, чтобы в максимально сжатой форме дать общий очерк основных периодов политической истории монголов с XII в. по 1924 г. включительно и раскрыть перед читателями основные этнические, культурные, социально-экономические и антропогеографические факторы, лежавшие в основе этой истории и предопределившие ее ход.

Другой общей чертой современного состояния монголоведения на Западе является растущая тенденция к кооперации, объединению творческих сил монголистов как на интернациональной, так и национальной основах.

В результате коллективных усилий увидели свет и получили признание такие сборники, как "Analecta Mongolica" - посвященный 70-летию О. Маттимора [1], "Collectanea Mongolica" - в честь 60-летия В. Ринчена [4], "Serta Tibeto-Mongolica" - по случаю 60-летия Вальтера Хейссига [16], "Studia Altaica" - в связи с 60-летием Н. Пюше [17].

Все более открытыми для международного сотрудничества становятся продолжающиеся серии публикаций Боннского университета "Центральноазиатские исследования" (Zentralasiatische Studien), Индианского университета (CUIA) - серия "Урало-Алтай" (Uralic and Altaic Series), а также все периодические изда-

ния национальных монголоведческих обществ США, Англии, Германии, Франции, Канады и Японии.

Однако, если юбилейные и текущие издания, указанные выше, представляют собой лишь сборники статей различных авторов на разные темы, то рассматриваемая работа является первым целостным коллективным трудом именитых западногерманских ученых, объединенных общим замыслом и единым подходом к освещению монгольской истории. По существу, это своеобразный западный вариант однотомника по истории и культуре монголов и, как таковой, он представляет знаменательное явление.

От однотомной советско-монгольской "Истории МНР" книга "Монголы. Очерки их истории и культуры" отличается тем, что не ограничивается освещением истории собственно Халха-Монголии, но дает также обзор истории всех частей Монгольской империи, не только династии Баян, но и Чагатайского улуса, Золотой Орды, государства Иль-ханов, а также излагает историю Внутренней Монголии с 1691 по 1939 гг., т.е. стремится охватить все части мира, когда-то принадлежавшие монголам, представить цельную картину их исторического пути как единого народа.

С другой стороны, "Очерки..." уступают однотомной "Истории МНР" тем, что ставят точку на провозглашении Монголии народной республикой в 1924 г. Причем делают это преднамеренно, ибо авторы книги считают историю МНР после 1924 г. чересчур идеологизированной, что, по их мнению, затрудняет объективное изучение источников и освоение фактического материала.

Объединение вокруг книги "Монголы. Очерки их истории и культуры" специалистов различного профиля отражает комплексный, сравнительно-исторический подход к изучению истории монголов, что также является новой тенденцией на Западе. Среди авторов — синолог Рольф Траузеталь, знаток средневековой истории культуры Китая; крупный тибетолог Дитер Шух; археолог-медиевист Вероника Рунге; буддолог Рудольф Качевский... Ядро авторского коллектива составили монголисты: Вальтер Хейсиг — патриарх западного монголоведения, его сотрудники Михель Вайерс — монголист и алтаист самого широкого профиля; Вероника Файт — историк, источниковед, этнограф; Ганс Рейнер-Кемпфе — специалист по монгольской, тибетской и маньчжурской филологии.

Поскольку все эти высококвалифицированные исследователи, за исключением Р. Траузетали и Д. Шука, входят в так называемые

мый "Семинар по изучению языков и культур Центральной Азии" при Боннском университете, основанный и руководимый до последнего времени Вальтером Хейссыгом, и составляют "команду Хейссыга", то естественно, что на структуре и содержании книги отразились особенности, присущие западногерманской школе монголоведения, а именно: особое внимание к источникам и культурологическим аспектам исследования.

В этой связи показательно, что работа начинается с обстоятельного обзора источников: монгольских, китайских, тибетских, ближневосточных и европейских – по истории и культуре монголов.

