

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ВЕСТНИК
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Выпуск 8

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

*Журнал включен Высшей аттестационной комиссией
в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов
и изданий, в которых должны быть опубликованы
основные научные результаты диссертации на соискание
ученых степеней доктора наук и кандидата наук*



ИЗДАТЕЛЬСТВО
Улан-Удэ
2012

Редакционный совет «Вестника БГУ»

С.В. Калмыков, член-кор. РАО, д-р пед. наук, проф. (председатель), *А.С. Булдаев*, д-р физ.-мат. наук, проф. (зам. председателя); *Н.Н. Татарникова* (зам. председателя, директор Издательства); *М.В. Бадмаева*, д-р филос. наук, доцент; *Т.С. Базарова*, д-р пед. наук, доцент; *Д.И. Бураев*, д-р ист. наук, проф.; *А.В. Гаськов*, д-р пед. наук, проф.; *Н.Ж. Дагбаева*, д-р пед. наук, проф.; *Ц.З. Доржиев*, д-р биол. наук, проф.; *С.С. Имхелова*, д-р филол. наук, проф.; *Л.П. Ковалева*, канд. филол. наук, проф.; *К.Б.-М. Митупов*, д-р ист. наук, проф.; *И.И. Осинский*, д-р филос. наук, проф.; *М.Н. Очиров*, д-р пед. наук, проф., *В.В. Хахинов*, д-р хим. наук, проф.; *В.Е. Хитрихеев*, д-р мед. наук, проф.

Редакционная коллегия выпуска

Д.И. Бураев, д-р ист. наук, проф. (гл. ред.); *Л.Е. Янгутов*, д-р филос. наук, проф.; *Э.К. Шохоев*, канд. ист. наук, доц.; *О.Д. Тугулова*, канд. филол. наук, доц.; *Э.В. Афанасьева*, канд. филол. наук; *Д.В. Дашибалова*, канд. филол. наук; *В.В. Дашеева*, канд. филол. наук

ВЕСТНИК
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 8

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

УДК 008.001.14

© А.А. Базаров, Б.Н. Цыдендамбаева

ТРАДИЦИОННАЯ ЭПИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА МОНГОЛЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ: АРХАИЧЕСКАЯ ОСНОВА В ЧИСЛОВОМ ОБРАЗЕ МАНГАДХАЯ

В статье рассматривается архаическая основа в числовом образе многоголовых чудовищ-мангадхаев по 11 параметрам. Интерпретируется числовая характеристика этих голов. Выдвинута научная гипотеза, что числовая характеристика мифологических образов относится к наиболее архаичному периоду развития традиционной эпической культуры монголов.

Ключевые слова: традиция, архаика числа, этическое наследие монгольязычных народов, образ мангадхая.

A.A. Bazarov, B.N. Tsydendambayeva

TRADITIONAL EPIC CULTURE OF MONGOLS: ARCHAIC BASIS OF THE NUMERIC IMAGE OF MANGADHAE

The paper deals with the archaic basis of the numeric image of multiheaded monster Mangadhae into 11th parameters. It is interpreted by numerical characteristic of this heads. The investigation suggests a scientific hypothesis about that the numerical characteristic of mythological images belong to the most archaic period of the traditional epic Mongolian culture.

Keywords: tradition, numeric archaic, epic heritage of Mongols, the images of Mangadhaya.

В традиционной эпической культуре монгольязычных народов широко представлены образы, архаические черты которых составляют специфику, характеризующую их наиболее близкими к мифологическим истокам [3, с. 103]. Число в этой эпике представляет собой именно ту архаичную основу, которая связана с древнейшим мифологическим уровнем традиционной культуры монголов. Известный монголовед С.Ю. Неклюдов, выявляя своеобразные «приметы времени», оставленные в художественной ткани эпических произведений монгольских народов, и анализируя их черты общности и различия, отмечает, что «в стадияльно-типологическом отношении наиболее архаические формы сохранились не в ойратском, а в бурятском эпосе» [4, с. 8]. Он пришел к выводу, что бурятские эпические произведения являются наиболее архаичными среди всех эпических традиций монгольязычных народов [4, с. 12]. В свою очередь, среди бурятских групп улигеров эхирит-булагатские локальные традиции являются самыми древними. Поэтому бурятские улигеры, особенно эхирит-булагатские, представляют огромный интерес для исследователей, ставящих перед собой цель реконструировать стадии развития традиционной культуры монголов, выделить наиболее архаичные пласты ее развития.

В анализируемом улигере «Абай Гэсэр Могучий»¹ архаичная структура представлена двумя мотивами: борьба героя-богатыря с чудовищами, врагами и поход за суженой. Здесь мотив помощи сестры героя отсутствует. Герой с начала до конца действует один, иногда прибегает к помощи тысячи бурханов, Творца-небожителя, трех сестер-кукушек, тридцати трех богатырей и трех тысяч воинов. Другие чудесные помощники в эпическом повествовании упоминаются редко.

В улигере «Абай Гэсэр Могучий» обнаружено восемь разновидностей мангадхаев. К их группе причислена и одноглазая женщина-чудовище с одним зубом и с тысячесаженой кожей-малкой – неизменная фигура.

Мангадхай всегда представляет врага героя улигера и является весьма распространенной эпической фигурой, что вызывает несомненный интерес со стороны исследователей. Однако системное рассмотрение эпического мангадхая не было предпринято. Оснащенность его образа числовыми понятиями можно отнести к его особенностям, хотя в прозаических вариантах количество голов мангадхая иногда уже упускается, что свидетельствует о постепенной утрате архаической основы в эпической традиции.

Для выявления фигуры мангадхая в эпическом произведении были предприняты попытки

охарактеризовать его по следующим параметрам: количество голов и рогов; эпитет в имени мангадхая; место появления или рождения; разновидность оружия; связь с деревом; связь с природными стихиями; родство мангадхаев; наличие коня; отношение к «Северному дому» – *бу-рят*. «Ара гэр»; душа; поединок между героем и мангадхаем.

Характеристика ставосьмиголового мангадхая (1). *Количество голов*. Сто восемь голов [1884]². (2). *Эпитет*. Желтый кусающий мангадхай [1885]. (3). *Локализация*. Мангадхай появляется вследствие освобождения его из-под земли Агсагалдаем – старшим из тридцати трех богатырей героя [1876-1886]. (4). *Оружие*. Оружием служит его огромная пасть [1893-1894]. (5). *Дерево*. – Освобождается из-под осины [1876]. (6). *Стихия*. Не выявляется. (7). *Родство*. Женой 108-голового мангадхая является одноглазая и однозубая женщина с 1000-саженной кожемялкой [5504]. 13-головый мангадхай является младшим их сыном [3882], 77-головый – старшим [9465]. (8). *Конь*. Не выявляется. (9). «Ара гэр». На восток от дома (Понятие «Ара гэр» в переводе не отражено) [4527-4550]. (10). *Душа*. (11). *Битва*. Битва завершается победой героя. Он развеивает прах побежденного 108-голового мангадхая [2394-2424].

Характеристика женщины с одним глазом, с одним зубом, с тысячесаженной кожемялкой. (1). *Количество голов*. Количество голов не упоминается [6400]. (2). *Определение в имени родительницы мангадхаев*. /С острой [вытянутой] белой головой, с острым клювом, с одним зубом посередине рта, у нее тысячесаженная кожемялка [5433-5440]. (3). *Локализация*. Абай Гэсэр встретил ее в таежных дебрях Хухэя [5428]. Она говорит: Я – женщина, выросшая в теснинах великого черного моря, я – женщина, выросшая у подножия высокой горы Хатан [5460-5463]. (4). *Оружие*. 1000-саженная кожемялка [5440]. (5). *Дерево*. Не выявляется. (6). *Стихия*. Не выявляется. (7). *Родство*. Я – та, кто в согласии живет с Желтым кусающим 108-головым мангадхаем-пожирателем. Я – Эрхэ Тайжи, дочь 500-голового старого Мангадхая, который родился и вырос у 50 западных тэнгриев, у него 50 жердей-рогов, землисто-серый конь и кабанья доха. Замужем я – судьбу свою соединила с судьбой желтого кусающего 108-голового мангадхая [5505-5520]. Еду, чтобы привезти старшему сыну [в жены] Гагурай Ногон-красавицу [дочь] Галта Улан-тэнгрия [5464-5466]. Старшим сыном является мангадхай с 67-головами и с 6-ю рогами. (8). *Конь*. Имеющая светло-рыжего жеребца [5429]. (9). «Ара гэр».

На севере от дома («Ара гэр») [5404]. (10). *Душа* Не выявляется. (11). *Битва*.

Характеристика тринадцатиголового мангадхая. (1). *Количество голов*. Тринадцать голов [3859]. (2). *Эпитет*. Асурайский желтый [3860]. (3). *Локализация*. Абай Гэсэр после битвы с Галхан Нурман ханом встречается тринадцатиголового мангадхая на Алтае, затем – Хухэе [3859]. (4). *Оружие*. Поединок врукопашную [3950]. (5). *Дерево*. Абай Гэсэр прищемляет в расщелине могучей лиственницы, прибывает мангадхая к красной лиственнице 90 гвоздями, 70 гвоздями, оковывает 95 обручами [3961-3970]. (6). *Стихия*. Не выявляется. (7). *Родство*. Младший сын 108-голового мангадхая [3882-3884]. (8). *Конь*. На ярко-рыжем коне. На красном седле ездит [9511]. (9). «Ара гэр». 13-голового мангадхая встречается на севере Алтая [3863]. Родился на северо-западе дома («Ара гэр») [3882]. (10). *Душа*. Наличие души [8656]. (11). *Битва*. Закрывает в преисподней [9970-9983].

Характеристика мангадхая, имеющего шестьдесят семь голов и шесть рогов (1). *Количество голов*. Шестьдесят семь голов и шесть рогов у третьего мангадхая [6400]. (2). *Эпитет*. Ёбсогголкой шара мангадхай [6402]. (3). *Локализация*. В улигере место рождения не указано, упоминается в эпизоде, когда старуха приводит к нему Гэсэра в образе коня [6398]. (4). *Оружие*. Не выявляется. (5). *Дерево*. Не выявляется. (6). *Стихия*. (7). *Родство*. Сын одноглазой и однозубой старухи-мангадхайки [5460-5477]. (8). *Конь*. Не выявляется. (9). «Ара гэр». К востоку от (Ара гэр) [4159], От дома на юг [4809]. (10). *Душа*. Не выявляется. (11). *Битва* – Не выявляется.

Мангадхай с пятьюстами головами и пятьюдесятью рогами (1). *Количество голов*. Упоминание о том, что есть такой родственник [7233]. Мангадхай появляется позже [8720]. (2). *Эпитет*. Мангад хугшэн ахай [8722]. Мангад старый брат. (3). *Локализация*. Происходит от 55 тэнгриев [7231]. (4). *Оружие*. Кнут [8728], 80-саженный белый топор [8730]. (5). *Дерево*. Не выявляется. (6). *Стихия*. Не выявляется. (7). *Родство*. Приходится отцом старухи с одним глазом на макушке, с одним зубом во рту, с острым большим подбородком [7230-7237]. (8). *Конь*. Землисто-серый конь [7235]. (9). «Ара гэр». В сторону северо-запада от (Ара гэр) [8716]. (10). *Душа*. Не выявляется. (11). *Битва*. Мангадхай побежден и замурован в преисподней [8884-8889].

Мангадхай с семьюдесятью семью головами. (1). *Количество голов и рогов*. Семьдесят семь [7541]. (2). *Эпитет*. Даньял шара мангад-

хай [7542]. (3). *Локализация*. Родился на западе от Ара гэр [7593]. (4). *Оружие*. Кнут [7545]. (5). *Дерево*. Лиственница [7674]. (6). *Стихия*. Не выявляется. (7). *Родство*. Старший сын 108-голового мангадхая [9465]. (8). *Конь*. Светлосоловый жеребец [7543]. (9). «Ара гэр». На западе от дома («Ара гэр») [7527]. (10). *Душа*. Не выявляется. (11). *Битва*. Врукопашную. Герой защемил мангадхая в лиственнице. Забил 90 обрубками, 90 и 70 гвоздями [7690].

Мангадхай с шестьюстами головами и шестьюдесятью рогами. (1). *Количество голов*. Шестьсот голов и шестьдесят рогов [8376]. (2). Отличительной чертой мангадхая является его одежда из шкур козла и свиньи (гахай ямаан дахатай) [8379]. Имеет коня сероватого, цвета земли. (3). *Локализация*. Герой встречает мангадхая по пути от Ара гэр [8373]. (4). *Оружие*. Не выявляется. (5). *Дерево*. Не выявляется. (6). *Стихия*. Не выявляется. (7). *Родство*. Родство выявляется из диалога мангадхая и героя: «Убив мою мать, убив отца моего, убив моего младшего брата, куда же это направляется такое отродье, как ты?» [8384]. (8). *Конь*. Мангадхай на землисто-сером коне, в кабаньей дохе [8378]. (9). «Ара гэр». На северо-западе от дома («Ара гэр») [8373]. (10). *Душа*. Не выявляется. (11). *Битва*. После победы над врагом забивает его коня [8450], [8489]. Этот эпизод напоминает раньше бытовавший у бурят шаманский обряд – хоронить хозяина вместе с конем.

Мангадхай, имеющий тысячу восемь голов. (1). *Количество голов*. Тысяча восемь голов [7350]. (2). *Эпитет*. Митурайский желтый мангадхай [7350]. Обладает магией, наводящей страх. (3). *Локализация*. О появлении 1008-голового мангадхая сообщают три сестры-кукушки [7350]. (4). *Оружие*. Топор [8673]. Верхней огромной челюстью мангадхай бороздил край высокого светлого неба, нижней огромной челюстью бороздил он верхний слой широкой земли [8536]. Стрела его величиною с лиственницу [8529]. (5). *Дерево*. Стрела сравнивается с лиственницей [8529]. (6). *Стихия*. (7). *Родство*. У 1008-голового мангадхая имеется голова, хранящая души 13 мангадхаев [8656]. (8). *Конь*. Ярко-рыжий конь [8532]. (9). «Ара гэр». С правой стороны от («Ара гэр») [7349], [7471], [7527]. (10). *Душа*. Не выявляется. (11). *Битва*. Герой попадает в пасть 1008-голового мангадхая [8565]. Оттуда он выходит победителем [8570-8620].

Представленная схема рассмотрения мангадхаев показывает характерные свойства чудовищ. Итоги анализа по пунктам свидетельствуют о

следующем: **Пункт 1.** Все мангадхай имеют «множество» голов и рогов. Их числовые характеристики анализируются в конце всех пунктов. **Пункт 2.** Цвет пяти мангадхаев – желтый, приближенный к земной сущности. Самый старший из них 500-головый охарактеризован вместо цвета эпитетом ‘хүгшэн’ (старый), 600-головый мангадхай снабжен более подробным описанием: имеет одежду из шкур козла и свиньи, что, несомненно, показывает его земной материальный вид. Только женщина-мангадхайка, впрочем, она как-то отделяется от них во всем своем облике, и цвет, который присваивается ей, – это белая голова. В целом по цвету о мангадхаях можно говорить как о желтых существах. **Пункт 3.** Место появления мангадхаев. Обрисовка их места появления дает интересную картину. Один из них появляется из-под земли, другой – в тайге, еще один – на Алтае и Хухэе. Эти три предстают как обитатели Земли. О 500-головом мангадхае – самом старшем из них, говорится, что он появился от 55 тэнгриев. Два мангадхая указаны относительно «Ара гэр» (Северного дома). Появление двух других мангадхаев не конкретизируется. **Пункт 4.** Оружие. У всех мангадхаев примитивные оружия борьбы. Однако есть описания с числовыми понятиями, которые придают им гиперболические размеры. Самым мощным оружием владеют женщина-мангадхайка (1000-саженная кожемалка) и 500-головый мангадхай (80-саженный белый топор). **Пункт 5.** Отношение к дереву. Здесь упоминаются осина и лиственница. Они выступают как средство подавления мангадхаев. **Пункт 6.** Стихии. Отношение к какой-нибудь стихии здесь не показано. **Пункт 7.** Родство между мангадхаями. 108-головый мангадхай и женщина-мангадхайка рисуются как муж и жена. Женщина-мангадхайка является дочерью 500-голового. Остальные мангадхай выявляются из контекста как их дети, кроме 1008-голового, представляющегося как бы их вместилищем-хранителем. **Пункт 8.** Конь. Мангадхай имеют коней, только в двух случаях упускается их наличие. Цвет их жеребцов в основном также землисто-серый или светло-ярко-рыжий, как и сами чудовища-мангадхай. **Пункт 9.** В улигере есть понятие «Ара гэр», подразумевающее «место», от которого все персонажи отправляются куда-нибудь. Рассмотрению этого понятия посвящена отдельная статья. **Пункт 10.** Душа. О душе упоминается в связи с 13-головым мангадхаем. **Пункт 11.** Битва. Завершается победой героя над мангадхаями. В погребении мангадхаев есть сходство с ритуальным погребением шаманов.

К пункту 1. Следует отметить, что основной характеристикой мангадхая оказывается количество голов, которые определяются разными числами. Некоторые числовые понятия, характеризующие мангадхая, странным образом соотносятся с буддийскими сакральными числами, в частности с числами 108 и производным от него 1008. Общеизвестно, что число 108 имеет отношение к буддийской религиозной сакральной символической. В связи с этим, исходя из отрицательного значения образа мангадхая, наделенного числом 108, можно предположить, что данная числовая корреляция выражала отношение шаманистов – создателей улигеров – к новоявленному буддизму. В пользу такого предположения, не прибегая к другим доказательствам, можно привести пример заметного сокращения хожденный улигеров в Забайкалье (либо модифицирования их содержания), куда с начала XVII в. в течение трех столетий проникал ламаизм из Монголии [2, 1987, с. 65]. Можно предположить, что числовые определения, встречающиеся в улигерах, в частности, у мангадхая, в своё время могли возникать в связи с реалиями и имели символические значения.

Следует отметить, что числовые понятия, характеризующие головы мангадхая, являются не однозначными и не соответствующими реальным возможным количествам голов, а значит, вполне возможно, под этими числами подразумевались не их количество, а смысловые связи, то есть они служили символами. При этом наблюдается некий повтор в парных числах: 500 и

50, 600 и 60, 67 и 6, указывающие на определенные направления в их обозначениях.

В результате исследования можно выдвинуть научную гипотезу, что числовая характеристика мифологических образов относится к наиболее архаичному периоду развития традиционной эпической культуры монголов. В дальнейшем эта числовая характеристика вытесняется из художественного оборота в область обычного счета различного рода метафорами. Данную гипотезу можно проследить на базе древнейших культур: Греции, Индии, Китая, в исследовании это делается на основе образцов эпической культуры бурят-монголов.

Литература

1. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 526 с.: ил. (Эпос народов Евразии).
2. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – 120 с.
3. Гомбоин Д.Д. Эхирит-булагатские улигеры. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. – 112 с.
4. Неклюдов С.Ю. Эпические традиции народов Центральной Азии и проблема литературных контактов Востока и Запада в средние века: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1973. – 25 с.

¹ Эпическое произведение бурят «Абай Гэсэр Могучий» («Абай Гэсэр хубүүн») записан известным ученым-фольклористом Ц.Ж. Жамцарано в 1906 г. от сказителя Маншуда Имегенова (1849-1908).

² Здесь и далее в скобках указаны номера строк из улигера «Абай Гэсэр могучий».

Базаров Андрей Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры истории, археологии и этнографии БГУ. 670025 г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: e-mail:bazarow_andr@mail.ru

Bazarov Andrey Alexandrovich, doctor of philosophical sciences, professor of Chair of History, archeology and ethnography of the BSU, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25 e-mail: bazarow_andr@mail.ru

Цыдендамбаева Баради Нанзатовна, старший лаборант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН 670042, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: baradi@mail.ru

Tsydendambayev Baradi Nanzatovna, senior laboratory assistant of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, 670047, Ulan Ude, Sakhyanovoy str., 6, e-mail: baradi@mail.ru

УДК 294.3

© Т.Ц. Бардуева

ЗНАЧЕНИЕ ФЕНОМЕНА БОДХИЧИТТЫ В БУДДИЙСКОЙ ПРАКТИКЕ

(Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 12-13-03002 а/Т Буддизм Ваджраяны в Бурятии: философские, сотериологические и мировоззренческие аспекты)

В данной статье бодхичитта или сострадание, одна из основополагающих категорий буддизма, рассматривается как важный и необходимый компонент в буддийской традиции Махаяны и Ваджраяны.

Ключевые слова: бодхичитта, бодхисаттва, парамита, три типа личности.

BODHICHTTA'S SIGNIFICANCE IN THE BUDDHIST PRACTICE

In this paper, bodhichitta or compassion, one of the fundamental categories of Buddhism, regarded as the most important and necessary component in the Buddhist tradition of Mahayana and Vajrayana.

Keywords: bodhicitta, bodhisattva, paramita, three types of personality.

Конечной целью всех буддийских практик является достижение просветления, достижение состояния Будды. Традиционно выделяемые три направления в буддизме – Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна – предлагают различные пути и методы для достижения этой цели. В традициях хинаяны идеальной личностью является архат (тиб.: *dgpa bcom pa* – победивший врагов, достойный), путь которого – путь исключительно индивидуального спасения. Архат уповает только на свои собственные силы и возможности, его состояние не зависит от общественной кармы. Таким образом, сотериология в хинаяне является в некоторой степени индивидуалистичной. В махаянской традиции буддизма, которая получила широкое распространение среди бурятского населения, идеальной личностью является бодхисаттва (*byang chub sems pa*). Главным мотивом стремления к просветлению, согласно идеалу бодхисаттвы, является стремление достичь просветления на благо всех живых существ. В махаянских текстах обычно это формулируется таким образом: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Эта фраза выражает самую суть учения о бодхисаттвах. Определяющими качествами бодхисаттвы являются мудрость (праджня) и сострадание (каруна). Согласно буддийскому учению, невозможно стать Буддой, не обладая в совершенстве этими двумя качествами. Необходимо отметить, что в хинаяне аспект сострадания все же присутствует, однако не развит в такой степени как в махаянской традиции.

Великое сострадание (маха каруна, бодхичитта) бодхисаттвы провозглашается во многих махаянских текстах. Шантидэва в Бодхисаттвачарьяватаре выражает проявление сострадания такими словами: Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство; Пусть я буду рабом, кому нужен раб; Пусть я буду мостом, кому нужен мост [3]. Сохранилась история о том, как бодхисаттва Авалокитешвара дал клятву Будде Амитабхе, что «ни на одно мгновение не оставит ни одно живое существо, пока оно не будет спасено из сансары, даже если придется пожертвовать собственным миром, покоем и радостью» [5].

Махаяна представляет собой путь бодхисаттовского альтруизма. Путь бодхисаттвы называется также «путем парамит». Парамита означает совершенство, часто интерпретируется как совершенство, ведущее к пробуждению, запредельное совершенство. Как правило, в текстах приводится список из шести парамит: дана-парамита (совершенство даяния), кшанти-парамита (совершенство терпения), вирья-парамита (совершенство усердия), шила-парамита (совершенство соблюдения обетов), дхьяна-парамита (совершенство созерцания) и праджня-парамита (совершенство мудрости, запредельная мудрость).

Практика парамит является одной из основных практик «высшей» личности, согласно учению о трех типах личности в Махаяне. Так, традиционно выделяют три типа личности: низшую личность (*skyes bu chung ngu*), среднюю личность (*skyes bu 'bring pa*) и высшую личность (*skyes bu cheng po*). Выделение трех типов личности в буддизме основано на концепции буддизма махаяны, согласно которой в каждом живом существе заложена частичка абсолюта (природа Будды). Именно наличие этого элемента в потоке омраченных дхарм индивида делает возможным его духовный рост [2, С.55]. Достижение спасения ради блага всех живых существ является главной установкой «высшей» личности и носит название «бодхичитта» (*byang sems*) или бодхисаттовской мысли – сострадания к живым существам, мучающимся в колесе перерождений и стремление всех их привести к достижению освобождения. Следует отметить, что границы между тремя психологическими типами личности проницаемы: в течение жизни благодаря духовной практике индивид может перейти от «низшего» типа личности к «высшему» [2, С. 57].

Бодхичитта или сострадание является неотъемлемым и обязательным компонентом всех буддийских практик. Когда «Будда Шакьямуни давал учения царю нагов, он сказал: «Великий царь нагов, если у тебя будет всего одна вещь, этого будет достаточно, чтобы достичь просветления.» Когда царь нагов спросил, что это такое, Будда ответил: «Это бодхичитта.» Практикуя

любую форму медитации или выполняя любую благую деятельность, вы должны наполнять эти практики бодхичиттой, и тогда они приведут к просветлению [6].