Разнообразие и многоязычие источниковедческой базы авторы обзора объясняют тем, что "еще ни один народ в мире, кроме монголов, не господствовал над такой обширной территорией и над таким множеством других народов" [9, с. XI]. При этом В. Файт, Р. Траузеталь, Д. Шух и М. Вайерс, написавшие это обзорное источниковедение, исходят из того, что если ученые хотят дать комплексное и глубокое изложение истории монголов, то в идеальном варианте они обязаны использовать "не только материалы древней уйгуро-монгольской письменности и различных письменных систем монгольского средневековья, а затем и материалы на многих современных монгольских языках: халхаском, бурятском и калмыцком, но также оригинальные материалы на китайском, персидском, армянском, арабском, сирийском, латинском, средневековом французском, русском и тибетском языках" [9, с. XI].

Обзор источников дает правильные ориентиры о характере имеющихся, в т. ч. и на Западе, оригинальных материалов по истории монголов главным образом в периоды средневековья и нового времени, но содержит недостаточно сведений об источниках по послереволюционной истории МНР.

После обзора источников следуют разделы о языке, литературе, религии, искусстве и ремеслах и, наконец, раздел, представляющий, по нашему мнению, особый интерес – об исторической эволюции монголов от родоплеменной федерации до народной республики. Он делится на две главы. В первой главе Мишель Вайерс останавливается на трех имеющихся в исторической литературе дискуссионных, по его мнению, моделях основных факторов, лежащих в основе этой эволюции и объясняющих причины огромных миграций кочевников, их периодических нашествий на оседлые народы. Это модель Груссе, отдающая примат личностным качествам

предводителей номадов, одерживших часто идею мирового господства; модель Ханддингтона о решающем воздействии антропогеографических факторов, в первую очередь постепенного высыхания, нарастания аридности евразийских степей в послеледниковый период, а также модель арабского историка Ибн-Халдуна, наложенная О. Латтимером на центральноазиатскую и говорящая о повторяющихся циклах, приливах и отливах во взаимоотношениях кочевых и оседлых народов как главном стержне внутренней истории номадов.

По мнению М. Вайерса, все три концепции имеют рациональное зерно, а изучение антропогеографических факторов вообще потенциально очень перспективно.

Характеристика В. Файт социально-экономических основ исторической эволюции монголов во второй главе этого раздела примечательна тем — и эта черта продолжает превалировать в западной монголистике, — что выдвигает на передний план родоплеменные структуры и не приемлет концепции "монгольского кочевого феодализма" Б.Я. Владимирцова, хотя автор и пользуется его трактовкой отдельных социальных терминов.

Все это составляет примерно добрую половину от 504 страниц книги, озаглавленную "Системная часть". Вторая часть "Периоды монгольской истории", состоящая из трех глав, отличается большой фактологической насыщенностью, разнообразием привлеченных источников и литературы, объективными оценками, системным изложением. Обе части отражают общие взгляды немецких исследователей на историю Монголии, хотя каждая глава является авторской.

Ценность книги усиливают широкое использование советской и современной монгольской литературы — тоже относительно новый процесс на Западе, а также хорошо оформленный научный аппарат, хронологические таблицы, обширная библиография, сведения об авторах, иллюстрации.

Признание необходимости объединения усилий монгологов, китаеведов, тибетологов, маньчжурологов и других для полноценного анализа истории монголов, особенно в средние века, значительное расширение источниковедческой и историографической базы, широкое привлечение современной монгольской исторической литературы, литературы на русском языке, привязка политической истории к культурологическим, экономическим и социальным эволюционным процессам, стремление к объективности и строгой

академичности наряду с сохранением информативных функций - вот те современные черты исторических исследований по Монголии на Западе, которые можно выявить на примере этой коллективной работы ведущих немецких монголистов и востоковедов.

Литература

1. Analecta Mongolica. Dedicated to the 70th Anniv. of Prof. Owen Lattimore. - Bloomington, 1972.
2. Bartow W. MPR's Policy towards China in 1952-1973. - Michigan, 1974.
3. Bowden Ch. The Modern History of Mongolia. - L., 1968.
4. Collectiana Mongolica. Festschrift für 60 Jahrgeburtstag von Doctor B. Rinchen. - Wiesbaden, 1960.
5. Heissig W. A Lost Civilization. A Second Discovery of the Mongolia. Transl. from.: Ein Volk sucht seine Geschichte. - L., 1966.
6. Heissig W. Die Religionen der Mongolen. - Bonn, 1967.
7. Jagchid Ch., Heyer P. The Mongolian Culture and Society. - Bonleler, 1979.
8. Lattimore O. Nomads and Commissars: Mongolia Revisited. - N.Y., 1962.
9. Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur/ Hrg. von Michel Weirs. - Darmstadt, 1986.
10. Moses L. The political Role of Mongolian Buddhism. - Bloomington, 1977.
11. Onuki M. The Study of the Mongolian History and Our Time. - Osaka, 1984.
12. Rupen R. The Mongols of the Twentieth Century. - Bloomington, 1964. - P. 1, 2.
13. Rupen R. How Mongolia is Really Ruled? Political History of the MPR. 1901-1978. - Stanford, 1978.
14. Sanders A. The Mongolian People's Republic. - L., 1966.
15. Sanders A. Mongolia: Policy, Economy, Society. - L., 1987.
16. Serta Tibeto-Mongolica. Festschr. für 60 Jahrgeburtstag von Prof. W. Heissig. - Wiesbaden, 1973.

17. *Studia Altaica*. Dedicated to the 60th Birthday of N. Poppe. - Vienna, 1957.

18. Underdown M. The Aspects of the Mongolian History. 1901-1915 // *Zentralasiatische Studien*. - Vol. 15. - P. 151-200.

Б.Д. Доржиев

ЛЕТОПИСЬ "ИСТОРИЯ СЕЛЕНГИНСКИХ МОНГОЛ-БУРЯТ"

В настоящее время со всей остротой встает вопрос о создании правдивой и полной истории бурятского народа, о ликвидации ее "белых пятен". Для этого необходимо прежде всего обогатить источниковедческую базу, использовать все имеющиеся документальные, архивные и летописные материалы. Наша задача - ввести в научный оборот исторические материалы, имеющиеся на старомонгольском письменном языке, в первую очередь бурятские летописи и исторические хроники, написанные в XVIII - начале XX в.

Хотя некоторые летописи уже изданы в разное время на старомонгольской письменности, русском и современном бурятском языках, еще значительное количество их остается в рукописях [1; 61].

Бурятские летописи делятся на хоринские, селенгинские, баргузинские, эхиритские и т.д. Летопись Дамби-Далсана Ломбо-Цэрэнова "История селенгинских монгол-бурят" входит в группу селенгинских летописей. Селенгинские летописи по своему содержанию делятся на две подгруппы. Это разделение обусловлено этническими особенностями и историей образования селенгинских родов. По территориальному признаку это понятие объединяет роды и племена бурят-монголов разного происхождения, пришедших в разное время. Первая подгруппа летописей касается бурят, проживающих в районе нижней части р. Селенги, в долинах Оронгол, Иволги, Убукуна, Тохоя, Яаргаланты, Хурамши, Согоя. По своему родовому составу жители данных местностей являются выходцами из Предбайкалья и относятся к эхиритским и булагатским родам, мигрировавшим на данную территорию во второй половине XVII - начале XVIII в. Эти летописи в основном отражают историю и культуру бурят шести родов: алагуи, готоя-бумай, беабай-хурамши,

абазай, шоно и харануты.

Вторая подгруппа летописей касается монгольских родов, мигрировавших в районы рек Джиды, Темника, Чикоя, т.е. территорию и нынешних Джидинского, Кяхтинского и Селенгинского районов. Многие из этих родов пришли сюда из Монголии во времена походов в Халха-Монголию ойратского Галдан-Божокту-хана в конце XVII в. (Бошигт хааны бослогын, Сайн хааны самууны уед). Эти монгольские роды образовали восемнадцать родов селенгинских бурят. Это ашабагаты, сонголы, сартулы, табангуты, атаганы, узоны и др. Своеобразие летописей этой подгруппы в том, что в них история этой группы бурят представлена в контексте взаимовлияния и взаимоотношений монголоязычных народов Центральной Азии.