Зарождение бодхичитты является необходимым условием всех буддийских практик, поскольку бодхичитта, в сущности, есть отказ от эгоцентризма. Согласно буддийскому учению, причиной всех страданий является вера в существование индивидуального «я», т.е. эгоцентризм. Такая вера порождает жалость и любовь к себе. Вера в существование индивидуального Я является силой, способной побеждать общественное мнение и религиозно-нравственные нормы. Именно поэтому в буддизме большое внимание уделяется учению о несуществовании индивидуального Я (тиб.: *gan zag gi dag med*). Вера в существование «я» проистекает от неведения (тиб.: *ti mug*) [5]. Практика бодхичитты помогает индивиду осознать, что вера в существование индивидуального «я» есть главный источник всех мирских страданий. Бодхичитта зарождается от искреннего желания помочь другим. Мысль об отречении от индивидуального «я», отказ от эгоцентризма и есть одна из первых ступеней практики бодхичитты. Бодхичитта является абсолютной и исключительной причиной становления Буддой – как семя ячменя может породить только ячмень [1, с. 187]. В джатаках есть много историй о том, как Будда Шакьямуни в течение долгого времени практиковал сострадание, прежде чем достиг просветления. Для зарождения бодхичитты используются различные практики, которые варьируются в зависимости от уровня подготовки индивида. Это такие практики, как «ложон» (тиб.: *blo sbyong* – преобразование мышления), семичленная практика, метод замены себя на других и др. В основе всех этих практик отождествление себя с другими, зарождение равного отношения ко всем живым существам. Так, например, метод замены себя на других, который был передан Шантидэвой, состоит из следующих пяти разделов:

- 1) осознание равенства себя и других;
- 2) осознание неблагоприятных последствий привязанности к собственному «я»;
- 3) осознание преимуществ заботы о других как главного источника счастья.
- 4) реализация установки заботиться о других больше, чем о других.
- 5) практика принятия и отдачи «Тонлен». Принятие страданий других усиливает сострадание, а отдача своего счастья усиливает любовь [1. С. 197].

Учение о сострадании занимает значительное место также в традициях Ваджраяны. Согласно

тантрическим текстам, наличие бодхичитты – стремления достижения спасения ради блага всех живых существ – является неперенным условием вступления на этот путь. Очень важной на тантрическом пути является приверженность идеалу бодхисаттвы, который стремится достичь освобождения ради блага всех живых существ. Если же йогин практикует тантру ради обретения мистических сил, могущества и т.п., то, как утверждают адепты Ваджраяны, его духовная деградация неотвратима.

Бодхичитта имеет два аспекта: относительный и абсолютный. Абсолютная бодхичитта – это мудрость прямого и непосредственного постижения пустотности, бессамости бытия. На начальном этапе акцент должен быть сделан на относительной бодхичитте. Относительная бодхичитта в сущности является глубоким желанием принести благо другим. Искреннее намерение – это, прежде всего, умственный настрой человека, характеризующийся особой силой, готовностью взять на себя все страдания. Но пока не достигнуто состояние Будды, полностью эта сила реализуется лишь мысленно, потому что не освободившийся от сансары не может освободить других.

Относительную бодхичитту традиционно разделяют еще на две ступени: на бодхичитту намерения и бодхичитту действия. Первая представляет собой устремление принести благо всем живым существам. А бодхичитта действия – применение этого устремления на практике. Относительная и абсолютная бодхичитты представляют собой две разновидности альтруистического устремления к просветлению и соотносятся как метод (*thabs*) и мудрость (*shes rabs*). Эти два условия достижения Просветления подобны двум крыльям, на которых устремляются высоко в небеса. Они позволяют достичь Всеведения Будды и должны всегда идти вместе. Мудрость, постигающая пустоту, должна быть подкреплением устремленности, устремленность – подкреплением мудрости [4].

Олицетворением сострадания в буддийском пантеоне является бодхисаттва авалокитешвара тиб.: *spyan-ras-gzigs* (тот, чьи глаза видят всех и каждого; владыка, чей взор направлен вниз и тд.). Авалокитешвара представлен в различных образах, имеет различные аспекты проявления. Так, например, в китайском буддизме авалокитешвара изображается в ипостаси женского божества – Гуанинь. Наиболее часто встречается форма с четырьмя руками. Его первые две руки сложены вместе у сердца в жесте, умоляющем

всех Будд и Бодхисаттв о заботе и покровительстве над всеми живыми существами и избавлении их от страдания. В них он держит Драгоценность, исполняющую желания, – символ бодхичитты. В своей другой правой руке Авалокитешвара держит хрустальные четки, символизирующие его способность освободить всех существ от сансары. В левой руке он держит стебель синего лотоса утпала, символизирующего его безупречную и сострадательную мотивацию. Полностью расцветший цветок утпала и два бутона показывают, что сострадательная мудрость Авалокитешвары пронизывает прошлое, настоящее и будущее. На левое плечо Авалокитешвары наброшена шкура дикого оленя, символизирующая добрый и нежный характер сострадательного бодхисаттвы и его способность подчинять заблуждения.

Бардуева Туяна Цыреновна, ассистент кафедры филологии Центральной Азии восточного факультета БГУ. 670047, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: dharma77@mail.ru

Bardueva Tuyana Tsirenovna, assistant of the department of philology of countries of Central Asia Oriental Faculty of BSU. 670047, Ulan-Ude, Pushkin str. 25, e-mail: dharma77@mail.ru

Литература

1. Ело Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима. – Улан-Удэ, 2006.
2. Нестеркин С.П. Образовательная система буддийских монастырей // Буддизм в Бурятии: история, истоки, современность. – Улан-Удэ, 2002.
3. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб., 2000.
4. Ело Ринпоче. Методы обретения счастья. Эл. ресурс. Режим доступа: http://yelo-rinpoche.ru/teachings/articles/methods_of_finding_happiness
5. Дандарон Б.Д. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://dandaron.ru/rus/theory/ego.html>
6. Кхенчен Палден Шераб Ринпоче, Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче. Свет трех драгоценностей. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://spiritual.ru/lib/vb.html>

УДК 614.(510)

© О.М. Барлукова

СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЭКОНОМИЧЕСКИХ РЕФОРМ В СИСТЕМЕ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ КИТАЯ

В статье рассматриваются проблемы здравоохранения в Китае, пути их решения и результаты проведенных экономических реформ.

Ключевые слова: социальный, здравоохранение, медицина, проблемы, реформы.

О.М. Barlukova

SOCIAL VALUE OF ECONOMIC REFORMS IN CHINA'S HEALTHCARE SYSTEM

The article discusses health problems in China, their solutions and the results of economic reforms.

Keywords: social, health, medicine, problems, reforms.

Экономические реформы 1980-х гг., принятые в Китае, изменили систему здравоохранения в стране таким образом, что увеличился разрыв уровня смертности между группами населения. В первые годы основания КНР доступность медицинской помощи была главным приоритетом. Но переход к рыночной системе с начала 1980-х гг. привел к распаду гарантированного договора о всеобщем доступе к услугам здравоохранения. Теперь бедные люди не могли оплатить медицинскую помощь, а сельские жители практически не имели доступа к медицинским услугам, что сделало эти группы особенно уязвимыми. Все это в совокупности

обусловило региональные, гендерные и иные различия в смертности.

В период с 1960-х по 1970-е гг. 90% сельского населения получали, по меньшей мере, основную медико-санитарную помощь. После экономических реформ у 90% сельских жителей отсутствовала медицинская страховка. Люди все чаще обращались к платным медицинским услугам. Но эти услуги были сосредоточены в основном в городах, и многие сельские жители не могли позволить себе их. Одно посещение медицинского учреждения могло стоить около 15 % среднего годового дохода работника фермы. В 2003 г. чистый годовой доход крестьянина составлял в среднем 2 622 юаня, а средняя стои-

мость его пребывания в больнице достигла 2 236 юаней [Бергер Я. Китайское здравоохранение // Отечественные записки. – №3. – 2008. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=44&article=682>].

В результате таких обстоятельств Китай столкнулся с увеличением числа некоторых заболеваний. Случаи заболевания туберкулезом резко возросли в 1980-е гг. Профилактика туберкулеза помогла остановить всплеск заболевания в некоторых провинциях, обеспечивая успешную модель для борьбы с другими инфекционными заболеваниями. Правительство выдвинуло программу, включавшую диагностику и лечение заболеваний в деревнях, используя недорогие лекарства, но болезнь по-прежнему широко распространена в некоторых районах Китая. Можно отметить, что уровень смертности значительно выше в сельской местности, чем в городских районах.

Разрыв уровня смертности между горожанами и жителями сельской местности устойчив и растет. В сельских районах проблемы со здоровьем и высокая смертность связаны с низким жизненным уровнем и недостаточными медицинскими услугами. Именно здесь недоедание, заболевания младенцев и гинекологические проблемы являются гораздо более распространенными, чем в городах. В целом уровень смертности определенного района тесно связан с доходом на одного человека, с промышленным и сельскохозяйственным производством на душу населения, а многие сельские районы бедны по этим показателям.

Одним из важных вопросов здравоохранения Китая является недоедание среди сельских детей в Китае. В исследовании, проведенном в 1998 г., отставание в росте среди детей Китая составило 22%, 46% – в бедных провинциях. Это свидетельствует об огромном разрыве между городскими и сельскими районами. Другое исследование социолога Чэнь показало, что недоедание детей в сельской местности снизилось с 1990-х по 1995-е гг., но региональные различия все еще огромны. В недавнем докладе Проекта поддержки сельского образования были озвучены основные проблемы со здоровьем у детей: 34 % имеют железодефицитную анемию, 40% заражены глистами. Многие из этих детей не имеют надлежащего и достаточного питания. Часто из-за этого дети не в состоянии в полной мере воспользоваться преимуществами образования, которое может стать билетом из нищеты. Одной из причин плохого питания в сельской местности является то, что семьи вынуждены продавать сельскохозяйственную продукцию, чтобы выру-

чить деньги. Например, сельские семьи сами не употребляют яйцо, которое снесла их курица, а продают по 20 юаней за 1 килограмм. Деньги затем тратят на книги или еду, такую как лапша быстрого приготовления, в которой не хватает питательных веществ по сравнению с яйцом.

Дальнейшее исследование, проведенное Министерством здравоохранения Китая, показало, как и какую еду потребляют в сельской местности. 30% населения потребляют мяса меньше одного раза в месяц, 23% потребляют рис или яйцо реже одного раза в месяц, 81% потребляют менее одной чашки молочных продуктов в неделю. Молочные продукты и яйцо обеспечивают необходимые питательные вещества, которые являются важными для физического развития ребенка. Доклад 2008 г. о питании и состоянии здоровья детей показал, что 7 600 000 детей из бедных деревенских семей на западе Китая, были ниже и меньше по весу, чем городские дети, а также они ниже на 4 см и легче на 0,6 кг, по сравнению со стандартами Всемирной организации здравоохранения.

Недавняя вспышка тяжелого острого респираторного синдрома в Китае также подчеркивает проблемы, стоящие перед системой здравоохранения страны. Низкий уровень санитарии и гигиены, приведший к различным заболеваниям, заставил правительство направить усилия на улучшение качества воды, а также на утилизацию человеческих отходов. В сельской местности они всегда собирались и использовались в качестве удобрения на полях, что являлось одним из основных источников различных заболеваний. В Китае начали обрабатывать отходы: закапывать в ямы, компостировать, смешивать с химическими веществами. В результате принятых мер такие эпидемические заболевания как холера, бубонная чума, брюшной тиф, скарлатина, практически были ликвидированы.

Еще большую опасность представляет ВИЧ/СПИД. По официальным данным, количество людей, живущих с ВИЧ/СПИД, в Китае увеличилось с менее чем 600 000 в 2000 г. до 1 млн человек в 2002 г. Как и в других странах, в Китае уровень заболевания ВИЧ является самым высоким среди определенных социальных групп. Потребители инъекционных наркотиков, которые заражаются иглами, имеют самые высокие показатели инфицирования. Использование инъекционных наркотиков в основном характерно для Юго-Западного Китая и показатель распространенности ВИЧ может достигать 80 % в Синьцзян-Уйгурском автономном районе и 20% в провинции Гуандун. ВИЧ-инфицированных, как правило, много среди ра-

ботников сферы сексуальных услуг. Из-за нелегальности данного вида бизнеса затруднено выявление действительного количества инфицированных. В этой отрасли в основном заняты недавние мигранты из сельских районов.

Люди, которые сдавали кровь во многих странах, не подвергались такому риску заражения ВИЧ-инфекцией, как в Китае. Тысячи людей в сельских районах Китая, в основном в центральных провинциях, были инфицированы ВИЧ при продаже крови в коммерческих организациях, которые использовали небезопасные методы сбора плазмы. Клиники смешивали кровь разных доноров перед отделением плазмы, а потом обратно вливали кровь донорам для предотвращения анемии. Если кто-то из доноров был носителем вируса, то вся группа доноров заражалась. В некоторых деревнях до 80% жителей заразилось ВИЧ таким образом. Доноры часто не знали, что они были больны, поэтому они по-прежнему продолжали продавать свою кровь и заражали все больше людей. Незнание о ВИЧ было, пожалуй, самой серьезной проблемой. Большинство людей в Китае не знали, как передается ВИЧ/СПИД и как предотвратить заболевание. Проведенное тогда исследование показало, что пятая часть населения никогда не слышала о СПИДе и что гораздо большая часть не знала, как передается ВИЧ и что инфицирования можно избежать. Китайское правительство начало предпринимать действия в ответ на рост числа инфицированных граждан, а также в немалой степени под внутренним и международным давлением организаций здравоохранения. Занимаясь разработкой эффективных мер для такого большого населения, правительство выдвинуло проект медицинских реформ, который был одобрен Госсоветом. Основными целями предлагаемых реформ являлись: обеспечение медицинскими страховками 90% населения к 2011 г.; создание мощной фармацевтической индустрии, причем не только дженериков, но и инновационных препаратов; усовершенствование инфраструктуры первично-базовой медицинской помощи [<http://vladmedicina.ru/articles/>].

В последнее десятилетие и особенно после V пленума ЦК КПК, утвердившего 11-й пятилетний план развития страны на 2006–2010 гг., ситуация стала улучшаться. В рамках начатой реформы была поставлена задача сохранить все лучшее, что было сделано в предшествующие периоды, устранить «неолиберальные перекосы», одновременно с этим усилить роль рыночных механизмов и создать качественную современную

«медицину для всех», а не только для иностранцев и зажиточных китайцев. Прокламируется параллельное развитие китайской и западной медицины, использование китайских и западных лекарств [<http://www.easttime.ru/analitic/3/8/467.html>]. Различные традиционные (народные) методы профилактики и самовосстановления широко практикуются в качестве дополнения к профессиональной медицинской помощи. Традиционная медицина включает в себя лечение травами, иглоукалывание, точечный массаж, прижигание, «банки», цигун (легкие упражнения, медитация, согласованное движение, дыхание), массаж и т.д. Такие подходы считаются наиболее эффективными при лечении мелких и хронических заболеваний, в частности, из-за мягких побочных действий.

Быстрыми темпами развивается образование в области традиционной медицины, открыты высшие и средние учебные заведения с преподаванием китайской медицины и фармакологии, заочные институты, вечерние институты, школы, проводится система экстерната. Благодаря всему этому в стране подготовлены в большом количестве специалисты по китайской медицине. В производстве китайских лекарств сформирована целостная система, отличающаяся богатым ассортиментом и передовыми технологиями. В Китае врачи традиционной медицины учатся друг у друга, пытаются найти путь сочетания методов китайской и западной медицины, что стало новшеством для Китая. В настоящее время в стране сложилась ситуация, при которой сосуществуют, перенимают друг у друга все положительное и совместно развиваются китайская, западная и китайско-западная медицина [Энциклопедия Китая. Медицина и здравоохранение. – Режим доступа: <http://www.abirus.ru>].

Особое значение придается здравоохранению в деревне и на коммунальном уровне в городах. Поощряется также создание негосударственных лечебных учреждений. Правительство намерено увеличивать расходы в сфере здравоохранения, главным образом, на дотации населению, охваченному системой страхования, а не на увеличение вложений в государственные лечебные учреждения. Тем самым провозглашался курс на развитие рынка медицинских услуг [<http://www.easttime.ru/analitic/3/8/467.html>].

КНР является членом Всемирной организации здравоохранения с 1948 г. Офис ВОЗ Китая за последние годы значительно расширил сферу деятельности особенно после крупной вспышки атипичной пневмонии в 2003 г. Правительство Китая при поддержке ВОЗ усилило систему

здравоохранения в стране. Сотрудники ВОЗ в Китае работают в таких областях, как развитие системы здравоохранения, иммунизация, борьба с туберкулезом, контроль над птичьим гриппом, борьба против курения, окружающая среда и здоровье и т.д.

Результаты выполнения 11-й пятилетки, завершившейся в 2010 г., подтвердили правильность выбранного курса. Бюджетные расходы на здравоохранение увеличились в два раза, превысив 3% ВВП. Средняя продолжительность жизни выросла с 70 лет в 2005 г. до 73 лет в 2009 г. До провозглашения в 1949 г. КНР средняя продолжительность жизни в Китае составляла всего 35 лет [<http://www.mt-solution.ru>].

Медицинские услуги стали намного доступнее для большинства категорий населения. В систему здравоохранения пришли частные инвестиции и, несмотря на то, что предприниматели в основном устремились в фармацевтический бизнес и производство медицинских изделий, именно в этот период во всех крупных городах появилось значительное количество частных клиник. Именно они частично решили проблему с очередями в государственных лечебных заве-

дениях и обеспечили предоставление качественных медицинских услуг.

Достигнутые успехи в области медицины и здравоохранения рассматриваются китайским руководством как стартовая площадка для нового рывка – такого, который бы поставил Китай в один ряд с наиболее развитыми странами мира [http://www.mt-solution.ru/sistema_zdravoohraneniya_v_kitae].

Литература

1. Бергер Я. Китайское здравоохранение // Отечественные записки. – №3 – 2008. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=44&article=1682>
2. Population Bulletin. Vol.59. No 2.
3. Министерство здравоохранения КНР. – Режим доступа: www.moh.gov.cn
4. <http://www.easttime.ru/analitic/3/8/467.html>
5. http://russian.cctv.com/program/news_ru/20100305/101329.shtml
6. http://www.mt-solution.ru/sistema_zdravoohraneniya_v_kitae
7. <http://vladmedicina.ru/articles/popular/2010-10-04-blek-i-nischeta.htm>
8. Энциклопедия Китая. Медицина и здравоохранение. – Режим доступа: <http://www.abirus.ru>

Барлукова Ольга Михеевна, аспирант кафедры философии восточного факультета Бурятского госуниверситета, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25а, e-mail: olga-2b@yandex.ru

Barlukova Olga Mikheevna, post-graduate student of BSU, assistant of the Department of philosophy of Burayt State University, Ulan-Ude, Puchkin ctr., 25a, e-mail: olga-2b@yandex.ru

УДК 291

© С.Р. Батомункуева

БУРЯТСКИЕ ТИБЕТОЯЗЫЧНЫЕ ОБРЯДНИКИ КУЛЬТА ГОР

В статье рассматриваются некоторые вопросы, связанные с изучением тибетоязычных обрядовых текстов почитания гор Бурятии.

Ключевые слова: буддизм, тексты, ритуальные тексты, культ гор.

S.R. Batomunkueva

BURYAT TIBETAN – LANGUAGE TEXTS OF MOUNTAIN WORSHIP CULT

The article deals with studying and representing ritual texts concerning mountain worship cult in Buryatia.

Keywords: Buddhism, texts, ritual texts, mountain cult.

Роль письменных источников в науке велика, и они занимают особое место в исследовании религии и различных ее феноменов. Несмотря на свою тысячелетнюю историю, священные тексты разных религий не теряют своей значимости, а пробуждают еще больший интерес к их изучению. Именно тексты являются носителями знаний, которые человечество начало накапливать еще с древнейших времен. Зачастую они

становятся основными «выразителями религии и сказителями о религии».

Тибетоязычные обрядовые тексты почитания гор содержат в себе тот ценнейший компонент и ту информацию, которые были вложены в них при их составлении и могут дать дополнительный материал для исследования. Между тем тексты почитания гор тесно переплетены с культом почитания хозяев местности, с культом обоо-

Изучение буддийской бытовой обрядности бурят по обрядовым текстам предпринято еще в 1960-х гг. К.М. Герасимовой при содействии и помощи философа, гэбши-ламы Кижингинского дацана Л.Ж. Ямпилова. Они работали в составе этнографических экспедиций отдела зарубежного Востока, а затем в секторе буддологии БИОН. При исследовании обрядников Л.Ж. Ямпиллов давал комментарии относительно содержания текста, порядка обрядовых действий и т.д. С.-Х.Д. Сыртыповой исследован ряд обрядовых текстов, посвященных хтоническим божествам Трансбайкальского региона. К.М. Герасимова пишет, что обрядовые тексты могли бы раскрыть процесс буддийской трансформации племенных или территориальных культов, объединявших родственные и неродственные общинные структуры, однако в пределах тибетских источников бурятской гелукпинской традиции мы имеем дело с обрядниками культа срунма в поздней, систематизированной, стандартизированной редакции. В этих текстах трудно найти ценную историческую информацию. Однако Небески – Войковицу, Дж. Туччи, Р. Стейну, Л. Уодделю, Э. Шлагинтвайту удалось проследить некоторые вехи исторической трансформации родовых культов времен племенных политических объединений. Они имели доступ к более ранним и разновременным, альтернативным редакциям обрядовых текстов [4, с. 36]. Тем не менее из любого ритуального текста можно почерпнуть полезную информацию. К примеру, колофоны обрядников содержат информацию относительно автора, переписчика, даты и места написания, которая может помочь в установлении или уточнении некоторых исторических фактов. Также в колофоне могут помещаться общепринятые благопожелания, благословения, иногда встречаются сетования на плохое качество копии подлинника, просьбы о снисходительности к ошибкам переводчика и т.д. Довольно часто колофон представляет собой длинный список имен людей, которые участвовали в передаче учения определенного текста [11, с. 74]. В связи с этим хотелось бы привести очень справедливые слова Ц.П. Ванчиковой, о том, что каждый вводимый в научный оборот новый источник, новые сведения, пусть даже фрагментарные, представляют собой ценность [3, с. 3]. Между тем многие сведения из ритуальных текстов могут соответствовать реальной географической картине. Об этом свидетельствует, к примеру, один из текстов, посвященных горе Бархан, в котором указывается точный адрес: «на севере Замбулина между Россией и Монго-

лией, позади Баргузинского дацана, посреди полей и лесов родимой стороны». В нем названы ближайшие культовые места: гора Баян, скала Тэптэхэ, горы в местности Хунтэй, гора Улзый – Ундэр, другие большие и малые вершины, а также великое море Байкал, озера Саган – нуур, Кучигэр, река Дэлгэр, водопады и родники [8, с.132]. Здесь мы можем сказать, что тексты являются носителями гидрографической, топографической и орографической информации, что, впрочем, может быть полезным для установления тех или иных фактов. Можно установить местоположение некоторого объекта, исходя из сообщения расположения относительно исследуемого, или же, наоборот, установить положение, исходя из других, близкорасположенных. Из текстов узнаем внешний вид, облик божества – хозяина местности или горы, его цвет, основные атрибуты и пр.; состав его свиты, в который чаще входят его супруга, сыновья и дочери, различные министры, военачальники, помощники, слуги, посыльные и пр. Пример из текста «Метод прошения и умилоствления хранителя северной стороны бурятской земли, Великого могущественного божества Хумун-хана, так называемая “Мелодия, радующая великое божество”» (тиб.: byang phyogs po ri ya da yul gyi hu muang hang ri'i bdag po lha chen che btsan ya ba 'khor chas la bskang gsol byed tshul lha chen dgyes p'i rol mo zhes bya ba zhugs so), посвященного, повторимся, хозяину Хумун-хана: «...Великое божество с телом красного цвета, одноликий, двурукий, в правой руке держащий меч, в левой с луком и стрелами, в доспехах, шлемом на голове, с кольчугой, украшенной тигровой шкурой и наполненной стрелами, с крепким луком, опоясанный поясом и прочими богатырскими атрибутами, в окружении прекрасной жены, обладающей хорошими манерами и излучающей счастье, гордого юноши – сына героя, прекрасной маленькой богини – дочери, ведающего во всех делах собрания мудрых министров, нагов реки Цуху, божеств, духов цан, бхутов и прочих свирепых ста тысяч демонов...». В текстах находят свое отражение явления действительности и в последующем они становятся немymi свидетелями прошлого, они представляют собой ценнейший исторический источник, важные свидетельства об истории того или иного культа, ритуальной практики, обычаях, способах и формах почитания, о религиозной традиции и исторических событиях вообще. В обряднике «Порядок ритуалов подношения, умилоствления и раскаянья перед божеством, охраняющим северную сторону, Великим хозяином местности

Хугдэ – ханом, так называемое «Облако подношений, радующее божество местности» (тиб.: byang phyogs skyong ba'i gnas dag chen po khau khe th'i hang zhes p'i bskang gshags sogs bya b'i rim pa yul lha dgyes p'i mchod p'i sprin phun zhes bya ba bzhugs so) указывается: «в стародавние времена великий Чингисхан, сделав подношение для процветания своего рода, прославил гору северной стороны Хугдэ – хан». Бурятская традиция буддийской обрядовой литературы располагает большим количеством специальных текстов, посвященных хозяевам известных священных вершин. Однако если все же отсутствует специальный текст, как показывает практика буддийских священнослужителей, проведение обрядов на обоо или на горе, или на обоо на горе может сопровождаться чтением следующих «общих» текстов: «Совершенное очищение пространства божествами» (тиб.: lha bsangs nam dag chos sku ma zhes bya ba zhugs so) и «Подношение океана жертвенных облаков, приносящих дождь счастья» (тиб.: bsang mchog bkra shis char abebs mchod sprin rgya mtsho dang bsang chog shin tu bsdus pa nams bzhugs so), или более известных, как «Намдаг сан» и «Даши чарба сан».

Ритуальный текст – это не просто совокупность зафиксированных знаков, а некое мироздание со своим устройством. Сакральные тексты составляют суть определенного религиозного учения, а ритуальные тексты становятся своего рода пособием, инструкцией к определенному религиозному культу. Ритуалы для общества значат намного больше, чем громкие слова, философские рассуждения на тему о религии, именно ритуалы в наибольшей степени, чем все ее остальные составные, социализируют религию. Всю совокупность религиозных обрядов можно разделить на две части: одни являются операциональными, а другие – речевыми. Первые состоят из определенных телодвижений и передвижений предметов, а вторые направлены на произнесение ритуальных высказываний. Выразительная сила речи совершенно иная, нежели выразительная сила жеста, и поскольку она основывается не на движениях, а на обычных словах, то ее действенность происходит совсем из другого источника [9, с. 176]. К речевым религиозным обрядам относим ритуальные тексты и их произнесение священнослужителем, который совершает обряд. Именно с помощью популярных ритуалов, более близких к народу, нежели философские размышления, и составление к нему текстов – инструкций, обеспечивалось более быстрое, глубокое и результативное внедрение буддизма в массы. Именно так, пишет Сыртыпова, создавался свой метод структу-

ризации ритуального пространства и унификации его составляющих, а все технологические моменты прописывались специальными руководствами в трактатах по теории и практике ритуала. Буддийский текст или книга представляют собой материальное выражение учения Будды, проявление его Речи, драгоценный кладез знаний или, если говорить современным языком, ценнейший информационный ресурс. И в отличие от технологических носителей она представляет собой самостоятельный культовый объект и должна быть доступна верующим для поклонения и изучения [10, с. 222]. Ритуальные тексты составляют отдельную духовную вселенную со своей онтологией, со своими ценностями, своей логикой, им соответствует свое особое пространство. Ритуальный текст есть структурное образование, имеющее свое строение и внутреннюю организацию. С помощью текста упорядочивается социальное действие в виде религиозного культа. Текст становится важной составляющей посредничества священнослужителя и божества. Молитвы, мантры, благословения, благопожелания, обращения, призывания божеств и духов и пр. обладают гораздо большей действенностью в обращении к божествам, нежели просто ритуальные действия. Текст – это коммуникативный акт между хозяевами – божествами и верующими при посредничестве читающего этот текст священнослужителя. Помимо лам и шаманов отправителями культа гор в Бурятии являются также и хадаши – убгэны, встречающиеся в Закаменском, Окинском и Тункинском районах. Они не относят себя ни к ламам, ни к шаманам, а занимают промежуточное положение между ними. Знания и умения передаются от учителя ученику. Хаты – хозяева гор – должны принять его как посредника для общения с людьми. Наиболее предпочтительными для хатов считаются хадаши из рода шошоолог. Подробно об особенностях отправления культа хадаши – убгэнами описал Б.Ц. Гомбоев. Он же выделяет в качестве выполняющего аналогичные с хадаши функции в Баргузинской долине так называемых «нютагай убгэн» – местных стариков, знающих правила проведения обряда, связанных с почитанием священных гор [6, с. 88; 7, с. 69-76]. Практика поклонения горам, отправление культа гор характеризуются обязательным сопровождением – чтением специального ритуального текста. Последние представляют собой важную составляющую задабривания духов и являются своего рода обращениями к ним. В практике почитания гор используются обрядники, составленные на тибетском языке, которых насчитывается боль-

шое количество. Потребность в создании текстов – обрядников была высока и обусловлена потребностью в самой культовой практике поклонения горам, с ее прагматической ориентированностью. Последнее в свою очередь делало ее популярной среди верующих. Их потребность создавалась материальными и социальными условиями жизни. Одной из форм обращения к божествам являются ритуальные тексты – сэргэмы (тиб.: *gser skyems*). Это, пожалуй, один самых популярных, распространенных и часто проводимых обрядов. Вместе с тем сэргэм как разновидность ритуального текста может иметь самостоятельный характер. Наряду с сэргэмами существуют такие разновидности текстов и соответственно обрядов, как солчоды (тиб.: *gsol mchod*) – подношения, угощения, солдебы (тиб.: *gsol debs*) – просьбы, сан чога (тиб.: *gsangs choga*) – подношение воскурений. Адресатами же просьб верующих наряду с главными «гостями» могут являться сабдаки (тиб.: *sa bdag*), найдаки (тиб.: *gnas bdag*), шибдаки (тиб.: *gzhi bdag*), юл – лха (тиб.: *yul lha*). В божественной стратификации культа гор все вышеперечисленные духи – хозяева имеют свою иерархию. Существует также разряд божеств, именуемых ньенами (тиб.: *gnyan*), которые по сравнению с сабдаками являются в большинстве своем вредоносными духами, обитающими в горах. А некоторые исследователи их так и называли «горные духи» [1, с. 40]. Между тем Снелгроу и Ричардсон относят духов священных гор к категории божеств – героев и называют их цанами (тиб.: *btsan*). Такое обозначение, по их мнению, находит объяснение в легенде, связывающей священную гору с первым тибетским царем [2, с. 23-25, 58]. Тем не менее упомянутые группы сверхъестественных существ имеют отношение к местности, всех можно отнести к разряду хозяев местности, но генезис их все же неоднороден. Это одновременные формы сакрализации связей человека с территорией его обитания. И ссылаясь на Тугана, Герасимова утверждает, что различие терминов обозначения хозяев местности связано с размерами опекаемых ими территорий. Семантика же глубинного значения уже утрачена [5, с.190]. Туган Дхарма классифицировал божества на четыре разряда «гостей», хозяева местности представлены в третьей группе – «добрые милостивые гости шести разрядов» (тиб.: *rigs drug snyiṅ tje'i 'gron*) [там же, с. 37]. В ритуальных текстах последовательность приглашения гостей на место проведения обряда в зависимости от степени их значения или статуса отражается в порядке приглашения. Смысл проведения обря-

дов заключается в том, что лама его проводящий обращается к Буддам, сахюсанам (хранителям), божествам, сабдакам, духам с просьбой помочь в том или ином вопросе. Вопрос, в котором лама просит помочь духов и божеств, может касаться любой сферы, волнующей верующего, и выражается, как правило, в просьбе «открыть дорогу» для благополучного решения какого-либо вопроса, проведения какого-либо мероприятия или защите от неприятностей или негативных воздействий. Это может быть работа, семья, какая-либо покупка или продажа, отправление в дорогу, сдача экзамена и т.д. Большое значение имеют обряды, направленные на укрепление здоровья, хозяйственное и материальное благополучие людей, защиту от смерти, болезней и несчастий, иными словами, список вопросов обращения может быть разнообразным. Просьба сопровождается угощением духов и божеств питьем и едой, здесь необходимы различные яства. Каждый текст имеет выдержанную структуру. Они состоят, в первую очередь, из обращения к прибежищу, процесса медитации – самопорождения идама, посредством которого будет проводиться обряд. В бурятской традиции чаще через Ямантаку, также Ваджрапани и Хаягриву. Кроме того, даются пояснения, как и что надо правильно подносить, описания и восхваления объекта поклонения, духа или божества, просьбы о помощи духов и божеств, что сопровождается подношениями. В качестве примера обратимся к тексту, посвященному божеству – хозяину Хугдэ-хану, в котором прослеживается следующий порядок ритуальных действий: обращение к Трем Драгоценностям → самопорождение соответствующего идама → освящение подношения и благоволий → приглашение «гостей» на место проведения обряда → подношение → восхваление → раскаяние → умилоствление божеств → воскурение → подношение сэргэма → благословление торма → восхваление → просьба → заключение. В заключительной части помещается типичное для обрядников окончание: «Так завершается обряд подношения Хранителю северной стороны Великому хозяину местности Хугдэ-хану, записанный гелонг Дамдином от учителя Агван Ловсан Дондуца в год железной собаки во второй половине шестого месяца. Пусть распространится учение Победоносного!». В подобного рода ритуальных мероприятиях идеи и принципы классического буддизма несколько отдаляются, уходят на задний план. Но нельзя сказать, что они отсутствуют, поскольку вся буддийская религиозная система пронизана философией. Герасимова пишет,

что в этих обрядах прослеживается явное преобладание практической тенденции, прагматической и житейской ориентированности и подобная мотивация не имеет общего с догмами классической буддийской философии с ее доктриной о мучениях земной жизни, ложности идеалов о ценностях чувственных радостей обыденного бытия человека, кроме того, что те догматические понятия буддизма, которые вводятся в структуру обрядника, используются в качестве заклинаний. Истина учения Будды, истина учения о дхармовой сущности, истина учения о дхармакае и шуньяте обладают великой магической силой благодаря своей категорической неоспоримой, конечной правильности, которую призывают для изгнания, запугивания, уничтожения злых духов, вполне конкретно нечистой силы традиционных верований, а не абстрактного зла, вроде злобы, невежества [8, с. 147]. Их следует рассматривать не как прямые средства достижения нирваны, а как составную часть буддийского комплекса. Возможно, само участие в этих обрядах наводит верующих на мысль, что это и есть вместе с тем практика буддизма. Обряды, проводимые с чтением этих ритуальных текстов, тесно связаны с культом хозяев местности и усмирением различных духов. Где бы ни существовал культ гор, в основном он связан с культурными, географическими, ландшафтными, хозяйственными факторами – условиями его возникновения и существования, и все эти факторы будут входить в ритуальное поле. Вплетаясь воедино в религиозный сцена-

рий, ритуальные тексты становятся гармоничной составляющей, неотъемлемой частью культа.

Литература

1. Geza Bethlenfalvy. Frightening and Protective Deities: sky-, air-, earth-, mountain-, water-demons, helpful and harmful demons, spirits, ghosts, devils, and witches in Tibet and Mongolia // Demons and Protectors. Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art, Budapest, 2003.
2. Snellgrove D, Richardson H. A cultural history of Tibet. London, 1968.
3. Ванчикова Ц.П. История бурятского буддизма: письменные источники. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2006.
4. Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999.
5. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
6. Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины. – Улан-Удэ, 2006. – С. 88.
7. Гомбоев Б.Ц. Почитание духов гор у окинских бурят // Этнографическое обозрение, 2002. №2.
8. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск, 1983.
9. Мосс М. Социальные функции священного. – СПб., 2000. – С. 176.
10. Сыртыпова С.-Х.Д. Святые кочевников Трансбайкалья. – Улан-Удэ, 2007.
11. Сыртыпова С.-Х.Д., Гармаева Х.Ж., Базаров А.А. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX в. – начала XX в. – Улаанбаатар, 2006.

Батомункуева Соелма Ринчиновна, аспирант отдела философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН, 670042, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: soelmul@mail.ru

Batomunkueva Soyolma Rinchinovna, post-graduate of the philosophical, culturology and religious studies department of the IMBT of Siberian Branch of Russian Academy of Science. 670042, Ulan-Ude, Sakhyanova str., 6. e-mail: soelmul@mail.ru

УДК 294.3

© Л.Л. Ветлужская

ИСТОКИ ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ

(Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ
в рамках научно-исследовательского проекта № 12-13-03002 а/Т)

В статье рассматриваются истоки философско-мировоззренческих принципов буддизма Ваджраяны в традиционной индийской культуре.

Ключевые слова: буддизм, Ваджраяна, ваджра, йога, нирвана, бодхи.

L.L. Vetluzhskaya

THE ORIGINS OF THE PHILOSOPHICAL AND IDEOLOGICAL PRINCIPLES OF VAJRAYANA BUDDHISM

This article analyzes the origins of the philosophical and ideological principles of Vajrayana Buddhism in the traditional culture of India.

Keywords: *Buddhism, Vajrayana, vajra, yoga, nirvana, bodhi.*

Традиция буддизма Ваджраяны впитала в себя элементы индийской культуры и органично соединила их на новой религиозно-философской основе буддизма. Индийской культурой в далёкой древности были выработаны архетипы, которые сохранялись столетиями и лишь облекались в новую культурную форму. В психологии К.Г. Юнга архетипы обозначены как «коллективно-бессознательное». «Индия, – как отмечает М.Ф. Альбедиль, – уникальна в том отношении, что здесь тысячелетиями сохранялась подлинная непрерывность традиций и цивилизаций и продолжали существовать издревле установленные основы и законы жизни, в современность тянулись нити культуры, возникшей на заре истории. Менялись экологические условия, случались природные катаклизмы, происходили социальные сдвиги, центры одних культурных зон становились глухими перифериями и наоборот, но нерасторжимое культурное единство продолжало существовать, сохраняя свою связь с глубоким прошлым» [1, с. 27-33]. Эта связь осуществлялась посредством архетипов.

Древний культ плодородия протоиндийской дравидийской цивилизации, соотносимый с культом Неба и Земли, мужского и женского начала, нашел свое новое воплощение в буддийской религиозной системе, на новой философской основе. Одним из важнейших в ряду символических отождествлений в Ваджраяне является соотнесение высших духовных принципов буддизма с сексуальной символикой, соединение в медитативной практике мужского и женского начал – упай и праджни, а их символика восходит к культу плодородия протоиндийской цивилизации. Протоиндийская цивилизация, культура Хараппы, датируется 2900-1300 гг. до н. э., это земледельческая культура автохтонных дравидийских племен, проживавших до н. э. в долине Инда. Что касается религиозных воззрений протоиндийского населения, то о них можно судить по археологическим данным. Храмовые сооружения хараппских поселений посвящены некому мужскому божеству [2, с. 20]. На печати из Мохенджо-Даро изображен многоликий «бог-буйвол», сидящий на низком троне. Итифаллическое состояние бога показывает его постоянную способность поддерживать и обновлять жизнь. В трактовке его божественного лика часто усматривают буйволиные черты, поскольку его голову венчают рога буйвола [1, с. 152]. Можно предполагать, что изображение животного восходит к тотемистическим пред-

ставлениям, а способность божества к обновлению жизни указывает на культ плодородия, что характерно для земледельческого общества.

Буддийский тантризм впитал традиции, связанные с народной магией, значительно расширил пантеон божеств посредством включения в свою религиозно-философскую систему бинарной символики мужского и женского начал – упай и праджни, олицетворения дравидийского культурного архетипа культа плодородия. Этот же культурный архетип отразился и в индуизме, в индуистском тантризме. Ученые сопоставляют хараппское божество с рогами буйвола с индуистским божеством Шивой, носящим прическу в виде рогов и имеющим свою женскую ипостась – Шакти.

Проникновение арийских племен на территорию Индостана датируется XIV-XIII вв. до н.э. Истоки буддийского тантризма также следует искать в Ведах – священных писаниях ариев. Ведическая эпоха в истории Древней Индии охватывает период с сер. 2-го тыс. до рубежа 2-го и 1-го тыс. до н.э. Веды состоят из нескольких больших частей, включающих в себя произведения, посвященные той или иной тематике, прежде всего это сборники гимнов или самхиты: Ригведа («Веда гимнов»); Атхарваведа («Веда заговоров и заклинаний»); Яджурведа («Веда жертвенных заклинаний»); Самаведа («Собрание песнопений»). Каждая Веда позднее обросла брахманами – толкованиями ритуальных текстов самхит, араньяками – текстами для отшельников [8, с. 8]. Так, самхиты и брахманы являются ритуальной частью Вед, араньяки – их практическим разделом. Главным принципом ведийского мировосприятия было обожествление природы как целого. Г.М. Бонгард-Левин отмечает, что в Ведах нашли отражение две религиозные тенденции – к пантеизму и к монистическому восприятию мира и природы. Древние индийцы не знали последовательного монотеизма, культ множества богов сосуществовал с верой в единый безличный, стоящий над всем принцип. Идея безличного и всеобъемлющего целого, олицетворением которого выступают основные боги ведийского пантеона, превращается в неотъемлемую черту всех религиозных школ древней и средневековой Индии, признающих веды своим истоком [3, с. 33-34].

Название тантрического направления буддизма – Ваджраяна – связано с названием атрибута одного из главных богов ведийского пантеона – Индры. Индра – бог грома и разрушитель-

ных стихий. Он именуется «царем богов» и признается воплощением силы и могущества. Его основная функция – борьба с тёмными силами, хаосом. В противопоставлении Индры тьме прослеживается его несомненное отношение к солнечному культу. Индра не только воин, но и божество растений и посевов, что определяет его связь с культом плодородия. В «Ригведе» имеются сообщения о поединках, когда Индра использует магическую силу майя (санскр. *maia*). В более поздних текстах под майей понимается космическая иллюзия, с помощью которой сотворен материальный мир. В «Ригведе» этот термин встречается впервые и нередко обозначает именно магию, способную обеспечить победу в такой же степени, как сила. В буддийской интерпретации майя – это иллюзия, представление окружающего мира реально существующим, главное препятствие на пути к истинному знанию. Представляет интерес то, что Индра не связан определенными моральными принципами, как отмечает Г.М. Бонгард-Левин, «он прожорлив, похотлив, более других ведийских божеств привержен опьяняющему напитку – *сому*» [3, с. 35-36]. Главное оружие бога Индры – *ваджра* (санскр. *vajra* – «алмаз»), космическая молния, символ могущества, громовой топор. Название направления буддизма – Ваджраяна – имеет косвенное отношение к семантике слова «ваджра». Ваджра является символом несокрушимости и имманентного присутствия природы Будды в каждом живом существе и означает моментальность, мгновенность просветления. Это символ высшей духовной силы, которому присущи атрибуты твердости, несокрушимости, чистоты. Главная идея ваджры, по мнению Анагарики Говинды, заключается в чистоте, лучезарности и неразрушимости сознания Просветления (Бодхиचितта). Алмаз бесцветен по своей природе, однако в свете солнечных лучей может явить весь спектр цветов [4, с. 246]. Эпитеты «ваджрный», «алмазный» часто употребляются для придания определяемому слову характера высокой ценности и значимости: Ваджраяна, ваджрные братья и сёстры, ваджрный гуру. Ваджра в качестве ритуального предмета имеет форму жезла – символа высшей царской власти. Одной из причин того, почему атрибут такого неограниченного в морально-нравственном отношении ведийского бога, как Индра, имеет столь важное значение в учении Ваджраяны как в понятийном, так и в символическом отношении, является скрытая параллель между его поведением и использованием соблазнов настоящей жизни для достижения высшей цели – просветления: в учении буддийской тантры ключе-

вое значение имеет принцип преобразования страстей, использования аффектов в качестве пути к нирване. Известен феномен тантрического поведения, когда адепт, продвинувшийся на духовном пути, ведет себя, с точки зрения обычных людей, неадекватно. Большое количество примеров такого рода поведения описано в житиях восьмидесяти четырёх Махасиддхов [см.: 5].

В эпоху брахманизма, которая продолжалась с рубежа 2-1-го тыс. до сер. 1-го тыс. до н.э., на смену ведическим богам приходят другие, бог Брахма выдвигается на первое место в пантеоне божеств, он – творец мира. В рамках традиционного брахманизма сложилось шесть философских систем (даршан): *ньяя*, *вайшешика*, *санкхья*, *миманса*, *веданта* и *йога*. Система *йога*, сформировавшаяся в IV в. до н.э., оказала сильное влияние на формирование буддизма Махаяны и особенно Ваджраяны.

Е.А. Торчинов отмечает, что индийская психотехника или *йога* в целом ориентирована на самые глубинные трансперсональные состояния сознания. Термин «*йога*» употребляется в двух основных смыслах. Первостепенным его значением является обозначение психотехники как набора средств и приемов для достижения определенных состояний сознания [9, с. 180-181]. Особенностью *йоги* является то, что в отличие от других систем она направлена в область практической реализации. Методы, упражнения, практики *йоги* имеют своей целью подавление и контроль индивидом его собственного обыденного сознания, чувств и восприятия действительности. Комплекс практических приёмов и методов *йоги* весьма сложен. Для овладения им требуются упорство, аскетическая дисциплина, выполнение постоянных упражнений как для тела, так и для сознания, умение подчинить свой организм, даже его физические функции волевым импульсам.

Во втором своем значении слово «*йога*» употребляется для обозначения одной из даршан ортодоксальной философии. Основание системы *йоги* связано с именем древнеиндийского мыслителя IV в. до н.э. Патанджали, предполагаемого автора «*Йога-сутры*», в тексте которой мы находим полное, точное и подробное описание *йогических* упражнений. По своим философским основам восьмеричная *йога* Патанджали тесно связана с даршаной *санкхья*, она является реализацией её сотериологического идеала.

Эгоистические желания и страсти человека являются препятствием на пути между инструментом познания – умом и познаваемой реальностью. Для постижения истины необходим

беспристрастный безличный подход, так как все имеющее личный характер мешает этому процессу. Методы йоги дают указания, как сделать ум чистым зеркалом для отражения в нем истинной реальности, устраняя все, что свойственно индивидууму. Путь достижения спокойствия духа заключается в сосредоточении или фиксации мысли на время на определенном предмете [9, с. 220].

Наряду с традиционным выделением шести даршан древнеиндийской философии также существует деление философских школ на три части: система санкхья, система веданта и система йоги Патанджали. Нововведения Патанджали, позволяющие выделить его учение в отдельную школу, состоят в том, что он, разлив свою систему на основе уже известной философии санкхья, добавил методы психического развития и дисциплину ума [6, с. 105-106]. Патанджали определил восемь степеней приближения к цели, которые известны под названием Раджа-йоги:

1. Воздержание (яма). Быть сдержанным во всем, уметь самоограничиваться в пище, в жизненных удобствах и в страстях. Соблюдать принцип ахимсы – непричинения вреда всему живому.

2. Выполнение предписаний (нияма). На данной ступени принцип ахимсы выходит на первый план. Осуждается не только убийство – любое причинение вреда, даже словом.

3. Упражнения для тела (асана). На этом этапе надлежит разучивать различные позы, обеспечивающие условия для сосредоточения, закалять и упражнять тело, научиться управлять им.

4. Дисциплина дыхания или контроль жизненных сил (пранаяма). Задача состоит в том, чтобы добиться равномерного медленного глубокого правильного дыхания, научиться владеть дыханием и задерживать его без ущерба для здоровья.

5. Дисциплина чувств (пратьяхара). Это – последняя из подготовительных стадий, суть которой состоит в умении отключать свои органы чувств, не реагировать на внешние раздражители.

6. Дисциплина ума (дхарма). Эта ступень – первый шаг к состоянию слияния с Абсолютом. Заключается в освобождении ума от влияния на него чувств, желаний и эмоций.

7. Созерцание (дхьяна). Состоит в фиксации и сосредоточении мысли на каком-либо одном объекте познания. Концентрация мысли

углубляется и достигает познания реальной природы созерцаемого иллюзорного феномена.

8. Транс или экстаз (самадхи) – последняя стадия йогической практики. По словам Рамачараки, состояние самадхи есть состояние мистического видоизменения сознания, оно не может быть хорошо объяснено и тем, кто сам его не испытал, и даже тем, кому оно знакомо, так как оно вообще не поддается выражению словами [6, с. 112-114].