Селенгинские летописи, в т. ч. "История селенгинских монгол-бурят", написаны под влиянием монгольской летописной традиции. Однако нельзя утверждать, что влияние монгольской летописной традиции было исключительным. Перед авторами селенгинских летописей стояла задача — написать конкретную историю монгол-бурят, точнее, историю монгол-бурятских родов*. Поэтому они, опираясь на монгольскую традицию и используя ее достижения, создали оригинальные летописные труды.

В условиях средневековых литературных традиций отсутствовало понятие о плагиате и использование чужих трудов было делом обычным. Иными словами, сочинения селенгинских летописцев, впрочем, как и всех монгольских и других средневековых авторов, носят компилятивный характер. Конечно, бурятские летописцы при написании своих работ опирались на доступный им материал. Однако каждая летопись имела свои особенности, а каждый автор — присущий только ему стиль.

Сопоставительно-сравнительный анализ показывает, что Д.-Д. Ломбо-Цэрэнэв при написании летописного труда использовал монгольские летописные сочинения. Так как Ломбо-Цэрэнэв являлся видным деятелем общественно-политической жизни бурят-монголов XIX в. и пользовался большим авторитетом среди соплеменников, он имел возможность привлечь местных знатоков истории, религии, традиций устного народного творчества и, конечно, про-

* Автор, следуя своему источнику, употребляет данное обозначение по отношению только к селенгинским бурятам как выходцам из собственно Монголии (Прим. ред.).

исхождения бурятских родов при написании своего сочинения. Несомненно, автор и его помощники опирались, прежде всего, на устные легенды и предания, родословные истории селенгинских монгол-бурят (родовое дерево, или родословные). Д-р Ломбо-Цэрэнэв также использовал документальный материал, имевшийся в его распоряжении: архивные материалы, документы степных дум, материалы о текущих делах и др.

Автор летописи "История селенгинских монгол-бурят" Дамби-Жалсан Ломбо-Цэрэнэв из рода баабай-хурамша. Род Ломбо-Цэрэнэва ведет начало от некоего Мату Шиншяна, получившего звание шулengi в 1728 г. при графе Савве Владиславовиче Рагузинском. Внук этого шулengi Тармай Бидаин получил это же звание в 1747 г. Сын Тармай Аяши в 1767 г. стал пятидесятником, а его сын Туруту получил это же звание в 1781 г. Сын Туруту Ломбо-Цэрэнэв в 1807 г. был утвержден в должности главного тайши 18 родов селенгинских монгол-бурят. Юмдэлэг (Дамби-Жалсан) был сыном Ломбо-Цэрэнэва. Юмдэлэг Ломбо-Цэрэнэв занимал также должность главного тайши и в этой должности находился 14 лет. Уже будучи старым человеком, он принял духовное звание убаши с прибавлением имени Дамби-Жалсан.

В конце написанной им летописи читаем: "Сэлэнгын монгол-бурядуудай түүхэ. В 1868 г. составил главный тайша селенгинских монгол-бурят убаши Дамби-Жалсан Ломбо-Цэрэнэй". Перу его также принадлежат "Заметки о роде хатагин", "Сказание о шаманке Асуйхан", "Повествование о происхождении шести родов монгол бурят ведомства Селенгинской степной думы". Д-р Ломбо-Цэрэнэв участвовал и в написании летописи "Бичихан записка".

По словам профессора Н.Н. Поппе, труд Д-р Ломбо-Цэрэнэва "История селенгинских монгол-бурят" принадлежит к очень ценным источникам по истории бурят, являясь одной из немногих известных нам хроник селенгинских бурят вообще. Н. Поппе в 1936 г. издал эту летопись на старомонгольской письменности без перевода на русский язык [3]. При подготовке к изданию он использовал два списка, хранящиеся в Институте востоковедения АН СССР. В основу издания была положена рукопись летописи из коллекции профессора А.М. Позднеева (№ 362), написанная чернилами на одной стороне листа на бумаге со знаком одной из русских фабрик. Рукопись содержит 88 страниц текста размером 22х18 см. Кроме того, была использована вторая рукопись из той же

коллекции Позднеева (№ 315). В своем труде "Образы народной словесности монгольских племен" А.М. Позднеев цитирует вторую рукопись, ссылки его сходятся с содержанием соответствующих страниц данной рукописи [5].