При овладении каждой ступенью йог приобретает высшую способность, всего их восемь: уменьшаться до размеров атома; становиться чрезвычайно легким; становиться чрезвычайно тяжелым; способность к безграничному протяжению органов чувств; способность обладания непреодолимой волей; достигнуть бесконечного влияния на все; господствовать над силами природы; переноситься в любые места [6, с. 123].

С VII-VI вв. до н. э. в Индии наступила эпоха духовных исканий: ведизм и брахманизм утратили свой авторитет. Первые попытки преодоления духовного кризиса были представлены в упанишадах – эзотерико-философских комментариях к Ведам. В сокровенном учении упанишад, передаваемом устно непосредственно от учителя к ученику, также заложена основа более поздних учений, возникших в Индии, в том числе буддизма. В целом традиция насчитывает 108 упанишад. По мнению разных исследователей, количество упанишад составляет от 50 до 235. Наиболее авторитетными и древними из них считаются 10: Айтарея (относится к Ригведе); Кена, Чхандогья (Самаведа); Катха, Тайттирия (Черная Яджурведа); Иша, Брихадараньяка (Белая Яджурведа); Прашна, Мундака, Мандукья (Атхарваведа). Самая ранняя из них – «Брихадараньяка», её создание можно отнести к VIII-VII вв. до н.э. В этот период оформилась основная концепция упанишад. Памятники этого цикла создавались еще в течение длительного времени, вплоть до XVI в. [3, с. 57]. Слово «упанишад» означает «сидящий [внизу] около». Имеется в виду ученик, сидящий у ног учителя и внимающий ему. Цель учения упанишад состоит не столько в достижении философской истины, сколько в том, чтобы принести свободу беспокойному человеческому духу. Очень важное положение упанишад, воспринятое позднейшими индийскими философскими системами, – это непостоянство феноменального мира, изменчивого и подвижного, который является лишь внешним проявлением абсолютной реальности, Брахмана. Г.М.

Бонгард-Левин выделил следующие пункты сходства между учением упанишад и буддийской доктриной: буддизм воспринял введенный упанишадами закон кармы; весьма близка в обеих системах интерпретация такого вопроса, как цель бытия (в буддизме нирвана, в брахманизме – мокша); в обоих учениях монашество и крайности аскетизма не считаются абсолютной гарантией освобождения; буддизм, как и упанишады, отрицает приношение в жертву животных [3, с. 100-101].

Один из величайших памятников древнеиндийской философской мысли – «Бхагавадгита» – также является одной из основ для создания религиозно-философской системы Ваджраяны. Текст был создан приблизительно в период с VII в. до н.э. до начала II вв. до н.э., а окончательно оформлен в III-II в. до н.э. [7, с. 17]. «Бхагавадгита» является философской частью эпического свода «Махабхараты», в её тексте Кришна, аватара Вишну, объясняет воину Арджуне мироустройство, принцип существования бытия. Всего в тексте «Бхагавадгиты» 18 глав, название каждой начинается со слова «йога». Так, например, вторая глава называется «Йога рассуждения», третья – «Йога действия», пятая глава – «Йога отрешенности от действия» и т.д. В.С. Семенцов в качестве основного значения термина «йога» в контексте содержания «Бхагаватгиты» выделил различные приёмы достижения ритуального знания, а более конкретно – «тренировку», «упражнение», «постоянство усилия» [7, с. 84]. И в «Бхагавадгите», и в упанишадах выделяется необходимость правильного усилия в момент смерти путём произнесения определенных формул – мантр, особый метод, перешедший в практику Ваджраяны.

Буддийское учение появилось в Индии в исторический период, насыщенный интенсивными духовными поисками. Одной из особенностей буддизма является то, что его доктрина непосредственно базируется на психофизическом, йогическом опыте ее основателя. Царевич Сиддхартха Гаутама отверг авторитет ведических текстов и поставил своей целью самому постичь истину. В результате достигнутое им просветление стало уникальным явлением и его переживание легло в основу буддийской Дхармы и получило дальнейшее развитие в буддизме Ваджраяны. Таким образом, психофизический опыт в буддизме оказался ценным как таковой, а реализация высшей цели учения (нирвана, бодхи) доступна любому человеку, независимо от его национально-этнической принадлежности и социального статуса.

В индуизме ситуация была существенно иной: ценным признавался лишь йогический опыт, опирающийся на тексты, содержащие истинное знание – Веды. Однако Веды, из которых можно было получить подлинное знание, были доступны лишь представителям высших варн, а в полной мере только брахманам [9, с. 182].

Существует ряд общих положений в буддийском и индуистском тантризме. Так, неизменными атрибутами обеих систем являются:

- 1) обязательное непосредственное руководство учителя – гуру, являющегося звеном в линии передачи того или иного эзотерического метода;
- 2) использование методов, включающих чувственные стороны жизни для достижения высшей духовной цели;
- 3) применение методов йоги;
- 4) большое число специфических терминов, равно используемых в обеих системах, в соответствии с философскими установками каждой;
- 5) наличие символической сексуальной бинарной оппозиции в каждой из систем: Шакти – Шива, Праджня – Упая.

При схожих системах религиозной практики высшие цели индуизма и буддизма диаметрально противоположны. Целью индуистской тантры является отождествление адепта с Шакти и Шивой, что дает ему высшее знание о сотворенной ими реальности. Сотериологическая цель, выдвигаемая в буддизме, – не соединиться с силами вселенной, а вырваться из сансары – бесконечного круговорота рождений и смертей.

Литература

1. Альбедиль М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. – СПб., 1991.
2. Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. – М., 1973.
3. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. – М., 1980.
4. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма (согласно эзотерическому учению великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ). – СПб., 1993.
5. Львы Будды. Жизнеописание восьмидесяти четырех сидхов. – СПб., 1996.
6. Рамачарака. Религии и тайные учения Востока. – СПб., 1914.
7. Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиционной и современной научной критике. – М., 1985.
8. Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты. – М., 1997.
9. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запретельного: Психология и трансперсональные состояния. – СПб., 1998.

Ветлужская Лидия Леонидовна – кандидат исторических наук., доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока восточного факультета Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25. e-mail: vetl@list.ru

Vetluzhskaya Lidia Leonidovna, cand. of history science, the associate professor of Philology of Far East countries chair, Oriental studies department, Buryat State University, Ulan-Ude, Pushkin str., 25. e-mail: vetl@list.ru

УДК 10 (09) 1:291.1

© А.М. Донец

ТРАДИЦИОННОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ БУДДЫ В ШКОЛЕ ПРАСАНГИКА ЛИНИИ ГЕЛУГ

Школа мадхьямики-прасангики линии Гелуг на протяжении многих веков занимала доминирующее положение в сфере философского дискурса буддистов Центральной Азии. Традиционное для этой школы определение Будды как индивида, лишённого двух «покровов», является очень ёмким и требует детального разъяснения на основе анализа целого ряда концепций прасангиков.

Ключевые слова: мадхьямика-прасангика, Гелуг, Будда.

A.M. Donets

THE TRADITIONAL DEFINITION OF BUDDHA IN PRASANGICA SCHOOL OF GELUG SYSTEM

Throughout many centuries madhyamika-prasangika school of Gelug system occupied a leading position in the sphere of the philosophical discourse of Buddhists in Central Asia. For this school the traditional definition of Buddha as the individual devoid of two «covers», is very capacious and demands the detailed explanation on the basis of the analysis of a number of prasangika's concepts.

Keywords: madhyamika-prasangika, Gelug, Buddha.

Мадхьямика-прасангика является, пожалуй, одной из самых оригинальных среди буддийских философских школ. Возникнув в Индии (осн. Буддхапалита, VI в.), своего расцвета прасангика достигла в Центральной Азии, где она довольно интенсивно культивировалась на протяжении многих столетий, оказывая известное влияние на формирование традиционной системы монастырского образования, своеобразной схоластики, мировосприятия и культуры буддийских народов этого региона. Ревностным приверженцем прасангики был крупный тибетский религиозный деятель Цонкапа (1357-1419). Эту приверженность унаследовали и сторонники основанной им «желтошапочной» традиции Гелуг (dge lugs – «система блага»), которая длительное время доминировала в духовном пространстве буддизма Центральной Азии.

В качестве философов религиозной системы прасангики разработали свои концепции пути совершенствования и обретаемого благодаря его прохождению плода. На предлагаемом буддизмом пути, считают эти мыслители, могут быть последовательно обретены два плода – освобождение от сансары и положение Будды. В Хиньяне ограничиваются реализацией только первого плода, становясь в итоге святыми Архатами – Шраваками или Пратьекабуддами. Махаяни-

сты же считают этот плод промежуточным, а конечным – положение Будды. С данной точки зрения обретение положения Будды предстает как конечный плод буддийского пути совершенствования в целом. Это обуславливает наличие у махаянских философов неослабевающего интереса к осмыслению того, что именно представляет собой Будда.

Одна из проблем, с которыми сталкиваются махаянские философы при осмыслении такого уникального феномена, каковым, по их мнению, является Будда, – это проблема валидного определения Будды. Она подразделяется на две – проблему квалификации индивидуального существования Будды и проблему собственно определения Будды. Чтобы понять суть этих проблем, надо сначала ознакомиться с некоторыми пояснениями.

Буддийские философы называют существующим (yod pa) то, что устанавливается верным познанием (tshad ma), специфическим признаком которого служит необманиваемость в постигаемом объекте [2, с. 56, 108]. Сравнительный анализ опыта обычных существ (so skye) и святых ('phags pa) приводит мыслителей Махаяны к осознанию необходимости выделения у сущего двух основных слоев, или сторон – «этой стороны» (tshu rol) и «другой стороны» (pha rol),

специфическое различие между которыми состоит в том, что «другая сторона» доступна непосредственному видению только святых, да и то лишь в особом трансовом состоянии – самахите (санскр., тиб. *mnyam bzhaḡ*), характеризующемся исчезновением (*pub*) явления и восприятия «этой стороны». Первая из указанных сторон называется также эмпирическим (*tha snyad pa*), относительным (*kun rdzob*) и феноменальной явленностью (*sprogs pa*), которая отличается двумя главными особенностями: относящееся к ней является как имеющее место истинно (*bden snang*) и в качестве подразделяемого на два – воспринимаемое (*gzung*), или объект (*yul*), и воспринимающее ('*dzin*), или обладателя объекта (*yul can*), – сознание-познание (*shes pa*). Поэтому феноменальную явленность нередко именуют «двойственной явленностью» (*gnyis snang*). Поскольку же все дхармы, по мнению прасангиков, в действительности не имеют места истинно (*bden med*) вообще, а в частности – в качестве подразделяемых на воспринимаемое и воспринимающее, то ее квалифицируют как «ошибочную явленность» ('*khruḡ snang*) или «ошибочную двойственную явленность» ('*khruḡ gnyis snang*).

«Другую сторону» именуют абсолютным (*don dam pa*), абсолютной истиной (*don dam bden pa*), пустотой (*stong pa nyid*) и Дхармовым пространством (*chos kyī dbyings*). Феноменальное отличается изменчивостью, непостоянством, мгновенностью, сотворенностью, возникновением от причин и условий, уничтожимостью. Абсолютное же характеризуется как несотворенное, неизменное, постоянное.

Если относящиеся к категории феноменального вещи возникают благодаря своим причинам и условиям, то имеется ли причина существования феноменального в целом? Прасангики считают, что такая причина есть. Что же является ею?

Путь совершенствования буддисты подразделяют на пять стадий, или Путей. Это Пути Собираания (*tshogs lam*), Соединения (*sbyor lam*), Видения (*mthong lam*), Созерцания (*sgom lam*), Без Обучения (*mi slob lam*). Переход на Путь Видения осуществляется в момент реализации непосредственного постижения абсолютной истины. Поскольку это постижение, как правило, имеет место только во время пребывания в самахите, то ведающий абсолютное ум называют «мудростью самахиты» (*mnyam bzhaḡ ye shes*), которую характеризуют как непорочную и неконцептуальную. Реализация этой мудрости делает индивида святым и обуславливает то, что после выхода из самахиты у него возникает так называемая «мудрость послеобретения» (*tjes*

thob ye shes), ведающая относительную истину. На Пути Видения пребывают только мгновение и сразу же переходят на Путь Созерцания, где последовательно реализуют десять ступеней святости Бодхисаттвы, а по достижении Пути Без Обучения обретают положение Будды, характеризующееся окончательным слиянием реализатора с абсолютным и слиянием двух мудростей во всеведение, которое определяют как способное за мгновение постичь непосредственно и прямо все предметы познания, относящиеся к абсолютному и относительному.

Продвижение по пути совершенствования может рассматриваться как реализующееся благодаря устранению неких преград, помех, препятствий, которые прасангики относят к категории «объекта отрицания (на) пути» (*lam gyī dḡag bya*) – подлежащего устранению и прекращению благодаря практике пути. Главное из того, что относится к этому «объекту», обозначается санскритскими термином *аварана* – покров и тибетским *sgrib pa* – препятствие. Прасангики определяют этот «покров» как то, что служит непосредственным препятствием при продвижении по (пяти) Путям и (десяти) ступеням (святости). Поскольку в результате прохождения пути, по мнению прасангиков, могут быть последовательно реализованы два плода – освобождение от сансары и положение Будды, то с точки зрения главного «объекта» (*thob bya*) «покров» подразделяют на два – «покров клеш» (*nyon mongs kyī sgrib pa*), препятствующий обретению первого плода, и «покров познаваемого» (*shes bya'i sgrib pa*), мешающий достижению второго плода. Называются они так потому, что первый «покров» образуют клешы, а второй состоит из некоторых видов помраченности (*gmongs*) *pa*, греховности (*gnas ngan len*) и оставшихся в сознании после устранения клеш следов (*bag chags*), мешающих обретению всеведения, которое ведает всем познаваемым и благодаря реализации которого обретается буддство [5, л. 152 А].

Прасангики думают, что причиной феноменальной явленности служат «покровы», поскольку при вхождении в самахиту одновременно исчезает явленность и прекращают свою активность «покровы». Иногда они конкретизируют: причиной феноменального является «покров познаваемого», а точнее – след, оставшийся после устранения неведения в форме ложного представления, признающего истинность наличия (*bden 'dzin*) дхарм [1, с. 789-790]. У Будды отсутствуют «покровы» – причина феноменального. Значит, феноменальное не является ему и он не является в сфере феноменального. Кроме того, буддисты подразделяют сущее на одушев-

ленное («сок») и неодушевленное («сосуд»). Одушевленное конкретизируется в понятии индивида (*gang zag*) – обладающего жизнью [там же, с. 133]. В момент становления Буддой реализатор окончательно сливается с абсолютным и, как полагают некоторые философы, растворяется в пустоте – шуньяте, прекращая свое существование в качестве индивида. Ведь индивид относится к категории непостоянного, а абсолютное является постоянным и неизменным. Поэтому полное слияние с постоянным абсолютным, вероятно, должно реализоваться путем прекращения непостоянного индивида. При этом и всеведение иногда рассматривается лишь как средство устранения последних остатков «покрова познаваемого». Когда же с тем «покровом» покончено, то во всеведении больше нет нужды и оно должно прекратиться, тем более что всеведение тоже относится к категории непостоянного. В соответствии с этим утверждают, что те явления Будды, с которыми сталкиваются обычные существа и святые, являются пустыми – лишенными Будды как индивида. Возникают же они чудесным образом (*lhun grub*) сами собой как результат накопления огромного собрания заслуг (позитивной кармы) и произнесения соответствующих пожеланий (*smon lam*) о принесении существам пользы и блага в бытность Боддхисаттвой.

Прасангики категорически не согласны с этой идеей. Ведь целью махаянского пути совершенствования является реализация двух благ – блага собственного (*rang don*) и блага других (*gzhan don*) существ. При этом каждое из тех благ обязательно имеет две части – полное отсутствие страдания и обладания максимальным блаженством. Если в момент становления Буддой индивид растворяется в абсолютном без остатка, то будет реализована только одна часть собственного блага – отсутствие страдания. Вторая же часть – обладание всей полнотой блаженства – не будет обретена. Поэтому махаянский путь нельзя будет охарактеризовать как безусловно совершенный и приводящий без обмана к достижению поставленной цели.

Кроме того, в Сутрах указывается, что Будда имеет три Тела – Дхармакая (тело дхармы), Самбхогакая (тело наслаждения) и Нирманакая (явленное тело). Дхармакая образуется при слиянии индивида с абсолютным. Хотя Дхармакая и может чудесно являть различные феномены на благо других, но более эффективно, полагают прасангики, это благо осуществляется посредством двух других Тел. При этом Самбхогакая служит главным образом для «вкушения»

собственного блага, а Нирманакая – для реализации блага других. Всеведение тоже считается прасангиками одним из плодов прохождения пути совершенствования, поэтому Будда обладает и им. На основании изложенного прасангики делают вывод о том, что явления Будды не являются пустыми – лишенными Будды как индивида [5, л. 242 Б].

Если Будда является феноменально, так сказать, лично, то, вероятно, и феноменальное должно являться ему. Однако у него нет «покровов» – причины явления «ошибочной двойственной явленности». Что же в таком случае является ему? И что служит причиной подобного явления?

Прасангики относят к категории нечистого «покровы», все порождаемое ими и находящееся под их влиянием. У Будд нет «покровов», а значит, и нечистого. Поэтому у него может быть только «явление чистых «сосудов» (неживого) и «соков» (живых существ)» [9, л. 67 Б]. Причиной же чистых явлений, по мнению прасангиков, служат собрание заслуг и произнесение пожеланий в бытность Боддхисаттвой.

При этом заслуги, вероятно, можно охарактеризовать как обеспечивающие энергетическую сторону возникновения явлений, а пожелания, формирующие определенную программу как информационную сторону. Не стоит, очевидно, сбрасывать со счетов и всеведение, поскольку только оно может определить, когда, где и как должна реализовываться программа.

Чистая явленность отличается от нечистой не только с точки зрения причины возникновения, но и тем, что она, думают прасангики, как лишенная истинности наличия (*bden stong*) и подобная иллюзии, в то время как для нечистой характерно явление в качестве имеющей место истинно. Каким же образом чистая явленность Будды может сочетаться и совмещаться с нечистой явленностью обычных существ и святых, когда они, скажем, видят «одну и ту же» гору? Буддисты считают, что все сущее порождается кармой существ, причем каждый индивид может «вкушать» только плод своей личной кармы. Поэтому когда два индивида смотрят на «одну и ту же» гору, то эта гора представляет собой плод их общей кармы, состоящий из двух частей – плодов их личных карм. При этом каждый индивид будет видеть только «свою гору» [1, с. 367-369]. Возможность этого обусловлена тем, что все дхармы, считают прасангики, лишены истинности наличия, поэтому могут иметь место и определяться лишь условно (в каком-то конкретном отношении). Так, для философа, раз-

мышляющего о ситуации видения горы двумя индивидами, там будут две горы, одна из которых существует на уровне явления для первого индивида, а другая – для второго, причем на уровне пребывания они совмещены в силу условности своего наличия. Изложенное делает понятной приемлемость сочетания чистой и нечистой явленности в феноменальном.

Итак, Будда является индивидом (*gang zag*). Согласно стандартному определению, индивид – это относящийся к категории *viprayukta-saṅskar* элемент, имеющий своим признаком обладание жизнью [там же, с. 133]. *Viprayukta-saṅskara* (*ldan min 'du byed*, «элементы-соединители, не связанные с сознанием») – это элементы, которые относятся к категории санскрита-дхарм (феноменального), но не являются материальным (*gzugs*) или психическим (*shes pa*). Таковы, например, дхармы «время», «рождение», «уничтожение». Данная характеристика *viprayukta-saṅskar* позволяет указать второстепенные признаки индивида, а именно: существование, со-творенность, мгновенность, изменчивость, непостоянство, порождение иного, обладание возникновением, пребыванием и уничтожением. Это, в частности, означает, что индивид существует в виде потока следующих друг за другом и связанных причинно-следственным отношением мгновенных моментов. Прасангики характеризуют индивида также как «обладателя частей» (*cha can*), в качестве каковых выступают индивиды конкретных воплощений (человеком, богом и т.д.).

По мнению махаянских философов, есть два главных ложных представления об индивиде. Первое пользуется популярностью у иновещертиков (брахманистов) и квалифицирует индивида как постоянного, единичного и самостоятельного (*rtag gcig gang dbang can*). Второе же – это врожденная форма неведения, признающего индивида существующим субстанционально и независимо (*gang zag rang rkya thub pa'i rdzes yod*), неким господином тела и ума. Прасангики же считают эти представления приобретенными при жизни (*kun btags*). Врожденным же (*lhan skyes*) они полагают признание индивида имеющим место истинно, существующим и «со своей стороны» [6, с. 41-43]. Правильным, по их мнению, будет определять индивида как того, условное существование (*btags yod*) которого признается в связи и по отношению к его составляющим – скандхам (телу, ощущением, представлениям, соединителям-санскарам и сознанию). Такого индивида они называют «просто индивидом» (*gang zag tsam*) или «просто я» (*nga tsam*).

Основатель прасангики Буддхапалита тоже полагает Будду индивидом, чье условное существование признается в связи и по отношению к скандхам [3, л. 266 Б]. Однако сооснователь прасангики Чандракирти (VII в.) утверждает в своем «Введении в мадхьямику» (Мадхьямакаватара), что у Будды отсутствуют сознание и психические элементы [8, с. 108], то есть четыре из пяти скандх. Его тибетские последователи тоже принимают это на том основании, что Будда все время находится в самахите, характеризующейся отсутствием сознания и психических элементов. Если у Будды есть только одна скандха материального (тело), то как его можно считать индивидом, условное существование которого признается в связи и по отношению к скандхам? Кроме того, в другом месте своего трактата Чандракирти цитирует Сутру, в которой говорится о наличии у Будды психического [там же, л. 329 и далее]. Да и само всеведение – в качестве познания – относится к категории психического. В связи с этим некоторые прасангики Гелуг утверждают, что отрицание наличия у Будды сознания и психического относится только к концептуальному [7, л. 108 Б]. Однако это не спасает положения, так как стандартным положением прасангики служит отрицание наличия сознания и психического у пребывающего в самахите, а Будда никогда не выходит из самахиты.

Кроме того, если бы у Будды и могли быть все пять скандх, то они имелись бы и у Самбхогакаи, и у Нирманакаи, но отсутствовали бы у Дхармакаи. Тогда в качестве Дхармакаи Будда не был бы индивидом, а в качестве Самбхогакаи и Нирманакаи был бы двумя индивидами, поскольку у обоих имелось бы по пять скандх.

Иногда говорят о пяти совершенно чистых (*rnam dag*) скандхах, а именно – скандхах нравственности, самадхи, праджни, полного освобождения и видения мудрости полного освобождения. Эти скандхи имеются у Будды и святых. Если Будду признавать индивидом в связи и по отношению к этим скандхам, то почему этого не делают в отношении святых? Следовательно, определять Будду как индивида, чье условное существование устанавливается в связи и по отношению к скандхам, представляется неприемлемым в силу выявления многих противоречий. Прасангики же в связи с данным вопросом нередко просто ссылаются на «нехватность умом» всего относящегося к Будде.

В Сутрах Будда обычно характеризуется как обладающий тремя Телами – Дхармакаей, Самбхогакаей и Нирманакаей. Поэтому, вероятно, более уместно будет определять Будду как ин-

дивида не в связи со скандхами, а в связи с Телами, раз всеми ими обладает один и тот же индивид. Однако и здесь обнаруживаются некоторые затруднения. Ведь Дхармакая подразделяется на Джнянадхармакаю (всеведение) и Свабхавикакаю (тело сущности). Из четырех Тел только Свабхавикакая считается абсолютной. Поэтому когда «опустеет сансара» и мир прекратит свое существование, останется только Свабхавикакая. В таком случае Будду следует определять как индивида не в связи со всеми Телами, а только в связи со Свабхавикакой. Впрочем, прасангики не дают определения Будды как индивида даже в связи с Телами.

В Сутрах Махаяны все дхармы нередко характеризуются как недвойственные (*gnyis med*) (см. напр., в: [4, л. 4 Б]). Сам Будда тоже квалифицируется как недвойственный [Там же, л. 3 Б]. Это означает, что все дхармы изначально являются недвойственными, но подлинно постигшим и реализовавшим эту недвойственность является только Будда. Недвойственность же характеризуется как нераздельность дхарм, вследствие чего каждая из них, в частности, является любой другой. Поэтому в Сутрах иногда перечисляются «все дхармы» (от цветоформы до всеведения) и в отношении каждой говорится, например, что она является Буддой, или Просветлением, или праджня-парамитой, или всеведением. Именно подобная недвойственность крайне затрудняет использование обычных средств определения в отношении Будды. Поэтому прасангики в конечном итоге сводят эти средства к необходимому минимуму. Стандартное определение индивида как обладающего жизнью (без учета того, в связи с чем признается его условное существование) и приведенные выше доводы в пользу неприемлемости растворения в шуньяте в момент обретения буддства позволяют прасангикам квалифицировать Будду как индивида. Поскольку же специфическим отличием Будды от всех других индивидов служит отсутствие двух «покровов», то этот момент тоже должен быть отмечен в дефиниции. В соответствии с этим прасангики дают такое традиционное определение Будды: «Будда святой –

это индивид, отвергнувший “покровы”» [1, с. 134].

Изложенное позволяет получить некоторое представление об основных моментах той линии философствования прасангиков, которая привела в итоге к формированию ставшего впоследствии традиционным определения Будды. Ознакомление с этой линией может оказаться полезным при исследовании тибетоязычных текстов мадхьямик-прасангиков.

Литература

1. Агван Нима – Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul... (Воззрения четырех буддийских философских школ). – XI., 404 L. – sGo mang, 1971.

2. Агван Таши – bSe Ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel... (Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35-336.

3. Буддхапалита – dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapalita (Комментарий Буддхапалиты на «Основы мадхьямики» Нагарджуны). – XI., 128 L. (LL. 153-281) // The Asian Classics Input Project Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # TD 3842.

4. Истинное объяснение – 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – XI., 87 L. // The Asian ... # KD 0106.

5. Кедруб Чже – mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang 'byed ces bya ba bzhugs so («Открывающий глаза счастливых» – Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – XI., 247 L.

6. Туган – Thu'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so (Религиозные системы). – 'Bras spungs blo gsal gling mdzod khang, 1992.

7. Цонкапа – Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i nman bshad ... (Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – XI., 267 L. // The Asian ... # S 5408.

8. Чандракирти – Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhica 1X. – St.-Peters-bourg, 1912.

9. Чжамьян Шепя – 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Grub mtha'i nman bshad ... las thal rang gi skabs (Концепции философских школ: Прасангика и сватантрика). – XI., 240 L.

Донец Андрей Михайлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 670042, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6. e-mail: dulmaayush@yandex.ru

Donets Andrey Mihailovich, Doct. of history science, main scientific worker Philosophy Culture and Religion studies department of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. 670042, Ulan-Ude, Sakhyanova str., 6. e-mail: dulmaayush@yandex.ru

УДК 294.3

© У.Б. Жамбаева

МЕДИТАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О БОДХИЧИТТЕ В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

В буддизме существует ряд школ и направлений, в которых основным моментом у них является практика медитации, с помощью которой достигается определенное состояние сознания. Именно медитация позволяет им выйти за пределы условных и относительных представлений о пространстве и времени, т. е. за пределы трехмерного мира. В процессе такой практики им открывается многомерная реальность с иными понятиями и гораздо более совершенными измерениями. Иначе говоря, именно эта медитативность преподносит качественно новый взгляд на такие понятия, как пространство и время.

Ключевые слова: бодхичитта, сотериология, сознание, медитация

U.B. Zhambaeva

MEDITATIVE ASPECTS OF THE TEACHINGS OF BODHICITTA IN A SOTERIOLOGICAL CONTEXT OF TIBETAN BUDDHISM

In Buddhism, there are several schools of thought in which they highlight is the practice of meditation, which is achieved with the help of a certain state of consciousness. That is meditation allows them to go beyond the conventional and relative concepts of space and time, ie, beyond the three-dimensional world. In this practice he opened a multi-dimensional reality with other concepts and more sophisticated measurements. In other words, this is the meditative presents a new perspective on concepts such as space and time.

Keywords: bodhichitta, soteriology, consciousness, meditation

Как отмечает японский ученый Д.Т. Судзуки, «в этом духовном мире не существует разграничения времени на прошлое, настоящее и будущее: они сливаются в одном единственном мгновении животрепещущего бытия. Этот момент озарения содержит в себе прошлое и будущее, но не стоит на месте со всем своим содержимым, а находится в непрестанном движении». Хотя следует признать, что слова «бесконечность», «безвременность» и т.д. относятся к весьма условным представлениям о времени.

В буддизме искривление пространства и времени главным образом достигается при помощи практики медитации. Именно в процессе медитации, которая вызывает искривление нашего привычного ощущения пространства и времени, дается возможность освободиться не только от уз феноменальной, ограниченной и иллюзорной действительности, которая является на самом деле сансарой – круговоротом рождений и смертей, но и также позволяет преодолеть наше омраченное сознание и тем самым достичь нирваны.

Необходимо отметить, что духовная практика, предполагающая самоизоляцию от общества, также является одним из путей освобождения от неведения, от привязанности к своему «я». Наиболее эффективной формой достижения глубокого «я» является медитативный путь посредством инициации состояния транса или самадхи. Это есть постепенный путь к спасению нашего ума. «Эта ступень характеризуется способно-

стью человека сознавать свое «я» чистым умом и черпать радость в себе самом. В этом радостном состоянии человек испытывает безграничное трансцендентное счастье, ощущаемое через трансцендентные чувства. Утвердившись в этом, он никогда не отклоняется от истины и, достигнув ее, понимает, что нет большого выигрыша. В этом состоянии человек не испытывает потрясений даже перед лицом тягчайших бедствий. Поистине это и есть настоящая свобода от всех страданий, возникающих при соприкосновении с материей» (Бхагавадгита, 6.20 – 23).

Именно в буддизме постулируется идея необходимости приложения учения к своим собственным переживаниям и тем самым создаются необходимые условия для раскрытия вечной потенции сознания, по сути своей направленного к чему-то лучшему и большему, чем «я» сам. А это наилучшим образом реализуется в медитации.

Медитация требует огромных усилий, большой силы воли и нравственной чистоты. Так, например, один из послушников дацана в предгорьях Восточного Саяна, прошедший предварительный отбор посредством тяжелого физического труда в течение четырех месяцев, для последующего уединения в пещере с тем чтобы достичь состояния просветления, пишет следующее: «Когда голод становился нестерпимым, кто-нибудь из нас вставал и по чашкам разливал ключевую воду. На десятые сутки все мы, непрерывно медитируя, вошли в транс, только

слышны были слова мантр. Весь месяц мы не меняли позы лотоса, даже когда дремали в ночное время. Постепенно мы привыкли к отсутствию пищи, муки голода исчезли, и мы не думали о еде. Физически с каждым днем мы становились слабее и были похожи на призраков. В конце концов вообще перестали ощущать свое тело, словно растворились в этой пещере, окружающем мире. Мы были с миром одним целым. Это было состояние совершенного умиротворения. К завершению месяца пещера озарилась вспышкой яркого света, которая вошла во всех присутствующих. Я говорю не об образном свете, а о видимом, реальном. Затем по знаку ламы хувараки встали, и начался спуск с горы. Странно, но шли мы легко, почти летели – в теле ощущалась необычная сила» [2, с. 29].

В связи с этим смеем утверждать, что великая сила медитативного подхода к процессу обретения бытия была продемонстрирована Хамбо ламой Итигэловым. К числу известных объяснений феномена Итигэлова можно допустить и следующую версию. Это тот случай, когда направленная концентрация «умственной энергии на выбранный объект» привела, в сущности, к остановке времени. Факт нетленности Итигэлова во времени как-то иначе объяснить достаточно сложно. Хотя на этот счет в вышеприведенной работе Чокьи Нима Ринпоче имеется чрезвычайно интересное описание состояния человека, а точнее, его сознания, которое, как известно, в буддийской философии характеризуется своей субстанциональностью в виде «чистого сознания», после смерти. Это описание процесса умирания человека обретает свою значимость, с одной стороны, в контексте понимания того, что смерть не является одномоментным актом, а является именно процессом.

Если ранее медицина наступление смерти человека напрямую связывала с остановкой сердца и дыхания, то в настоящее время ее констатируют с прекращением функционирования мозга человека. Известно, что необратимые процессы в мозгу человека начинаются вследствие прекращения его кровоснабжения, уже через 3-4 минуты после остановки сердцебиения. Вместе с тем, известны и факты возврата человека из состояния клинической смерти даже спустя несколько часов. С другой стороны, не случайно философы, имея в виду проблему определения критериев истины, таковой предлагают смерть. В этих смыслах знания, излагаемые указанным автором, позволяют объяснить не только феномен Итигэлова, но и заглянуть в сферу инобытия.

Итак, рассмотрим излагаемый авторский текст без сокращения для полноты восприятия: «Успех нашей практики в основном зависит от нашей преданности и веры – и от чистоты наших самай (самая – священные обеты, обещания или принятые на себя обязательства в практике Ваджраяны. Самайи по сути своей состоят: с внешней стороны – из поддержания гармоничных отношений с ваджра-мастером и друзьями по Дхарме; а с внутренней – из сохранения непрерывности практики). Когда преданность сильна, практика пховы несомненно будет успешной. Единственное, что определенно мешает успешной пхове – это нарушенные самайи.

В практике пховы следует тренироваться сейчас, в этой жизни; тренироваться, пока не появятся признаки достижения цели. Один специальный знак в особенности показывает нам, что в момент смерти мы сможем успешно выполнить пхову. Однако даже человек, которому пхова сейчас не очень удастся, в момент смерти сможет выполнить эту практику с помощью ламы. Объединив усилия, таким образом, можно легко достигнуть результата. Пхову можно определить как движение сознания вверх вместе с праной. Сочетание праны и сознания засылается в хорошее правильное место. Перемещение отсюда в это место назначения – это и есть пхова.

Существует связь между местом следующего рождения и отверстием тела, через которое сознание выходит в момент смерти. Например, если сознание выходит через нижние отверстия тела, человек переродится в одном из низших миров – в качестве обитателя ада, голодного духа или животного. Если сознание выходит через верхние отверстия (глаза, уши, нос и т.п.), перерождение будет в одном из высших миров – людей, асуров или богов (хотя все равно в сансаре). Поэтому во время практики пховы сначала нужно специальным образом заблокировать все отверстия, так, чтобы открытым оставалось только отверстие на макушке головы. Когда сознание выходит из тела через это отверстие, человек перерождается в чистой Земле за пределами сансары; там, где условия для практики совершенны. Возможно делать пхову за другого человека; но нужно быть абсолютно уверенным, что тот человек мертв. Иначе будет совершен великий грех. Продвинутый практик, хорошо знающий признаки смерти, обязательно проверит нади (нади – каналы ваджрного тела, по которым движутся потоки энергии), движение праны и температуру тела, чтобы убедиться, что человек умер и только потом будет делать пхову. Ее нельзя делать, пока человек не умер по-

настоящему». Это позволяет предположить, что, по всей видимости, сознание Итигэлова все еще при нем и что он путем духовной практики постиг подлинную природу сознания.

Следует отметить, что «нирванирующий в промежутке смерть – рождение» – это один из множества возможных вариантов «ставших на путь», поскольку в буддизме «на самом деле их столько, сколько существует типов личностей, т.е. список практически неисчерпаем» [1, с. 94].

Полная медитация требует практики самоизоляции от внешнего мира. Практика самоизоляции от внешнего мира главным образом развита в Тибете. Она предполагает заточение человека в глубокой пещере, где нет доступа света и всякого рода звуков. Тем самым достигается абсолютная изолированность от внешнего мира для преодоления обусловленного («омраченного») сознания. При этом острое чувство голода, в особенности на первых порах, также помогает обуздать разного рода желания и утратить биологическое время. Соблюдение данных условий ведет к нирване, к возможности мыслить о мысли. Размышления о болезнях, старости и других аспектах нашего драгоценного человеческого рождения приводят к пониманию степени привязанности к собственной версии реальности. Необходимо осознание того, что именно эта привязанность является причиной наших страданий, и чем больше мы погружены в самих себя, тем наступает больше гнева, гордости, зависти, пелена неведения накрывает полностью наше сознание. «Все проявления страданий исходят из того, что мы раньше не познавали цепляющихся за «я» как врага и не знали, сколь милосердны живые существа по отношению к нам. Сейчас, чтобы понять, что все страдания возникают от цепляющихся за «я», нужно привести к ответу одного, так сказано. Какие бы страдания ни возникали – они происходят от ложного ощущения самостности ложного себя» [3, 7А]. В итоге поисков большей удовлетворенности собой можно прийти к еще более сильным страданиям, от незначительных – к крайне сильным. В каждом моменте страдание есть результат эгоистических стремлений. Такое поведение вызывается тем, что эмоции, представления и мысли кажутся реальными. Благодаря длительной медитации приходит понимание того, что все эмоции в основе являются иллюзорными и пустыми.

Развитие бодхичитты есть фундаментальный сдвиг в восприятии как внешних, так и внутренних феноменов. «Ум из-за того, что ты устремлялся только своим желаниям, хоть и прошли бесчисленные кальпы такими великими усилиями, ты только и творил страдания, поэтому

страдания сотворены цеплянием за самостность. Цепляние за самостность необходимо воспринимать как врага, ум, который воспринимает бессамостное как самостное начиная с безначальных времен и поныне, порождает все виды страданий» [3, 7Б].

Главной задачей медитации является перемещение внимания со своего «я» на других существ. Наш ум ориентирован лишь на собственное «я», и для того чтобы исправить это, необходима сильнейшая трансформация понимания внутреннего мира. «Пусть все недобродетели и страдания живых существ во мне созревают, все мое блаженство и добродетели созревают в живых существах, – повторяя это, необходимо радостно усердствовать. Чтобы научиться брать на себя страдания других, необходимо начинать брать страдания у самого себя. Если удастся принять на себя свои будущие страдания как настоящие, то страдания, находящиеся в чужом потоке сознания, принять будет легче» [3, 6А].

Такой сдвиг сопровождается проблеском видения того, что привычное состояние думать только о себе приводит к множественным страданиям. Путь к истинному счастью состоит в том, что нужно расширить грани от своего внутреннего мира до других. Для этого нужно постоянно практиковать возвращение бодхичитты, которое зависит от силы и настойчивости ума. Когда ум начинает размышлять о сострадании, любви, усиливается внимательность. Сначала любовь и сострадание проявляются по отношению к близким людям, затем этот круг расширяется до нейтральных людей и всех живых существ. Благодаря возвращению бодхичитты ум способен помогать каждому существу в любые моменты. Созерцание нужно начинать с чувства равенности – безусловной любви и сострадания к каждому. Пробужденность чувства равенности заключается в ослаблении нашей привязанности к убеждениям. Чтобы поддерживать равенность, нужно следовать воззрению из теории реинкарнации, согласно которому все на протяжении многих жизней когда-то были нашими матерями. Каждое существо проявляло к нам безусловную материнскую любовь и защиту. «Подобным образом все живые существа с безначальности сансары были хоть раз в роли матерей и отцов. Они все весьма милосердны ко мне потому, что бесчисленное количество раз помогали мне. Милосердные ко мне существа испытывают различные страдания в сансаре. Созерцаю сильное сострадание, желая, чтобы они освободились от страданий. Все их страдания растворяются во мне» [3, 5Б].

Далее в Ло Чжонге говорится о том, что «не нужно возжелать быстрых взлетов», это значит, что следует отказаться от помыслов и действий, связанных с завладением всеобщего богатства различными способами. Необходимо отказываться от эгоцентризма, как от неправильной еды. Неправильное осознание практики Ло Чжонг ведет к тяжелым последствиям, в таком случае она становится неотличимой от шаманских ритуалов и таит в себе потенциальную опасность. Во время практики Ло Чжонг в теле происходят ускоряющиеся течения энергии. Если неправильно выполнять определенные установки этой практики, то возможны проявления тошноты, головокружения, психических расстройств.

Данная практика также может привести к негативным последствиям, если она выполняется с надменностью. Возможны проявления проблем со здоровьем, психических расстройств. Эта возможность негативных последствий для здоровья при неправильном применении этих движений делала известных мастеров и йогов более осмотрительными, прибавляя таинственности и секретности данной практике. Дыхание тесно связано с энергией, оно может воздействовать на энергетическую систему человека сильнее, чем движение, поэтому рекомендуется не перенапрягаться и не пытаться использовать такие приемы, как слишком долгая задержка дыхания или выполнение слишком большого количества повторений. Происходит некая игра с энергиями тела, внутренней циркуляцией ветра. Если направить внутренние ветры в неправильные каналы, то можно разрушить естественные процессы в теле. Неправильное выполнение этих упражнений даже в течение короткого времени может привести к бессоннице, проблемам пищеварения, или, в крайнем случае, если вы грубо обращались с практикой, к ментальным проблемам – страхам или депрессии.

«Деяния тела, речи и ума необходимо приводить в согласие с дхармовыми друзьями. Вся практика преобразования мышления говорит о том, что внешне необходимо быть скромными, а в душе возвышенными. Необходимо, чтобы ваше сознание росло в тайне от других. Не говори о физических недостатках других людей, не следует другим говорить неприятные слова. Например, мирянам – об их физических недостатках, практикующим дхарму – о падении их нравственности» [3, 19А].

Жамбаева Ульяна Баировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник ЦСВИ БГУ, e-mail: uliya100186@yandex.ru

Медитация – это составная часть практики Ло Чжонг, физические движения созданы для использования совместно с медитациями, которые являются частью каждой линии передачи правильных установок. Буддизм, с другой стороны, часто представлен как медитативная и интеллектуальная религиозная практика без физического компонента. По этой причине западные люди более медлительны в поиске практик традиционной тибетской йоги, нежели в адаптации более тонких компонентов буддизма. Благотворная практика Ло Чжонг приводит к духовному пробуждению.

Свидетельств и описаний практики заточения великое множество. В основном, как отмечено выше, она имеет место в среде тибетских монахов. В результате практики обретаются способности к левитации, перемещению в пространстве, «сжатию плоти» и т.д., свидетельствующие о нарушении всех известных физических законов. В книге «Магическая жизнь Миларепы» рассказывается о заточении в пещере известного святого тибетского буддиста, могущественного йогина, жившего в начале прошлого тысячелетия: «После нескольких лет медитации в горах пришел день, когда у меня полностью кончилась еда... Я продолжал медитировать, и постепенно мое тело стало похоже на скелет, покрытый зеленеющими волосами... Я больше не мог медитировать и, наконец, сломал печать на письме, где были точные инструкции об упражнениях и практике в таких обстоятельствах. Практикуя, неожиданно я ощутил чистое сознание, пустое и сияющее. Я чувствовал возможность изменить мое тело в любую форму по моему желанию и двигаться свободно в пространстве. Я продолжал медитировать, пока не смог попросту летать» [2, 30]. Таким образом, в мире развития и возвращения бодхичитты существует великое множество практик.

Литература

1. Брянский М.Г. Знания, ведущие к просветлению в буддизме // Философия, социология и современность. – Улан-Удэ, 2002. – С. 94.
2. Доржиев А. В Бурятии живьем замуровывают людей в скалах // Номер один. – 2001. – 13-19 сент.
3. Сангпо Г.Т. Комментарии к словам из устной передачи по практике преобразования мышления, состоящей из семи пунктов (*rgyal sras togs med bzang po dpal gyis mzad pa'i blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tsig rnam bkrul ba bzhus so*). – Л. 7А.

Zhambaeva Uliana Bairovna, candidate of Philosophical Science, senior Scientific Researcher TSVI BSU, e-mail: uliya100186@yandex.ru

УДК 1:316

© **Ф.Н. Журакулов**

СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ СИСТЕМЫ РАЗДЕЛЕНИЯ ВЛАСТЕЙ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН)

В статье рассматриваются некоторые социально-философские проблемы становления, функционирования и развития триады законодательной, судебной и исполнительной властей в условиях демократизации страны. Статья предназначена философам, историкам, политологам, экономистам, правоведам.

Ключевые слова: *разделение властей, социальное управление, социальная философия, самоорганизация, синергетика, политические процессы, кризис.*

F.N. Jurakulov

IMPROVED SEPARATION OF POWERS IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SOCIAL MANAGEMENT (REPUBLIC OF UZBEKISTAN EXPERIENCE)

The article discusses some of the social and philosophical problems of the formation, operation and development of the triad of legislative, judicial and executive powers in a democratic country. This article is intended to philosophers, historians, political scientists, lawyers.

Keywords: *separation of powers, social management, social philosophy, self-organization, synergetics, political processes, crisis.*

Общеизвестно, что в определенные периоды истории современных государств социальные науки утрачивают оптимистическую веру в возможности системы разделения властей упорядочить процессы демократизации. «Оранжевые революции», «арабская весна», «сетевые войны» – это далеко не полный перечень «управленческих катастроф», влияющих на характер, результаты и перспективы научных исследований. Во многих современных экспертных оценках начали преобладать идеи кризиса властных систем, потери управления, стратегической нестабильности. Многие обществоведы делают отсюда вывод, что весь разработанный концептуальный арсенал классической общей теории социальных систем оказался достаточным лишь для того, чтобы описывать структуры, не изменяющиеся во времени, линейные по строению (организации) и жестко детерминированные. Хотя, надо признать, поиск новых, альтернативных подходов к управлению продолжается.

Под социальным управлением следует, на наш взгляд, понимать одну из ключевых функций экономических, политических, социальных, правовых, судебных, культурных, духовных и иных систем, направленных на поддержание эффективной государственной и общественной организации. Целью такого управления является оптимизация функционирования систем, а его

ресурсами – труд, интеллект, мотивы поведения управленцев и рядовых граждан. Философия социального управления претендует на обобщенный, понятийно-смысловой анализ теоретико-методологических проблем менеджмента, выяснение концептуальных начал теорий менеджмента и эволюции основных парадигм, а также выработку поведенческо-этического кодекса эффективного функционирования организации [1].

Классификация основных функций общего управления А. Файоля [2] в определенной степени применима и к управлению социальному. К упомянутому А. Файолю и общеизвестным функциям ряд исследователей относят также отнести и ряд других, новых функций [3]. Обобщая, можно выделить следующий функциональный перечень: наличие стратегических целей и целевых задач (1), координацию действий органов государственной власти и управления, хозяйствующих субъектов, общественных структур, средств массовой информации, социологических служб (2), нормативно-правовое обеспечение полномочий и ответственности (3), обеспечение должного порядка (4), централизацию (5), управляемость (единоначалие) (6), дисциплину (7), разделение труда (8), единство действий (9), подчинённость интересов общей цели

(10), материальное и моральное стимулирование (11), строгую иерархию (12), следование принципам социальной справедливости (13), наличие экспертного сообщества (14), инициативу (15), постоянный мониторинг как управленческой, так и непосредственно практической деятельности (16).

При философском анализе проблемы социального управления в контексте разделения властей особое внимание следует уделять категориям объекта и субъекта (объект-субъектному взаимодействию), цели (целеполаганию) и средств, сознательному и бессознательному и пр.

В вышеприведенном смысле объект – это целостное множество элементов в совокупности отношений и связей между ними, то есть в рассматриваемом нами контексте разделение власти рассматривается именно как система. Другая особенность анализа состоит в том, что лица, граждане суть не только объект (ибо любая демократизация не может быть успешной, если хотя не провозглашает целью улучшение жизни людей), но и субъект управления (многочисленные государственные служащие) (причем с собственными потребностями, интересами и ценностными ориентациями). Управление, как справедливо пишет один из исследователей, – это в высшей степени персонифицированный феномен. Личность, персоне руководителя, его харизма, имидж, авторитет – не второстепенные, а существенные характеристики если не самого управления как такового, то процесса функционирования управляемой организации [4, с. 119].

К социально-философскому анализу управления вполне применим принцип субъективности в исследовании (его рождение следует отнести, очевидно, к началу 20-го столетия, когда Ф. Тейлор вводит в научный оборот категорию «человеческий фактор» [5]). Человеческий фактор в разделении властей – это специфическое обозначение функционирования человека в системе разделения властей; все, что относится к человеку как субъекту деятельности в его взаимодействии с ветвями власти; активное участие гражданина в совершенствовании всех сторон государственной и общественной жизни.

В социально-философской литературе существуют различные подходы к управлению, которые отличаются, например, признанием и непризнанием ценности человека как ведущей в системе ценностей управленческой деятельности, рассматриваются базирующиеся на них различные системы мотивации и обсуждаются проблемы удовлетворенности трудом. Ряд авторов обосновывают позицию, что принятие ценности

человека руководителем предполагает изучение потребностей работников, которые определяют их трудовую мотивацию, и создание условий для удовлетворения данных потребностей; а также выявление и усиление факторов, влияющих на уровень удовлетворенности трудом персонала, несмотря на наличие противоречия между ценностью человека и ценностью результативности деятельности организации [6].