Летопись Д.-Ж. Ломбо-Цэрэнова "Сэлэнгын монгол-бурядуудай түүхэ" переведена со старомонгольского языка на русский язык Б.Доржиевым [2], на современный бурятский язык Ш.Б. Чимитдоржиевым и опубликована на обоих языках [1].

Данная летопись - ценнейший источник по истории и культуре бурят-монгольского народа, прежде всего селенгинских бурят-монгольских племен и родов, в котором значительное внимание уделяется их жизни и быту, приводятся этнографические подробности, которые представляют весьма важный исследовательский материал. Летопись интересна и как памятник истории бытования и распространения различных религий. Здесь имеются материалы по древней религии монголоязычных народов - шаманизму. Прослеживаются пути проникновения и распространения буддизма в монгольском мире, в частности распространения его в форме ламаизма в Бурятии, особенно в среде селенгинских монгол-бурят.

Большое место в летописи отведено истории создания на бурятской территории ламаистских монастырей - дацанов, деятельности религиозных иерархов - хамбо-лам и других категорий деятелей религии. Также дано описание деятельности христианских миссионеров (англичан) среди бурят-монголов.

"История селенгинских монгол-бурят" интересна и как памятник фольклорных традиций бурятского народа, так как в нем представлены бурятские легенды и предания, многие жанры устного народного творчества. Кстати, летопись начинается с легенды о происхождении бурятских племен. Красочно повествуется о прародителях бурятских родов: шаманке Асуйхан, Буха-нойоне, их сыновьях Бурядае и Хоридое, об их потомках.

В летописи идет речь об истории консолидации селенгинских бурят-монголов, в составе бурятского народа, определена административно-территориальная и политическая структура селенгинских родов в пределах Бурят-Монголии. В 1728 г. была определена граница между Россией, с одной стороны, и Монголией и Китаем, с другой, в результате чего произошло разграничение территорий проживания монгольских племен, прежде всего в Забайкалье. Многие собственно монгольские роды (сонголы, ашабагаты, атага-

ны, хатагины, хубдугу, узоны, сартугу и др.) вошли в состав бурятского народа и составили наиболее компактные крупные группы селенгинских бурят.

В летописи дана характеристика деятельности видных общественных и религиозных деятелей бурятского народа (первого хамбо-ламы бурятских дацанов Дамба-Даржа Заяева, хамбо-ламы Гаван Ишиламсуева, главного хоринского тайши Шодо Болтрикова, ученых Галсан Гомбоева и Доржи Банзарова).

Достаточно подробно описан процесс вхождения Бурятии в состав Российского государства, а многие крупные события, происходившие в бурятском обществе начиная с конца ХУ в., рассматриваются в летописи в связи с событиями российскими. В ней нашли отражение все крупные исторические и политические события российского масштаба, а также некоторые мировые события, в которых участвовала Россия. Дана характеристика деятельности русских царей, крупных общественно-политических деятелей - Петра I, Елизаветы Петровны, Екатерины II, Саввы Рагузинского, Федора Головина, М. Сперанского, Н. Муравьева-Амурского.

Д.-Ж. Ломбо-Цэрэнов в своем произведении подчеркивает теснейшую связь бурятской истории и культуры с историей и культурой общемонгольского мира, приводит материалы о монгольских племенах, раскиданных на обширной территории Монголии и Центральной Азии, об их взаимодействии и взаимоотношениях, данные по истории монголов от Чингис-хана до Лигдэн-хана Чахарского.