Известно, что принципиальной особенностью любых креационных систем является существенно более низкий уровень разнообразия по сравнению с модельными. В создании «аналогичных» систем всегда участвует принцип «отсечения лишнего». Применительно к нашему предмету исследования это означает: демократизируемое государство по вполне понятным соображениям упрощает систему разделения властей, чтобы получить возможность регулировать ее. Поэтому в аналогиях порядок и разнообразие зачастую противостоят друг другу. Уменьшение разнообразия посредством информации является одним из основных методов регулирования, потому что поведение системы в таком случае становится более предсказуемым.

Один из показателей действенности и эффективности системы разделения властей – наличие в ней самоорганизации, т.е. процесса упорядочения элементов одного уровня в системе за счёт внутренних факторов, без внешнего специфического воздействия (изменение внешних условий может также быть стимулирующим воздействием); появления единиц следующего качественного уровня [7, с. 109]; способности к самосовершенствованию, то есть к увеличению степени идеальности [8, с.119].

Среди позитивных особенностей самоорганизации в системе разделения властей наличие признаков самовосстановления разрушенных элементов, обеспечение безопасности участников «сети», возможности реализации личности; среди особенностей негативных – риск децентрализации, фрагментация, ограничение объема знаний обо всей системе. В наиболее явной форме самоорганизационная природа социального управления, системы разделения властей проявляется в кризисные, бифуркационные моменты общественных изменений [9, с. 22], в ситуации наибольшей несогласованности организационной и самоорганизационной составляющих [10, с. 48] ветвей власти.

Говоря о кризисе системы разделения властей, можно предложить следующую схему его зарождения, функционирования и разрешения:

– докризисное развитие, предполагающее оформление предпосылок кризиса;

– преддверие кризиса, с явными симптомами негативного развития событий в государственном и общественном строительстве;

– непосредственно сам кризис, протекающий без изменения базовой модели функционирования системы, т.е. при фактическом усугублении кризиса (а) или разрешении кризиса, влекущем качественное преобразование, а, возможно, и гибель системы и ее утилизацию (б) [11, с. 80].

Как осуществляется переход от хаоса к порядку? Каков внутренний механизм возникновения и трансформации сложных структур? Какова необходимая доля самоорганизации и внешнего управляющего воздействия в обществе? Синергетика как популярное междисциплинарное научное направление впервые поставила эти вопросы и в немалой степени уже дала ответы на них [12, с. 99] [13, с. 62].

Используя синергетические подходы к исследованию социальных явлений, можно утверждать, что и в системе разделения властей функционируют избыточные элементы, относительно независимые от регулирующего влияния, различных форм контроля и обеспечивающие саморазвитие процесса при непредвиденных кризисных изменениях внутренних ресурсных обстоятельств [14, с. 63-68].

Надо сказать, что о необходимости корректировки некоторых подходов к изучению социальных явлений, в том числе и разделения властей, говорили еще в XX в. Так, англо-германский социолог, философ, политолог и общественный деятель Р. Дарендорф отмечал, что этот вопрос не мог не возникнуть в силу невиданного ранее расширения полномочий высших органов исполнительной власти, вследствие чего явственно обозначился кризис классической доктрины разделения властей. Равновесие государственно-правовых институтов было резко нарушено.

Р. Дарендорф полагал, что одной из причин, по которой «фундаментально-демократическое заблуждение» длится столь долго, является фиксация конституционно-политического мышления на принципе разделения властей. Представительная демократия, как известно, строится на разделении властей – теперь стало ясно, что этого далеко недостаточно (даже если учесть тот факт, что разделение властей по-настоящему осуществлено лишь в немногих национальных конституциях).

Одним из путей выхода из сложившейся ситуации Р. Дарендорф считал привлечение «ак-

тивной общественности» и введение функции политического контроля со стороны гражданского общества. «Контроль – это нечто иное, чем законодательная, исполнительная и судебная власти, в отличие от них он сам представляет собой часть политического процесса, – отмечает он. – Слабость конституционного мышления в категориях разделения властей кроется в том, что **при этом речь идет о статическом принципе. Разделение властей почти ничего не говорит нам о политических процессах, о том, как они возникают и протекают, предполагая их постоянными** (подчеркнуто нами – Ф. Дж.)» [15, с. 230], [16, с. 232].

Управление, как справедливо пишет один из исследователей, – это, по своей сути, организационно-систематическое сознательное (осознанное, рациональное) воздействие одного или нескольких человек на группы, коллективы, объединения людей с целью достижения намеченного результата их совместной деятельности, который предвидится, планируется, прогнозируется как ближайшее или отдаленное будущее [4, с. 119]. С этой точки зрения можно оценивать и разделение властей.

Управление на уровне социальной формы движения материи исследуется, как известно, не только в рамках социальной философии [17], но и ряда общественно-гуманитарных наук, предметом которых является человек, включенный в систему социальных отношений и деятельности. Социальное управление, изучение системы разделения властей сегодня требуют новых разработок в контексте социологии, антропологии, психологии и других областей, эффективного междисциплинарного исследования.

Литература

1. Мирзоян В.А. Управление как предмет философского анализа // Философия и общество. – 2010. – №4. – С.35-47.
2. Rodrigues C. Fayol's 14 principles of management then and now: a framework for managing today's organizations effectively // Management Decision. – 2001. – Vol. 39. – № 10. – P. 880-889.
3. Малюга С.В. Социальное управление: сущность, функции и проблемы // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2010. – №7. – С.235-241.
4. Гелих О.Я. Управление в социально-философском и социологическом понимании // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – №117. – С.119.
5. Хохлова Т. Классики менеджмента: Ф.У. Тейлор и Г.Л. Гант // Проблемы теории и практики управления. – 2011. – №1. – С.118-126.

6. Бакурадзе А.Б. Проблема человека в теориях управления социальной организацией: социально-философский анализ // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2009. – №2. – С. 25-34.

7. Ashby W. R. Principles of the Self-organizing System // Modern System Research for the Behavioral Scientist. – Chicago, 1968. – P.108-118; Luhmann N. Social Systems. – Stanford: Stanford University Press, 1995.

8. Сахаров Д.Е. «Идеальная» система управления как следствие законов развития искусственных систем // Экономика, статистика и информатика. – 2011. – №1. – С.117-120.

9. Музыка О.А. Методологические аспекты исследования нелинейного процесса развития общества в «бифуркационном поле» // Философия права. – 2010. – №6. – С.21-25.

10. Богданова Э.Н. Самоорганизация и управление в социальных институтах: взаимосвязь процессов // Культурная жизнь Юга России. – 2008. – №3. – С.47-49.

11. Кован С.Е. Кризисы и антикризисное управление в социально-экономических системах // Эф-

фективное антикризисное управление. – 2011. – №2. – С.80-82.

12. Юсупова Г.И. Применение системно-синергетической методологии в исследовании современных социально-политических трансформаций // Вестник Дагестанского научного центра. – 2007. – №29. – С.98-104.

13. Гуральник И.А. Перспективы формирования синергетического подхода к анализу социальных явлений и процессов // Труды Дальневосточного государственного технического университета. – 2004. – №138. – С.61-64.

14. Адулова Е.С. Синергетика и политические процессы // Вестник Военного университета. – 2009. – №17. – С. 62-69.

15. Dahrendorf R. Pfade AUS Utopia: Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. – Munchen, 1968.

16. Dahrendorf R. Konflikt und Freiheit. Auf dem Wege sur Dienst-Klassengesellschaft. – Munchen, 1972.

17. Тонконогов А.В. Философия социального управления как научная дисциплина // Закон и право. – 2010. – №7. – С.16-18.

Журакулов Фуркат Норйигитович, кандидат философских наук, докторант Национального университета Узбекистана (г. Ташкент). E-mail: fnjurakulov@yahoo.com; ergashev@list.ru

Jurakulov Furkat Noryigitovich, candidate of philosophical sciences, doctorant of National University of Uzbekistan, Tashkent. E-mail: fnjurakulov@yahoo.com; ergashev@list.ru

УДК 294.3

© Г.Е. Манзанов

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СОВРЕМЕННЫХ БУДДИСТОВ

В статье, основанной на результатах трех социологических исследований, проведенных в рамках проекта «Религиозные представления бурятского народа», исследуются религиозные ориентации современных буддистов.

Ключевые слова: религия, религиозная ориентация, буддизм, социология, респондент, традиция, канон, обряд, культ.

G.E. Manzanov

RELIGIOUS ORIENTATIONS OF MODERN BUDDHISTS

The article is based on the results of three case studies conducted in the framework of the «Religious ideas of the Buryat people,» investigates the religious orientations of modern Buddhists.

Keywords: religion, religious orientation, Buddhism, sociology, respondent, tradition, canon, rite, cult.

Репрезентативный социологический анализ такого понятия, как «религиозная ориентация», стал проводиться в России сравнительно недавно. Поэтому пока можно опираться в лучшем случае на опросы с направленной выборкой верующих или специальные тематические исследования религиозных конфессий и движений. Правда, последние проводятся довольно редко, поскольку, с одной стороны, интерес правитель-

ственных и коммерческих структур к теме религиозных ориентаций пока еще слаб, с другой – многие верующие не хотят участвовать в «фокус-группах», анкетировании и т.п.

Результаты, полученные в ходе социологических исследований, свидетельствуют о том, что в духовной жизни современных бурят в последнее время происходят изменения, которые можно трактовать как процесс активизации религи-

озного сознания, возрождения и укрепления буддизма, а также формирования определенных моделей общения через обращение к буддийским канонам. Всему этому способствует наращивание и укрепление религиозного потенциала: в этнической Бурятии возводятся новые дацаны, растет число людей, самоидентифицирующихся как буддисты.

Данная статья основывается на результатах трех социологических исследований, проведенных в рамках проекта «Религиозные представления бурятского народа». В 1999 и 2003 гг. автором совместно с восточным факультетом БГУ было проведено два социологических исследования в десяти сельских районах Республики Бурятия: Баргузинском, Курумканском, Джидинском, Закаменском, Селенгинском, Тункинском, Иволгинском, Заиграевском, Кижингинском и Хоринском – г. Улан-Удэ, Агинском и Усть-Ордынском Бурятских автономных округах. В 2011 г. также совместно с гуманитарно-культурологическим факультетом ВСГАКИ проведено подобное исследование в пятнадцати сельских районах: Баунтовском, Бичурском, Джидинском, Еравнинском, Заиграевском, Закаменском, Иволгинском, Кабанском, Курумканском, Кяхтинском, Прибайкальском, Северобайкальском, Селенгинском, Тункинском, Хоринском и г. Улан-Удэ Республики Бурятия.

По основным социально-демографическим показателям форма выборки соответствует сложившейся социально-демографической структуре населения данных субъектов Российской Фе-

дерации на момент проведения социологических исследований. На основании статистических данных Госкомстата Российской Федерации и Госкомстата Республики Бурятия был произведен расчет гнездовой, квотной выборки. В качестве гнезда выборки были приняты административные районы и города по схеме административного деления Республики Бурятии, а также Усть-Ордынский Бурятский округ и Агинский Бурятский округ.

По данной методике в 1999 г. были опрошены 619 человек, мужчин и женщин, бурят по национальности в возрасте от 18 до 60 лет и старше, от неимеющих начального до имеющих высшее образование, работающих в различных сферах деятельности, военнослужащих, студентов, безработных и пенсионеров, в 2003 г. – 613, в 2011 г. – 700

Социологические исследования по отношению бурятского населения к религии в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском Бурятских округах показали, что наиболее распространенное явление по всему объему опроса – это то, что в 90-е гг. XX в. резко возросло количество верующих людей. Опросы 1999 и 2003 гг. показывают, что религиозная ситуация стабильна, количество верующих практически не меняется. По 2011 г. показано, что их количество значительно увеличилось.

На вопрос «Каково ваше отношение к религии?» (%) ответы распределились следующим образом (табл. 1).

Таблица 1

Год	1999	2003	2011
Верующий и соблюдаю религиозные обряды	43,6	45,0	56,4
Верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	31,0	24,6	24,7
Колеслюсь	4,9	5,4	3,1
Все равно	3,6	4,4	3,3
Не верующий, но уважаю чувства тех, кто верует	14,2	15,2	9,2
Я думаю, что с религией надо бороться	0,3	0,5	0,9
Затрудняюсь	2,4	4,9	2,4

Социологические исследования выявили в качестве доминирующей религии у бурят буддизм:

1) буддистами себя определили 61,2 % – 1999 г., 61,3 % – 2003 г., 70% – 2011 г. Наблюдается стабилизация религиозной ситуации в 1999 и 2003 гг. и значительный рост к 2011 г.; 2) произошло некоторое уменьшение числа определивших себя шаманистами к 2003 г., а затем наблюдается небольшой рост: 21,9 % – 1999 г., 15,6% – 2003 г., 18% – 2011 г.; 3) православными определили

себя: 0,4 % – 1999 г., 1,6% – 2003 г., 1,4% – 2011 г.; 4) произошло незначительное увеличение последователей различных протестантских конфессий к 2003 г., а затем незначительное уменьшение: 0,1 % – 1999 г., 1,3% – 2003 г., 0,2% – 2011 г.; 5) верят в своего Бога, но не разбираются в религиях: 1,8 % – 1999 г., 1,6 % – 2003 г., 1,1% – 2011 г.; 6) верят в своего Бога: 3,9 % – 1999 г. и 3,1 % – 2003 г., 2,3% – 2011 г. Здесь произошло незначительное уменьшение; 7) значительное количество опро-

шенных не является последователями какой-либо религии: 10,6 % – 1999 г., 15,4 % – 2003 г., 6,7% – 2011 г. Здесь наблюдается определенный рост к 2003 г., а затем значительное уменьшение к 2011 г. Наблюдается интересный феномен двоеверия: 7,4% в 1999 г., 9,5% в 2003 г. и 8% в 2011 г. определили себя верующими, и буддистами и шаманистами одновременно.

По данным социологического исследования, проведенного Канцелярией председателя правительства Республики Тыва в 2004 г. при участии О.М. Хомушку, 58,5% тувинского населения отметило, что являются буддистами, 6,7% – шаманистами, 6,7% – православными, 3,4% – протестантами, 4,2 – просто христианами, 6% – являются просто верующими, 9,6 % – затруднились ответить [1].

По данным монгольской исследовательницы Цэвээний Цэцэнбилэг, 85,8 % представителей населения Монголии отметило, что придерживаются традиционной буддийской религии, 9,3% – христианства, 1,3 % – мусульмане, 3,5 % – верят в Небо или шаманизм. В целом 80,7 % людей отнесли себя к верующим и только 3% заявили, что они убежденные атеисты [2]. Неожиданный для исследовательницы вывод, полученный в ходе исследований, заключался в том, что «религиозность не мешает личностной модернизации, скорее даже наоборот, верующие более современны». Хотя она и делает оговорку, что разница в количественных показателях не настолько существенна, чтобы утверждать это однозначно [2, с. 112].

Можно предположить, что сходство полученных, тувинской и монгольской исследовательницами данных и наших сведений обусловлено конфессиональными особенностями буддизма и некоторыми общими условиями образа жизни данных народов.

На вопрос: «Что послужило основным источником Ваших знаний о религии?» ответы распределились следующим образом: 1) общение с верующими людьми: 1999 г. – 64,1%, 2003 г. –

60%, 58% – 2010 г., наблюдается некоторое уменьшение; 2) чтение религиозной литературы: 1999 г. – 16,3%, 2003 г. – 12,2%, 11,2% – 2011 г., тоже прослеживается тенденция к уменьшению; 3) прослушивание и просматривание радио- и телепередач на религиозные темы: 1999 г. – 10,5%, 2003 г. – 11,9%, 2011 г. – 19,8%, произошло значительное увеличение; 4) проповеди местных лам, священников, проповедников и т.д.: 1999 г. – 13,1%, 2003 г. – 18,2%, 2011 г. – 26,5%, наблюдается тенденция к значительному увеличению; 5) проповеди приезжих миссионеров: 1999 г. – 1,1%, 2003 г. – 1,8%, 2011 г. – 0,8%; 6) по сравнению с 80-ми гг. XX в. снизилось количество читающих научную литературу о религии: 1999 г. – 9,4%, 2003 г. – 10,2%, 2011 г. – 11,2%.

На вопрос: «Есть ли в вашей квартире (доме) предметы религиозного культа – иконы, бурханы, распятия, религиозная литература?» ответы распределились следующим образом: “да”: 1999 г. (68,5%); 2003 г. – 63,1%, 2011 г. – 83,3%, наблюдается небольшая тенденция к уменьшению к 2003 г. и значительный рост к 2011 г.; “нет”: 1999 г. – 28,7 % , 2003 г. – 33,6 %, 2011 г. – 14,9%. Затруднились ответить: 1999 г. – 2,7 %, 2003 г. – 3,3 %, 2011 г. – 1,8%.

В целом по всему объему социологического исследования можно сделать вывод, что буддизм занимает доминирующее положение у бурят. Буддийские религиозные концепции земного бытия и назначения человека служат для части бурятского населения действенным мотивом, определяющим жизненные планы, повседневную производственную и социальную деятельность.

Литература

1. Хомушку О.М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. – М.: Изд-во РАГС, 2005. – С. 190.
2. Цэвээний Цэцэнбилэг. Проблемы модернизации монгольского общества. – Улаанбаатар, 2002. – С. 102.

Манзанов Георгий Евгеньевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, g.manzanov@yandex.ru

Manzanov Georgy Evgenievich, doctor of philosophical sciences, main scientific worker of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, 670047, Ulan-Ude, Sakhaynova str. 6, g.manzanov@yandex.ru

УДК 615.89

© С.М. Найданова

ТИБЕТСКАЯ МЕДИЦИНА О СОЦИАЛЬНЫХ ФАКТОРАХ ЗДОРОВЬЯ И БОЛЕЗНЕЙ

Статья посвящена анализу влияния социальных условий на состояние здоровья и развитие болезней с позиции тибетской медицины, которая имеет отличное от современной западной медицины представление о сущности человека и глубоко обоснованные критерии здорового и больного состояния человека. Большое значение в тибетской медицине придается философско-религиозному аспекту этиологии заболеваний, который рассматривается в соответствии с буддийским мировоззрением.

Ключевые слова: тибетская медицина, социальные факторы, здоровье, болезнь, общество.

S.M. Naydanova

TIBETAN MEDICINE ABOUT SOCIAL FACTORS OF HEALTH AND ILLNESSES

The article is devoted to analysis of the impact of social conditions on health's state and development of diseases from the position of tibetan medicine, who has different from the modern western medicine the medical view of human nature and a deep-founded criteria of health and sick state of a man. Big importance in tibetan medicine is given to philosophical and religious aspect of etiology of disease, which is considered in accordance with the Buddhist worldview.

Keywords: tibetan medicine, social factors, health, disease, society.

Состояние общественного здоровья является одним из важнейших показателей сохранения и развития человеческого потенциала любой страны, более того, его относят к числу глобальных проблем. Сегодня в эпоху социально-экономического, экологического, духовного кризиса в мире наблюдается значительное ухудшение состояния индивидуального и общественного здоровья, которое выражается во всеобщих депрессиях и болезнях. На формирование здоровья и развитие болезней оказывают влияние различные факторы – биологические, экономические и социальные. Всемирная организация здравоохранения отводит социальным детерминантам ведущую роль в определении состояния популяционного здоровья, продолжительности жизни граждан, подчеркивая, что «удельный вес социально-экономических факторов риска здоровью в общей совокупности риска здоровью составляет 50%» [2]. То есть основное воздействие на здоровье оказывают социальные факторы, включающие в себя образ жизни, культуру, условия труда, отдыха, питание человека, а также уровень медицинского и образовательного обслуживания.

В тибетской медицинской традиции, которая продолжает развиваться в регионах ее исторического бытования (Тибет, Монголия, Россия) и распространяется широко в современном мире, имеются свои представления о влиянии социальных условий на возникновение болезней. А также в отличие от современной науки, которая имеет противоречивое представление о сущности человека и различные трактовки здоровья, в тибетской медицине существуют более глубоко

обоснованные критерии здорового и больного состояния человека. Здоровье согласно тибетской медицине – это естественное состояние человека, равновесие ментального, телесного и энергетического уровней организма, которое возможно при условии гармоничного взаимодействия между собой трёх «жизненных начал»: ветра, желчи и слизи. Три «жизненных начала», в свою очередь, являются результатом соединения пяти космических элементов или пяти *махабхут*: пространство, ветер, огонь, земля, вода. Пространство является элементом проявления всех вещей в мире, огонь порождает желчь, ветер – ветер, сочетание земли и воды – слизь [1, с.11].

Болезнь определяется, соответственно, как дисбаланс умственной, энергетической и телесной работы организма. Большое значение в тибетской медицине придается философско-религиозному аспекту этиологии заболеваний, который рассматривается в соответствии с буддийским мировоззрением. Так, коренной причиной всех болезней является неведение относительно истинной природы бытия, которое может выражаться в вере в «самость», в результате которого живые существа погружаются в океан страсти, ненависти и омрачения, порождая аффективные эмоции. Они, в свою очередь, вызывают нарушение равновесия ветра, желчи, слизи, а этот дисбаланс проявляется внешне как бесчисленное множество болезней [6].

По одной из классификаций болезни делятся на три типа в зависимости от причины. Первый тип – это болезни данной жизни, вызванные нарушением равновесия, расстройствами жизнен-

ных начал, вследствие неправильного питания, образа жизни, мышления, а также болезни от провокаций – воздействия «вредоносных духов». Второй тип – это болезни, вызванные действиями, совершенными в прошлой жизни и созревшими в этой жизни в виде болезни, их также называют кармическими болезнями. Третьи вызваны наличием обоих факторов, т.е. нарушением равновесия трех жизненных начал, включая также и созревание причин болезней, заложенных в прошлой жизни посредством совершения тогда какого-то действия.

Современное общество уделяет вопросам здоровья недостаточно внимания, что является также одной из причин заболеваний людей. Вообще общество недостаточно информировано о ценности здоровья и о факторах сохранения здоровья, также как и о главных, социальных, факторах заболеваний, получивших сегодня наибольшее распространение. Здоровый образ жизни не находит своего отражения в средствах массовой информации. Напротив, большинство источников массовой информации – телевидение, реклама, радио, пресса, кино, музыка – содержит негативную информацию, косвенно пропагандирующую неправильное мышление, образ жизни и питание. Все это сказывается не только на уровне общественной и индивидуальной нравственности, способствуя тиражированию и усвоению аморальных стандартов поведения, потере моральных ориентиров и духовных ценностей, но и на физическом и психическом состоянии людей. Так, постоянное пребывание человека в агрессивном обществе провоцирует его на проявление негативных эмоций, которые, в свою очередь, становятся причиной болезни. В тибетской медицине говорится, что «если вы слишком долго смотрите на пугающий или отталкивающий предмет, слишком долго слушаете неприятные звуки, обоняете неприятные запахи, то это может считаться неправильным использованием органов чувств и может оказать неправильное воздействие на равновесие жизненных начал организма» [6, с. 48]. Таким образом, негативное воздействие на органы чувств человека вызывает негативное состояние ума, что является глубинной причиной болезни. Этим объясняется, почему тибетские эмчи придают столь большое значение в профилактике и лечении болезней соблюдению нравственности и отказу от неправильных эмоциональных реакций и поведенческих привычек.

Немалое значение в тибетской медицине имеют кармические болезни, причиной которых является совершение в прошлых жизнях десяти

видов неблагих действий, результат которого созревает в будущей жизни в виде болезни. В основном тексте тибетской медицины «Чжудши» говорится: «Все твари живые стремятся к блаженству, но без дхармы все их начинания приводят лишь к страданиям, поэтому усердствуй в дхарме. С благоговением ищи опору в друзьях добродетели. От убийства, воровства и разврата, ото лжи, болтливости, грубости и сплетен, от жадности, вредности еретических взглядов – от всех этих десяти грехов отвори свое тело, язык и душу» [13, с.68]. Поэтому отход многих народов от традиционной культуры, религии, ее разрушение, замена традиционных ценностей на идеологию возвращения у людей эгоцентризма и потребительского отношения ко всему окружающему ведет к катастрофическим последствиям, подрывает не только возможность здорового существования нации, но и само существование планеты. Общество вследствие утраты моральных и духовных ценностей пребывает в неведении о законах кармы – причинно-следственной связи, позволяя людям, особенно молодежи, совершать любые действия в угоду себе и тем самым накапливая неблагодатную карму и создавая угрозу для здоровья. Ректор Международной академии традиционной тибетской медицины доктор Нида Ченагцанг в интервью, данном автору этой статьи, также отметил: «Сегодня проблема общества заключается в том, что разные поколения не проявляют должного уважения друг к другу. Так, большинство подростков считают себя умными и самостоятельными, а людей старшего поколения глупыми и несовременными, поэтому отсутствует преемственность поколений в сохранении традиционной культуры» [9]. Однако он подчеркнул, что распространение и применение знаний тибетской медицины, дающей полное представление о природе человека, о причинах болезней и методах лечения, о духовном и физическом здоровье, может способствовать улучшению духовного и физического здоровья общества, являющегося важным фактором прогрессивного развития человечества.

Тибетская медицина, будучи очень тесно связанной с буддийской философией и некоторыми другими философскими представлениями Востока, в силу своих философско-теоретических оснований очень глубоко и всесторонне с точки зрения теории причинно-следственной связи – закона взаимозависимого возникновения и кармы – изучает этиологию болезней и методы их лечения. Наряду с кармическими и ментальными – нравственными и психоэмоциональными –

причинами и факторами нарушения естественного баланса в системе человеческого организма тибетская медицина относит такие социальные факторы, как образ жизни и питание, к числу основных, влияющих на здоровье, работоспособность и продолжительность жизни. В «Чжуд-ши» также говорится, что «если придерживаться здорового питания и образа жизни и пребывать в хорошем настроении, болезней не будет» [13, с. 72]. Действительно, образ жизни человека чрезвычайно важен, и его способен контролировать только сам человек. Тибетская медицина в образе жизни, который «является противником болезней и средством их лечения» и складывается из деятельности тела, речи и ума, различает ежедневный образ жизни, образ жизни по сезонам и отдельные случаи жизни (профессиональный образ жизни) [13, с. 65]. Для обеспечения здоровья должен соблюдаться баланс в действиях тела, речи и ума. В этом теория тибетской медицины совпадает с буддийской философией. О чем идет речь, когда тибетская медицина рекомендует регулировать образ жизни, то есть деятельность тела, речи и ума? Если человек, например, чрезвычайно много думает, говорит, физически напрягается, то это может послужить фактором возникновения болезни [6, с. 48], ибо в таких случаях происходит нарушение баланса одного из трех жизненных начал. «Если они (тело, речь и ум) трудятся мало, ни во что не вникают – это недостаток, а если чересчур напрягаются – это избыток. Сдерживать свои позывы и побуждения или, наоборот, выдавливать из себя и тужиться – это извращение» [6, с. 53].

Ежедневный образ жизни также должен быть подчинен хронологическим закономерностям, которым подчиняются действия трех жизненных начал. В период суток есть время активного действия каждого из начал. Так, во «время слизи» необходимо проявлять активность, нежелательно спать, во «время ветра» наоборот, желательно не заниматься активной деятельностью. Есть свои рекомендации и для «времени желчи». Поэтому при определении нормального ежедневного образа жизни любого человека необходимо учитывать эти тонкие особенности функционирования организма, а также соотносить его с конституцией человека, поскольку согласно тибетской медицине, каждый человек от рождения или же вследствие неправильного питания и образа жизни обладает преобладающим жизненным началом. Так, различают людей типа ветра, желчи и слизи. Нида Ченагцанг уделяет особое внимание тому, что «очень важно иметь правильные воззрения, касающиеся ежедневного образа жизни и их соблюдение. Они

включают в себя хороший сон, ежедневные упражнения для тела и ума, отдых в меру, своевременное питание» [9], также к ним можно отнести воздержание от вредных привычек, таких как курение и алкоголь, которые истощают и губят жизненные силы; противоестественных сношений и сношений с чужими женщинами» [13, с. 67].

Для того чтобы вести правильный образ жизни, необходимо также учитывать характер времени года. Например, в летнее время ношение теплой одежды, занятия изнурительной деятельностью и дневной сон на жаре называются неправильным использованием сезона, которое может привести к расстройству желчи [6, с. 48]. В зимнее время это может быть чрезмерное пребывание в холоде, малоподвижность, приводящие к болезням слизи. Относительно сезонного образа жизни доктор Нида Ченагцанг отмечает: «Необходимо следовать законам природы. Так, зимой происходит естественное снижение физической и умственной активности, поэтому животные впадают в спячку. Людям также необходимо меньше работать, больше спать. Но современные социальные условия не позволяют человеку следовать природе, и все делается наоборот; люди много работают, удлиняют искусственно за счет электрификации день, мало отдыхают. Необходимо прислушиваться к мудрости природы» [9]. «Днем и ночью я буду вести правильный образ жизни – мысль эту держи всегда в голове и страдание тебя не коснется. Мирские законы – это основа всех достоинств», – также говорится в трактате «Чжуд-ши» [13, с. 67].

В поддержании здоровья наряду с образом жизни в тибетской медицине придается важнейшее значение правильному питанию. При определении правильного питания соблюдается принцип баланса трех жизненных начал и учитываются такие факторы, как конституция человека, географическое положение, климат, сезон, время суток, род занятий человека, а также натуральность еды [7].

В силу подчиненности бытия современного человека интересам интенсивного развития экономики и несоответствующего биоритмам человека расписанию трудового дня, объема работы и прочего питание людей, вынужденных кушать в фаст-фудах, офисах, столовых с неизменным меню, является однообразным и нездоровым. К тому же влияют СМИ, которые, рекламируя «здоровую пищу» (биойогурты, сухие завтраки, «питательные» батончики и прочее), вводят их в заблуждение. Что касается диетологии, то проповедуемые специалистами-диетологами правила питания в основном сводятся к подсчету ка-

лорий и отнюдь не обеспечивают полноценного сбалансированного питания. А бесчисленные диеты часто противоречат друг другу и не могут не вызывать больших сомнений в массовом сознании. Противоречивость и неэффективность большинства диетологических представлений и рекомендаций объясняются, на наш взгляд, тем, что они не имеют под собой универсальной концепции о природе человека, о закономерных взаимосвязях между физическими, нравственными и психоэмоциональными компонентами.

Но даже если и есть удовлетворительные диеты, способствующие оздоровлению людей, то из-за высоких цен на натуральные продукты питания (мед, мясо, орехи и т.д.) они недоступны для большей части населения, и люди не имеют возможности обеспечить себя полноценным здоровым питанием.

Говоря о социальных факторах здоровья и болезней, следует учитывать феномен глобализации с его противоречивыми последствиями. Глобализация, которая содержательно понимается как процесс распространения установок и ценностей так называемой западной цивилизации на все остальные регионы земного шара [3], нередко влечет за собой исчезновение традиционной системы жизнеобеспечения этносов. Одной из важнейших составляющих этой системы является питание, которое учитывает особенности природной среды, климата, образа жизни конкретного народа. Если традиционно продукты питания употреблялись в соответствии со временем года, желательны продукты местные, выращенные без применения химикатов и не подвергавшиеся промышленным переработкам [12], то в связи с глобализацией условия питания принципиальным образом изменились. Сопровождающая процессы глобализации общая нивелировка ценностей и всеобщая стандартизация сопряжена с распространением новых технологий химической обработки продуктов и производством искусственных продуктов питания. Происходит разрушение прежней системы питания и значительно ухудшается само качество питания.

Нередко это и становится причиной онкологических заболеваний и генетических аномалий. Очень важно понять то, что причины многих характерных для современного общества болезней имеют социальный характер. Так, в частности, причины ставших сегодня частыми генетических аномалий также заключаются, по словам д-ра Н. Ченагцанга, в неправильном питании и образе жизни. «Мы живем в то время, когда большинство продуктов содержит химические

добавки, и потребление таких продуктов равноценно потреблению химикатов в их чистом виде. Лучший способ избежать заболеваний – избегать потребления продуктов, навязываемых продуктовыми компаниями, чьей целью и залогом успешного бизнеса являются подобные продукты. Конечно, эти компании заинтересованы в отсутствии у людей знаний о правильном питании и работе организма. Так, транснациональные корпорации, обладающие могуществом, всеми усилиями стараются пропагандировать, рекламировать свой недоброкачественный товар через СМИ. «Поэтому, – говорит д-р Нида, – чрезвычайно важно давать людям увидеть реальность нашего мира».

Итак, на наш взгляд, в социальной программе любой страны, в том числе России, решение задачи по обеспечению и соблюдению правильного сбалансированного питания должно стоять на первом месте, поскольку от этого зависит здоровье и благосостояние следующих поколений. Можно сказать, что биологический и культурный генофонд нации напрямую зависит от того, научимся ли мы питаться правильно. А знания о том, что является правильным питанием и как научиться ему, является частью системы тибетской медицины. Поэтому тибетская медицина – это не только традиционное достояние тибетско-монгольского мира. Она весьма актуальна и в современном обществе.

Далее, одной из социальных причин возникновения болезней, в частности психических заболеваний, является потребность человека чувствовать себя востребованным и нужным в обществе, иметь высокий социальный статус. В современном обществе высокий социальный статус связан с уровнем финансового дохода таким образом, что чем выше уровень доходов, тем более престижную социальную позицию занимает человек. По этой причине индивид сегодня большую часть своего времени тратит на социальное обеспечение, достойный уровень жизни, нежели на поддержание физического и духовного здоровья. Более того, в некоторых странах с неразвитой экономикой человек попросту лишен средств к существованию и условий труда. В такой ситуации люди больше думают о том, как выжить, и здоровье уходит на второй план. Боязнь человека потерять устойчивость в жизни и присутствие постоянных стрессовых ситуаций является причиной психических расстройств – депрессии, бессонницы, неврозов и т.д. К тому же средства лечения таких заболеваний, которые предлагает современная западная медицина, не всегда оказываются эффективными.

ными. В этой ситуации тибетская медицина, как показывает опыт д-ра Нида и других тибетских врачей, работающих на Западе и в России, способна принести большую пользу, ибо она дает наиболее полное холистическое объяснение источника и причин заболеваний и также практикует всесторонний подход к лечению болезней и обеспечению здоровья.

Итак, с точки зрения тибетской медицины, источник заболеваний – это расстройство основополагающих жизненных факторов, или «жизненных начал». Совокупность физического, умственного, эмоционального утомления способна привести к расстройству «жизненных начал» человека. Распространенные на Западе психические расстройства появляются вследствие перевозбуждения ветра. Тибетская медицина располагает как натуральными медикаментозными средствами, так и немедикаментозными методами их лечения – духовными практиками, система которых объясняется в буддизме и в собственно медицинской традиции тибетской медицины, например, в Юток Ньинтиг и других, практикуемых тибетскими эмчи.

С точки зрения тибетской медицины, отношение людей к собственному здоровью – это один из примечательных показателей их душевного состояния и общественного благополучия. «Когда люди перестают заботиться о своем здоровье, это говорит о наличии депрессии, когда люди лишаются смысла жизни. Люди впадают в депрессию, потому что в первую очередь у них нет правильного образа мыслей».

Как учит д-р Нида, индивиду в первую очередь очень важно заботиться о своем индивидуальном бытии, а затем уже о социальном. Если индивидуальное бытие нарушено и неправильно, то, соответственно, будет неправильным и его социальное бытие, и наоборот, если в личной жизни – гармония, то и в обществе наступит гармония. Поэтому очень важная составляющая человеческого бытия – это духовный мир индивида. Когда у человека ум умиротворен, то у него нет противоречий с самим собой и с другими. Тогда и его социальное бытие складывается гармонично. То есть духовное состояние людей способно повлиять как на индивидуальное поведение, так и на социальное. Конечно, состояние общественного бытия не может не сказываться и на делах духовных. Как говорит д-р Нида, «если удастся добиться успеха во всех трех аспектах бытия человека – индивидуальном, духовном, социальном, то тогда наступит полная гармония» [9]. А это залог здоровья – индивидуально и общественного.

Таким образом, тибетская медицина сегодня благодаря глубоко разработанной концепции человека в единстве индивидуального, социального, духовного аспектов бытия дает глубокое представление о причинах наиболее распространенных болезней, ответственность за которые ложится во многом на социальные факторы современности и духовное состояние общества. Как установлено тибетскими врачами, главными причинами, казалось бы, различных заболеваний, например, онкологических болезней и генетических отклонений, являются одни и те же социальные факторы, характерные для современного «нездорового» общества. Практика тибетской медицины учитывает широкий спектр социальных факторов в комплексе всех причин и условий современных заболеваний и располагает знаниями и методами, позволяющими с ними эффективно бороться. Поэтому, имея за плечами многовековой опыт успешного применения своих знаний на буддийском Востоке, тибетская медицина играет значительную роль в оздоровлении современного общества.

Литература

1. Базарон Э.Г. Очерки тибетской медицины. – Улан-Удэ, 1992.
2. Всемирная организация здравоохранения, URL: <http://euro.who.int/> (дата обращения: 01.12.2009).
3. Галкин А.А. О глобализации без иллюзий // Глобализация: конфликт или диалог цивилизаций. – М., 2002.
4. Думова И.И., Тумурова Л.И. Демографические и социально-экономические аспекты здоровья населения Бурятии. – Улан-Удэ, 1994.
5. Елизаров В.П. Духовное развитие человека – основа формирования здоровья // Педагогика, психология и медико-биологические проблемы физического воспитания и спорта. – 2007. – № 9.
6. Еще Донден Здоровье через баланс. – М., 1996.
7. Козин В.А., Спешилов С.А., Дашинамжилов Ж.Б. Основы врачебной науки Тибета и макробиотическое питание. – Улан-Удэ, 2010.
8. Многомерный образ человека: комплексное междисциплинарное исследование человека. Здоровье как ценность и предмет научного знания. – М., 2001.
9. Нида Ченагцанг, Урбанаева И.С., Найданова С.М. Тибетская медицина: философия, духовность и социальная практика (интервью с комментарием) // Вестник Бурятского научного центра. – 2012. – Вып. 2. (в печати).
10. Пупышев В.Н. Тибетская медицина: язык, теория, практика. – Улан-Удэ, 1993.
11. Савкова Г.В. Социально-философские аспекты изучения глобализации // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2009. – № 3.

12. Цынгунова Е.Т. Традиционная культура бурятского народа // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 6а.

13. Чжуд-ши (канон тибетской медицины). Кн.1 / пер. с тиб., предисл., прим. и указ. Д.Б. Дашиева. – Улан-Удэ, 2003.

Найданова Софья Минжировна – аспирант отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 670042 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: prsofia@mail.ru

Naydanova Sofia Minzhirovna, post graduate student of philosophy department of IMBT SD RAS, 670042, Ulan-Ude, Sakhyanova Str. 6, e-mail:prsofia@mail.ru

УДК 1 (510)

© Д.О. Петонова

СИНО-ТИБЕТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПРОЦЕССЕ НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА В КНР

Статья посвящена анализу сино-тибетских исследований в контексте осуществления китайской идеи нациестроительства. Показано, что буддийская религия и гуманитарная наука используются как ресурс национальной политики КНР, и ее основным приемом является обоснование тезиса, что исторически Тибет является частью Китая, а тибетцы всегда были частью единой китайской нации. Как формулирует суть «сино-тибетских исследований» автор статьи, есть сложные процессы взаимодействия Тибета и Китая и связанная с этими сложностями проблема формирования такой национальной политики в КНР, которая всесторонне учитывала бы особенности сино-тибетских отношений, исторические, религиозные, социально-политические и гносеологические корни «тибетского» вопроса.

Ключевые слова: сино-тибетские исследования, нациестроительство, этничность, «модернизация», «единый многонациональный Китай», «тибетский вопрос».

D.O. Petonova

SINO-TIBETAN RESEARCHES IN THE CONTEXT OF IDEA OF NATION BUILDING IN THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA

The article is devoted to the analysis of the Sino-Tibetan studies in the context of the realization of the Chinese idea of nation-building. It is shown, that Buddhist religion, and the Human studies are used as a resource of national policy of the PRC, and its primary method is to substantiate the thesis that historically Tibet is part of China, and the Tibetans have always been a part of the «single multi-ethnic China». As the author of the article formulates the essence of the «Sino-Tibetan studies», there are complex processes of the interaction between Tibet and China, and associated with these difficulties problem of forming the-point of the national policy in the PRC, which fully takes into account the peculiarities of the Sino-Tibetan relations, historical, religious, socio-political and epistemological roots «of the Tibet» issue.

Keywords: sino-tibetan researches, nation building, ethnicity, «modernization», «a single multi-ethnic China», «Tibet issue».

В 1949 г. в связи с образованием Китайской Народной Республики международная обстановка в Азии претерпела большие изменения. Важное место в сообществе азиатских стран заняла КНР, коренным образом отличавшаяся от них по своей социально-политической системе и государственной идеологии. Для обеспечения признания и доверия соседних государств КНР в период после культурной революции всегда стремилась призвать в союзники религию. И хотя официальной идеологией страны является марксистский атеизм, традиции буддизма возрождаются в Китае, поскольку они остаются важным инструментом внешней и внутренней политики, средством достижения целей, провоз-

глашенных коммунистическим руководством Китайской Народной Республики [4].

Более того, буддизм, также как и по-особому интерпретированная история сино-тибетских отношений, в которых тибетский буддизм сыграл большую роль, сегодня умело используется Пекином в его политической стратегии по отношению к Тибету. Поэтому «сино-тибетские исследования», в рамках которых и развивается буддология ныне в КНР, имеют стратегическое значение и активно развиваются.

Как известно, события 50-х гг. XX в., сформулированные в новейшей истории КНР «мирным освобождением» Тибета, привели к его включению в состав КНР и к последующим «демократическим реформам» и «модерниза-

ции». Эти процессы практически выражают политическую идею о историко-культурном и государственном единстве Тибета и Китая с древнейших времен. Поскольку именно тибетский буддизм являлся одним из важнейших – если не самым важным – аспектом сино-тибетских отношений, руководство КНР в 1990-х гг., после нескольких десятилетий репрессий в отношении тибетского буддизма и традиционной культуры, стало активно использовать их в качестве одной из двух важнейших – наряду со стратегией ускорения экономического развития ТАР – стратегий интеграции Тибета в «единый многонациональный Китай» [1]. Цзянь Цзэминь посвятил национальному вопросу специальную книгу, уделив в ней особое внимание межнациональным и религиозным отношениям [7]. Правда, на деле периодически происходит очередное новое ужесточение политики в Тибете, как это случилось и после 3-го рабочего форума по Тибету (апрель 1994 г.), на котором было принято решение о реформировании тибетского буддизма и тибетской культуры.

Не подвергая сейчас специальному анализу сути этих реформ, – такой анализ вышел бы за рамки данной статьи, – можно констатировать, что, с одной стороны, курс на сохранение «реформированного» тибетского буддизма и тибетской культуры способствовал восстановлению части разрушенных тибетских монастырей и появлению ряда буддологических и тибетологических исследовательских центров в КНР, в том числе в самом Тибете, а также развертыванию масштабных сино-тибетских исследований, которые служат научным обоснованием теории национального единства Тибета и Китая с древнейших времен и соответствующей практики нациестроительства. С другой стороны, курс «модернизации» Тибета и «реформ» в отношении тибетского буддизма и тибетской культуры стал практическим выражением политики такого систематического изменения тибетской цивилизации, которой пытаются противостоять тибетская эмиграция во главе с Его Святейшеством Далай-ламой и которая вызывает тревогу и озабоченность у групп поддержки Тибета (TSG), существующих повсюду в мире. Судя по непрекращающимся в самом Тибете (ТАР и другие тибетские районы КНР) акциям протеста против политики КНР и нарушений прав человека в Тибете [14], далеко не все так благополучно обстоит в Тибете, как это выглядит с позиций официального Пекина, проводящего «модернизацию» Тибета, «освобожденного» от власти Далай-ламы и вовлеченного в построение единого Китая.

Непрекращающееся тибетское сопротивление китайской национальной политике и обеспокоенность международного сообщества в связи с событиями в Тибете (ТАР и китайские провинции, населенные тибетцами) стимулируют появление научно фундированных разработок, которые дают концептуальное – с позиций современной этнологии и теории государства – обоснование сино-тибетских отношений как исторического единства Тибета и Китая и тибетского народа как части единой китайской нации. Китайские ученые формируют этнологическую теорию, которая позволила бы непротиворечиво «снять» этническое своеобразие Тибета в контексте единого «нациестроительства», так чтобы навсегда снять всякие основания для «сепаратизма».

Одним из наиболее известных китайских специалистов в области этнических отношений является Rong Ma, профессор социологии Бруннского и Пекинского университетов. В своей книге «Этнические отношения в Китае» он не случайно подчеркивает, что термины «этничность» и «этническая группа» появились сравнительно недавно в XX в. Произошло это в контексте нациестроительства, ставшего распространенным политическим явлением в азиатских, африканских и американских странах, непосредственно связанным с активными национальными и националистическими процессами. В Китае термин «нация» является заимствованным из Европы. Китайцы же издавна представляли модель мира по схеме: «культурный центр – периферия – отдаленные цивилизации». Китай, в представлении китайцев, это центр мира, а, например, Иран и Индия – окраинные земли.

Большинство императоров китайских правящих династий были представителями ханьцев, наиболее многочисленной национальности, наряду с которой в состав Китая на протяжении его многовековой истории вошли волею судеб также многие другие народы. Многие из них, как известно, успели полностью или частично ассимилироваться в ханьской этнической среде [15]. Согласно Ронг Ма, китайские императоры ханьского происхождения были консервативными правителями и защищали свои границы от многочисленных воинственных племен. А когда монголы и маньчжуры (представители северного кочевого меньшинства) управляли Китаем, они, по его мнению, были более агрессивны, чем ханьские правители, и оказывали большое влияние на соседние племена и государства. Во многом благодаря им, считает китайский ученый, китайская цивилизация оказывала значительное влияние на национальные меньшинства, кото-

рые интегрировались в Китай культурно и административно. Вместе с тем сказанное означает отсутствие исторической вины ханьцев за китайскую агрессию в отношении сопредельных народов и их интеграцию в состав Китая. Это – часть теоретического обоснования национального единства Китая, подавляющее этническое большинство которого составляют ханьцы. Имплицитно проф. Ронг Ма говорит, что не этничность как таковая и не ханьская этничность, даже если она является преобладающей, играла главенствующую роль в историческом развитии Китая. Ключевым для Ронг Ма является термин «единый многонациональный Китай», предложенный для концептуализации истории этнических отношений в Китае другим известным китайским ученым Фэя Сяотуном. По словам Фэй Сяотуна, административная система Китая была основана на строгой иерархичности, в которой выделялось пять главных зон: центр страны, где управлял сам император, а ханьцы являлись большинством населения. Вторая зона – это области вокруг центра, где жили ханьцы и представители других национальных меньшинств, в третьей зоне проживали национальные меньшинства. В четвертой зоне существовало местное самоуправление, где наследственным правителем был представитель национального меньшинства. Он должен был собирать дань и отправлять налоги в центр императору. Государствами четвертой зоны и были, согласно этой схеме, Тибет и Монголия [15, с. 9].

Согласно этой теории, получившей признание в КНР, Тибет всегда являлся частью Китая и, следовательно, тибетцы всегда были частью единой китайской нации. В противоположность данной точке зрения тибетские историки, живущие в эмиграции, а также сам Далай-лама и все представители тибетской диаспоры за пределами Тибета считают, опираясь на свою письменную историю, архивы и историческую память народа, что в древности и средневековье Тибет никогда не был частью других государств [13]. Правда, источники говорят, что отдельные территории, где проживали тибетцы, входили в состав средневековых китайских и монгольского государств. Также в некоторые периоды имелись тесные контакты между Тибетом и Китаем, например, с империей Тан. Это не опровергает того факта, что в истории Тибета был период, когда он являлся наиболее значительной государственно-политической силой Азии, которой подчинялся даже его великий сосед – Китай. Конец VIII в. и начало IX в. стали вершиной тибетского могущества. Империя Мин имела не-

значительные контакты с Тибетом, которые сводились к личным отношениям правителей с ламами, торговле, обмену подарками и раздаче титулов. С другими китайскими империями контактов практически не было. Все эти данные говорят о том, что на протяжении большей части своей многовековой истории Тибет являлся самостоятельным государственно-политическим и цивилизационным образованием [13], соседствовавшим с Китаем и имевшим с ним многосторонние связи.

Есть также основание утверждать, что тибетцы, как, впрочем, и монголы, вполне сознательно сохраняли на протяжении веков социально-психологическую дистанцию по отношению к Китаю. И это сознательное, можно сказать, идеологическое дистанцирование объясняется наличием глубоких духовных, социально-психологических и цивилизационных различий между Тибетом и Китаем. С другой стороны, происходила интеграция тибетцев и монголов в единую цивилизационную общность [10].