В сочинении также встречаются сведения о смутных временах, междоусобицах в монгольском мире и освободительной борьбе монголов против маньчжуро-китайской экспансии в Монголии и Центральной Азии. Эти события зафиксированы в летописи не случайно, ибо с ними неразрывно связаны крупные передвижения бурят-монгольских родов, в частности передвижения монгольских родов в районах Забайкалья и Предбайкалья. Таким образом, автор летописи знакомит читателей с событиями, связанными с общемонгольской историей, в основном с событиями XIII-XIX вв., с деяниями таких выдающихся монгольских правителей, как Чингисхан, Хайсан-Кулук, Тогон-Тэмур, Даян-хан Бата-Мункэ, Лигдэнхан, Амарсана, Чингуджаб. Упомянуты имена императоров Цинской династии: Энкэ-Амугалана (Канси), Тэнгрийн Тэтгэгсэна (Цяньлун) и др. Кроме того, в летописи содержатся богатые сведения о монголо-тибетских, монголо-китайских, монголо-русских, русско-китайских отношениях.

"Сэлэнгын монгол-бурядуудай түүхэ" (История селенгинских монгол-бурят) Дамби-Жалсана Ломбо-Цэрэнова представляет собой важнейший историко-литературный источник по истории и культуре бурят-монгольского народа, прежде всего по истории и культуре селенгинских монгол-бурят. Материалы, содержащиеся в этой летописи, безусловно, послужат важной источниковедческой базой для создания правдивой истории нашего народа.

Источники и литература

1. Бурядад түүхэ бэшэгүүд. - Улаан-Удэ, 1992.
 2. Ломбоцыренов Д. История селенгинских монголо-бурят / Пер. со старомонг. В. Доржиева // Газ. Красная Селенга. - 1989. - № 67-74, 3-20 июня.
 3. Летописи селенгинских бурят. Вып. 1. Хроника убаши Дамби Джалцан Ломбо-Цэрэнова. 1868. Текст издал Н.Н. Поппе // Труды Института востоковедения АН СССР. XII. - М.; Л., 1936.
 4. Позднеев А.М. Образцы народной словесности монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов. - СПб., 1860.
 5. Румянцев Г.Н. Баргузинские летописи. - Улан-Удэ, 1966.
 6. Цэдэндамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. - Улан-Удэ, 1972.
-

Содержание

Грайворонский В.В. Вклад монголоязычных народов в мировую цивилизацию ..	3
Трелявлов В.В. Система крыльев в Монгольской империи XIII в.	10
Базарова Б.З. Ванькалая эпоха в летописи "Монгол бсрджигид обог-ун тэукэ"	24
Насилов А.Д. Процессуальное право монголов в XUI в ..	35
Скрынникова Т.Д. Этнотопоним Баргуджин-Токум	41
Шеракшинова Н.О. К изучению философского содержания пословиц и поговорок монгольских народов	51
Олядыкова Л.Б. Восточная символика в "Слове о полку Игореве"	56
Лелехов С.Ю. Шунья и антара-бхава (бардо)	63
Хилтухина Е.Г. Соотношение психологических и художественных традиций в дальневосточной культуре . . .	80
Бабуев С.Д. Современная свадьба закаменских бурят ...	95
Дугаров Р.Н. Бурятские сюжеты о роланг и тиирэнг ...	102
Чымитдоржиев Ш.Б. Старомонгольская письменность и бурятские школы (XUI - начало XX в.)	107
Улымжиев Д.Б. Академик В.П. Васильев как монголовед (1818-1900)	115
Гольман М.И. О коллективном труде немецких ученых "Монголы. Очерки их истории и культуры"	125
Доржиев Б.Д. Летопись "История селенгинских монгол-бурят"	132

История и культура
народов Центральной Азии
Источниковедение

Утверждено к печати
Институтом общественных наук БНЦ СО РАН

Редактор С.С. Золтоева

Художник Л.Р. Андрус

Технический редактор Т.М. Кушнарёва

Лицензия № 020494 от 02.04.92 г.

Подписано в печать 28.09.93. Формат 60x84¹/16.

Бумага писчая. Печать офсетная.

Усл.-печ.л. 8,02. Уч.-изд.л. 7,48.

Тираж 1000. Заказ № 184.

Редакционно-издательский отдел БНЦ СО РАН,
670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

ТОО "Олзон" при БНЦ СО РАН,
670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