Что касается международных отношений в Азии, вообще имеется глубокая специфика в том, как выстраивали центральноазиатские кочевники свои отношения с другими народами и в особенности с Китаем. Были и в отношениях Тибета с сопредельными государствами, особенно с Китаем, свои специфические черты, которые необходимо учитывать, чтобы понять во всей глубине суть сино-тибетского конфликта. Пожалуй, в наибольшей степени они выражались в формуле «чой-йон». С XIII в. международные отношения Тибета стали строиться по принципу «духовный наставник – светский покровитель» [5]: один учит Дхарме, другой награждает за это или одаривает. Так строились отношения Тибета с монголами и маньчжурами.

Во времена государства Юань, когда Китай стал частью Великой Монгольской империи, Тибет не являлся такой же ее частью, как завоеванные или присягнувшие страны. Тибета нет в официальном перечне территорий Юань. Соответственно и территориально-административная система Юань не распространялась на Тибет. Кроме того, империя Юань была все-таки монгольским государством, а не китайским. Поэтому, что касается четвертой зоны анализируемой китайской схемы «единого многонационального Китая», китайские ученые включают в нее Тибет безо всяких на то исторических оснований.

Автор этой схемы территориально-административного районирования китайской государственной власти считает, что отношения «центр – периферия» в историческом Китае и

сегодняшние отношения «национальное большинство – национальное меньшинство» – это нечто идентичное по сути. Но, как видим на примере Тибета, это отнюдь не так. Нет также никаких оснований для того чтобы утверждать, что исторические отношения Китая с Кореей, Вьетнамом, островом Окинавой, которых упомянутая схема относит к пятой своей зоне, идентичны нынешним отношениям «национальное большинство-национальное меньшинство».

Как пишет тот же Ронг Ма, после образования КНР в 1949 г. правительство решило предоставить региональную автономию для этнических меньшинств. Получается, что вторжение НОАК в Тибет и явилось формой предоставления Тибету региональной автономии?

Тибет стал для официального Пекина и авторов теории «единого многонационального Китая» камнем преткновения и поводом для поиска более удовлетворительных подходов к обоснованию этнических отношений в Китае в рамках построения единой китайской нации. На пути таких поисков китайские исследователи, в частности Ма Ронг, стали считать, что сегодня самым главным является «гражданство», а не этническая идентификация.

Эта теория утверждает: несмотря на наличие различных этнических групп и различие в их историческом статусе, Китай – единая нация. Задача китайских ученых – дать одно общее определение «внутренних меньшинств» как «этнических групп» в пределах одной нации, и если оно получит общее одобрение, то, конечно же, по мнению Ронг Ма, разрешатся множественные проблемы и конфликты» [15, с. 10]. С этой целью автор предлагает, также как и в западных странах, малочисленные группы Китая (тибетцы, монголы, маньчжуры, уйгуры и др.) объединить в «этнические меньшинства». В США, допустим, выделяются различные расовые и этнические группы (афроамериканцы, азиаты, испаноязычные), которые называются «нациями» и «национальностями». Этническим меньшинствам в Китае будут предоставлены все права граждан их государства, свобода вероисповедания, сохранены культурные традиции, но они не вправе создавать политические организации для борьбы за независимость и сепаратизм. По мнению Ронг Ма, процесс нациестроительства является завершенным, когда нация признана международным сообществом, таким как ООН, и поэтому принцип самоопределения не должен, по его мнению, употребляться в современном мире [15].

Концепция о том, что Тибет – «неотъемлемая часть Китая», появилась во второй половине XX в.. Важным аргументом в этом утверждении яв-

ляются древние китайские карты, на которых Тибет изображен как часть Китая. Но есть и немало других карт. Например, карта Минской империи, где Тибет не указан. Есть европейские карты, где Тибет изображен как независимое государство. Есть ли в таком случае исторические и логические основания для того, чтобы тибетцев отнести к национальным меньшинствам Китая и применить к ним систему нациестроительства и этничности.

«До вторжения КНР в 1950 г. Тибет был самостоятельной страной по факту и по праву. В этот период он обладал атрибутами реальной и формальной независимости и государственности, несмотря на значительное иностранное вмешательство в отдельные периоды времени. По международному праву, преемственность государства здесь никогда не нарушалась» [5]. Тогда есть ли основания для того, чтобы включать старый Тибет в схему этнических отношений «единого многонационального Китая»?

Далее, в контексте доказательства того, что КНР оказала огромное положительное влияние на экономическое развитие Тибета, интегрируя его в единый Китай, Ронг Ма приводит цифры. Например, в 1952 г. 2,45 млн му (1 му – 0,165 акра) обрабатываемой земли было в ТАР, а в 1995 г. – 3,34 млн му. До 1952 г. зерновое производство только покрывало внутренние нужды тибетцев [15, с. 156-172]. Также было 9,7 млн голов скота, из них 2,25 млн яков, 4,7 млн овец, 2,5 млн коз. Телефоны и почтовые службы появились только в конце 1950-х гг. и т.д. Все эти данные призваны доказать, что «мирное освобождение» Тибета и последующие преобразования означают для него безусловный прогресс и развитие. На месте примитивного сельскохозяйственного производства в стране, где существовал феодально-крепостной строй, возникла современная экономика с развитой инфраструктурой и городской культурой. В прошлом «монастыри Дрепунг, Сэра и Ганден были владельцами 18435 акров обрабатываемой земли, 110 000 голов скота и 40 000 крепостных, а «крепостные» должны были отдавать 70% урожая монастырям [15]. В 1959-1960 гг. всем «крепостным» и «рабам» была дарована свобода. А земли и животные были распределены среди народа. В 1995 г. сеть автомобильных дорог составила 22,391 км, по сравнению с 7,343 км в 1959 г.». «Несмотря на все трудности, переход от коллективного к частному сельскому хозяйству дал положительные результаты, – пишет китайский исследователь. – В Тибете больше нет голода, жизненный уровень постепенно повышается». Здесь можно было бы сослаться на множество

официальных китайских данных о том, как много средств выделяет китайское правительство для развития экономики, культуры, образования, науки, социальной сферы в ТАР. Нет оснований сомневаться в правильности этих данных. Вместе с тем нельзя не обратить внимания и на ряд других фактов, которые приводят независимые исследователи и источники Центральной Тибетской администрации в Дхарамсале [16]. Эти источники говорят, что массовое переселение ханьцев и «модернизация» по-китайски грозит масштабными негативными последствиями для Тибета – в экологии, экономике, культуре, демографии и т.д. В частности, происходит массовое обезземеливание тибетских крестьян, все больше тибетских крестьян сдают свои земли в аренду ханьцам. Многих крестьян власти переселяют, таким способом освобождая их родовые земли для бизнеса китайских переселенцев, которым китайское правительство выделяет субсидии, ежегодно составляющие более 1,2 млрд юаней [5].

Таким образом, в ходе реализации китайской политики «нациестроительства» и осуществления культурных и экономических мер по дальнейшей интеграции Тибета в состав единой китайской нации обнаруживается наличие серьезной проблемы, связанной со сложностями и противоречиями реальных процессов взаимодействия Тибета (тибетского сообщества) и Китая. Во время переговоров 1982 г. с китайскими властями посланцы Далай-ламы предложили объединить Большой Тибет (Уй-Цзан, Кхам, Амдо) в одну политико-административную единицу в составе КНР и предоставить Тибету статус, подобно Гонконгу или Тайваню, т.е. статус «одной страны и двух систем». Реакция властей КНР, конечно же, была отрицательной. Проблема административного объединения всех тибетских территорий в пределах реальной автономии – это вопрос, актуальный не только для тибетских беженцев, но, прежде всего, для тибетцев, проживающих в КНР в условиях территориально-административной разобщенности и все большей ассимиляции в ханьской этнической среде. Это, казалось бы, законное требование должно найти понимание у китайской стороны [2], но руководство КНР отказалось принять такой компромисс в решении «тибетского вопроса». Отказ мотивируется наличием ранее подписанного Соглашения из 17 статей, хотя это соглашение было разорвано тибетской стороной и больше не считается легитимным.

21 сентября 1987 г. Далай-лама обнародовал мирный план из 5 пунктов, который был расши-

рен в Страсбургской инициативе 15 июня 1988 г. Все, что предложил Далай-лама, полностью соответствовало принципам народной власти, самоуправления, народного волеизъявления, прав человека, – т.е. всему тому, о чем и говорило китайское правительство. Далай-лама тем самым принципиально отказался от требования независимости Тибета. Руководство же КНР отвергло Страсбургскую инициативу. И все последующие его предложения к достижению компромисса не находят поддержки у китайской стороны. Согласно данным Департамента информации и международных связей тибетского правительства, численность находящихся в изгнании тибетцев на 2007 г. составила около 145 тыс. [5]. За время эмиграции под руководством Далай-ламы удалось сохранить религиозные практики, культурные традиции. Были возрождены монастыри Сэра, Дрепунг, Ганден и др. Политика Срединного пути, которую предлагает Далай-лама, не противоречит тем условиям, на которых был согласен вести переговоры Дэн Сяопин. Несмотря на некоторое улучшение ситуации в Тибете после смерти Мао Цзэдуна, политические преследования и репрессии продолжают. С 1986 г. почти каждый год происходят выступления против китайского правительства. А в последние годы, начиная с 2008 г., когда были жестоко подавлены массовые демонстрации по всему Тибету – в ТАР и китайских провинциях, населенных тибетцами, протесты тибетцев принимают все более отчаянный характер, все более часто происходят случаи саможжения. Это свидетельствует о наличии глубоких противоречий в области «нациестроительства» в КНР и необходимости поиска удовлетворительных путей их устранения.

В 1990-е гг. в качестве важного элемента стратегии единого «нациестроительства» в КНР стали поощряться исследования, направленные на всестороннее обоснование не только современного состояния сино-тибетского единства, но и тесных историко-культурных связей и родства между Тибетом и Китаем, начиная с глубокой древности. Характерно, что ученые, ведущие стратегически важные исследования в области истории и культуры Тибета, являются представителями не только ханьской, но и тибетской национальности [11]. Согласно китайской прессе, в стране ежегодно проводится по несколько конференций и семинаров по данной проблематике различного уровня. В 1991 г. в Лхасе и Пекине прошли международные тибетологические конференции. Китайские ученые участвуют почти во всех тибетологических кон-

ференциях за рубежом. В 1992 г. делегация китайских исследователей впервые официально участвовала в VI Международном конгрессе тибетологов, который является самым престижным форумом Международной ассоциации тибетологических исследований.

Сам факт резкого увеличения численности ученых-тибетологов в КНР после 3-го форума по Тибету, а также проводимая всеми доступными средствами широкая кампания популяризации Тибета как «части Китая» говорит о том, что китайская тибетология стала стратегическим ресурсом строительства «единой китайской нации».

Тибетскую цивилизацию можно с полным основанием назвать буддийской, поскольку ее философия, искусство, архитектура, медицина, литература развивались под влиянием этой религии. Буддологические исследования важны не только с академической точки зрения, но и с точки зрения сохранения буддийской традиции и культуры народа Тибета, для которого буддизм, по выражению известного тибетского ученого С. Кармая, стал символом национальной идентичности [3].

Китайское руководство, используя буддизм в качестве инструмента интеграции Тибета в Китай, столкнулось с серьезными проблемами, связанными с разрушением тибетской монастырской системы и эмиграцией огромного числа представителей высшего духовенства и образованной элиты тибетского монашества. До 1959 г. от 10 до 15% населения Тибета составляли монахи; в 1958 г. в стране насчитывалось 2 711 монастырей [3]. В конце культурной революции, по официальным данным, число монахов было 800, а действующих монастырей – 8. За весь социалистический период монастырь не выпустил ни одного геше, а 10 – 15 предполагаемых кандидатов еще не скоро закончат образование. Старые монахи опасаются, что после их ухода традиция монастырского образования в Тибете прекратит свое существование [3].

Вместе с тем бурное развитие тибетологии и буддологии в КНР не может не способствовать более глубокому изучению в КНР тибетской проблемы, а следовательно, и углублению сино-тибетского диалога и поиску более приемлемых для тибетцев путей интеграции Тибета в единый Китай. Остается надеяться на то, что при постепенном преодолении тенденции идеологического диктата и политической ангажированности, расширении исследовательской базы, объективном видении, участии ученых в выработке современных концепций развития Тибета тибетологические исследования в КНР выйдут на

принципиально новый уровень, способствующий гармонизации сино-тибетских отношений и разрешению тибетской проблемы.

Пожалуй, можно согласиться с С.Л. Кузьминым в том, что идея «единой китайской нации» является в основном продуктом первой половины XX века, периода краха многонациональных империй и строительства национальных государств [5]. Однако вовсе не случайно и то, что эта идея осуществляется по традиционной схеме, коренящейся в древней китаецентристской идеологии: она никогда – несмотря на историческую смену эпох, династий и политических режимов – не утрачивала в Китае своей актуальности. И если с точки зрения этой национальной китайской идеи, реализуемой КПК, вполне естественным образом Тибет, рассматриваемый согласно традиционной схеме в качестве периферии – 4-й зоны – является «неотъемлемой частью Китая», то совсем иначе сино-тибетские отношения выглядят, если рассматривать историческую и современную ситуацию с точки зрения тибетцев или исследователей, свободных от китаецентристских стереотипов.

Тем не менее та часть тибетского народа, которую представляет Его Святейшество Далай-лама, согласилась признать необратимым вхождение Тибета в состав Китая и намерена строить сино-тибетские отношения в рамках единого Китая, но на условиях реальной автономии. Вопрос в том, когда будет достигнута реальная автономия. Сино-тибетские исследования, в том числе в области буддологии, способны сыграть при определенных условиях принципиальную роль в правильной постановке и разрешении «тибетского вопроса». По крайней мере, они могут и должны способствовать гармонизации межэтнических отношений и выработке оптимальной национальной стратегии единого многонационального Китая. А для этого они не могут не учитывать всей сложности реальных процессов взаимодействия Тибета и Китая, а также наличия исторических, религиозных, социально-политических и гносеологических корней «тибетского вопроса».

Литература

1. Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та; Нартанг, 2006
2. Гарри И.Р. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX в. – начало XXI в.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 319 с.
3. Гарри И.Р. Критика и библиография. Обзор. Тибетологические исследования в Китайской Народной Республике.
<http://www.ebiblioteka.ru/browse/doc/7787392>

4. Кузнецов В. Буддизм «с коммунистическим лицом» <http://www.ebiblioteka.ru/browse/doc/9520626>
5. Кузьмин С.Л. Скрытый Тибет: история независимости и оккупации. – СПб.: Издание А. Герентьева, 2010. – 544 с.
6. Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой. – М.: АСТ; Астрель, 2010.
7. Москалев А.А. Цзянь Цзэминь о национальной политике КПК // Китай в диалоге цивилизаций. – М., 2004.
8. Намсараева С. Между Лхасой и Пекином <http://ebiblioteka.ru/browse/doc/3475399>
9. Урбанаева И.С. Дхарамсала и мир тибетской эмиграции. – Улан-Удэ, 2005. – 180 с.
10. Урбанаева И.С. Смысл буддийской историзации тибето-монгольского мира в контексте межцивилизационных взаимодействий // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2011. – № 3. – С. 152–160.
11. Урбанаева И.С., Очирова Д.О. «SINO-TIBETAN BUDDHIST STUDIES»: Идеологический контекст современного Китая и формирование нового направления в мировой буддологии // Вестник БГУ. Востоковедение. – 2010. – №8. – С.42–47.
12. Цендина А.Д. ... и страна зовется Тибетом. – М., 2002. – 299 с.
13. Цепон В.Д. Шакабпа. Тибет: политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003;
14. Dennis Cussack. Tibet's War of Peace. A Nation's Nonviolent Struggle for Freedom. – Berkeley: Brown Door Publishing, 2008; Tibet Protests in 2008-2009: Profiles of known Tibetans who Died in the Protests. Special Report 2010. – Tibetan Centre for Human Rights and Democracy. – Dharamsala, 2010.
15. Rong Ma, 2008 – Rong Ma. Ethnic relations in China., Пекин, 2008. – 519 с
16. 2008 Uprising in Tibet. Chronology and Analysis. – Dharamsala: Department of Information and International Relations, CTA. – 2010.

Петонова Долсона Олеговна, аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. 670042, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: petonovadols@mail.ru

Dolsona O. Petonova, a post-graduate student of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 670042, Ulan-Ude, 6, Sakhyanova, e-mail: petonovadols@mail.ru

УДК 571.54

© И.С. Урбанаева

В ПОИСКАХ МЕТАТЕОРИИ ЕДИНСТВА ВОСТОКА И ЗАПАДА: БУДДИЙСКАЯ ПАРАДИГМА РАЗУМНОСТИ

В статье рассмотрены некоторые принципы формирования востоковедной метатеории и обоснована принципиальная роль буддийской парадигмы разумности в поиске универсальной основы единства Запада и Востока.

Ключевые слова: Восток, Запад, востоковедение, парадигма, метатеория, Тибет, история, самоинтерпретация, буддизм, цивилизация, Далай-лама, духовные практики.

I.S. Urbanaeva

TO SEARCHING OF META-THEORY OF UNITY OF WEST AND EAST: BUDDHIST RATIONALITY'S PARADIGMA

The article is devoted to some principles of forming of meta-theory of knowing of West and proving a fundamental role of Buddhist rationality's paradigm in the further development of the universal basis of unity West and East.

Keywords: Orient, West, oriental studies, paradigm, meta-theory, Tibet, history, self-interpretation, Buddhism, civilization, Dalai Lama, spiritual practices.

Кризис парадигмы востоковедения начался в форме дискуссий внутри востоковедения, инициированных Эдвардом Саидом, и привел к пересмотру ряда стереотипов и мифов европейского сознания о Востоке. Ныне наблюдается устойчивая тенденция смены парадигмы научного востоковедения, и востоковеды, в том числе российские, признают факт исчезновения предмета классического востоковедения и утрату европоцентристской адресности востоковедных

исследований. Осознается необходимость переопределения предмета научного востоковедения, что особенно актуально в нынешних условиях, стимулирующих появление альтернативных образов Востока, создаваемых как западными востоковедами, так и представителями самого Востока, а также порождаемых новым мифотворчеством и новыми иллюзиями относительно Запада и Востока. Наблюдается тенденция становления нового востоковедения как некоей ком-

плексной науки, в парадигме которой «государственно-центристский подход дополнялся бы региональными и локальными исследованиями и в то же время выходил бы на универсальный вселенский уровень...» (1).

Западная ориенталистика, как и российское востоковедение, в своих истоках была детерминирована колониальными интересами крупнейших империй, и само понятие «Восток» возникло в качестве культурного конструкта: это был образ «Другого» по отношению к европоцентристскому «Мы» Запада, и познание этого «Другого» было лишь отчасти, но никак не всецело, мотивировано поиском истины. С одной стороны, традиционные европоцентристские клише ограничивали востоковедов в их попытках адекватного понимания сущности и специфики восточных цивилизаций, вели к недооценке богатства мировоззренческого, мыслительного и культурного наследия Востока – вплоть до отрицания факта существования на Востоке науки и философии. С другой стороны, критическое восприятие мировоззренческих и ценностных устоев западной цивилизации побуждало и всё ещё побуждает людей Запада искать на Востоке некую противоположность по отношению к Западу. Более того, с Востоком были связаны поиски духовного убежища и противовесия от разрушительных для человека сил капиталистической цивилизации, болезней и слабостей европейского духа, всё более обнажавшихся на протяжении 19-20-го столетий. Еще и поэтому классические знания о Востоке ныне критически воспринимаются как представителями Востока, так и представителями Запада: те и другие обвиняют востоковедов в том, что они способствовали мифотворчеству и порождению иллюзорных образов Востока.

С той самокритической точки зрения, которой стали придерживаться западные исследователи Востока, даже такой авторитетный американский ученый, как Роберт Турман, являющийся одним из ведущих в мире специалистов по Тибету и тибетскому буддизму, «уличается» в мифотворчестве. Европейские ученые, которые взяли за «интенсивную переработку западного восприятия Тибета» [Kollmar-Paulenz 2006b: 23], в частности, швейцарская исследовательница, тибетолог и монголовед К. Колльмар-Пауленц, автор книг «*Der Schmuck der Befreiung: Die Geschichte der Źi byed- und gCod-Schule des tibetischen Buddhismus*» и «*Kleine Geschichte Tibets*», считают, что Р. Турман демонстрирует мифотворческий подход к восприятию Тибета, когда с восторгом пишет в 1996 г. о «жизненном единстве мудрости и сострадания», «бескорыстной

самоотверженности», которые образуют «сущность тибетского чувства жизни» [Thurman 1996: 19]. В отличие от подобного, как считает К. Колльмар-Пауленц, устаревшего и ставшего ненаучным, подхода, ныне на Западе приветствуются «реалистические» исследования, которые ориентированы на изучение «фактической социальной реальности». Отсюда – интерес к региональным и локальным азиатско-африканским исследованиям («*cultural studies*»).

Спору нет, эмпирическая база востоковедения принципиально важна для воссоздания образов восточных цивилизаций и культур. Но дело в том, что с позиций методологического эмпиризма трудно понять цивилизационную сущность и специфику восточных обществ и культур. Воссоздаваемые исследователями новые образы Востока неизбежно будут новыми культурными конструктами, соответствующими новой парадигме востоковедения. Принципиальное отличие нового востоковедения от старого ориентализма будет связано, как мы можем ожидать, с признанием основополагающего значения принципов межкультурного диалога и сотрудничества на уровне метатеории, служащей ключом к пониманию восточных цивилизаций. В формирующейся новой парадигме, думается, будет также признан базовый статус различных форм самоинтерпретации восточных цивилизаций как источников востоковедного знания. Внутренний подход субъектов восточных цивилизаций к систематизации, пониманию и описанию своей цивилизации, мировоззрения, философии и характерных культурных форм, то есть всё то, что можно считать собственными культурными конструктами Востока, принципиально значимы для достоверного образа Востока, воссоздаваемого на уровне универсально значимого знания. Иначе, каким образом может быть сформирована новая исследовательская парадигма, исключаящая европоцентристскую дихотомию «мы-они» в основаниях востоковедения и способная поднять знание о Востоке на «универсальный вселенский уровень»?

А между тем, судя по всему, современное западное востоковедение ещё не готово к методологической перестройке «азиатско-африканских исследований» и формированию метатеории Востока и Запада на принципах межкультурного сотрудничества и взаимопонимания. Оно не готово к признанию методологического равноправия и взаимодополнительности «внешнего» (западного) и «внутреннего» (восточного) взглядов на восточные реалии и вообще на человеческую реальность (2). Так, например, с точки зрения «реалистического» подхода, от-

стаиваемого К. Колльмар-Пауленц, наиболее авторитетная презентация тибетского способа самопонимания, которая дается современному миру через книги, публичные учения Дхармы, лекции и саму личность Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо воспринимается именно как мифотворчество, искажающее реальный образ Тибета, его истории и культуры. Впрочем, и традиционная тибетская историография, с этой точки зрения, искажает реальную историю и «универсализирует свой частный способ видения», поскольку, по мнению К. Колльмар-Пауленц, в трудах тибетских авторов «история описывается как универсальная история, в которой тибетский, религиозно фундированный мировой порядок представляется как упорядочивающая структура целостности мира» [Kollmar-Paulenz 2006b: 26]. Такой подход тибетских историков, как она считает, имеет те же права, что и «другие исторические описания, которые универсализируют свой частный способ видения» [там же]. То есть все подобные точки зрения, как можно её понять, неправомерны в своих «претензиях на истину». Та же самая логика приводит её к утверждению о том, что вся политика тибетского правительства в изгнании основана на мифическом образе традиционного Тибета, ныне поддерживаемом и транслируемом широко в мире Его Святейшеством Далай-ламой. По её мнению, этот миф далек от адекватного образа Тибета и знания фактических реалий, и, кроме того, цепляние за этот миф препятствует тибетским эмигрантам в выборе гражданства и тем самым «мешает заново определять и формировать свою собственную историю в качестве действующих исполнителей» [Kollmar-Paulenz 2006b: 24].

Разумеется, нельзя отрицать, что научное востоковедение должно критически относиться к любым источникам, в том числе к трудам тибетских авторов, в которых они излагают традиционную тибетскую историографию. Но хочется в связи с этим подчеркнуть: критический востоковедческий анализ должен всё же считаться с традиционными образами как наиболее существенным элементом, формирующим востоковедное знание, ибо эти традиционные интерпретации, относящиеся к основаниям собственной истории, цивилизационной специфики и устоев культуры, вовсе не являются результатом фальсификации реальной истории (3). Они отражают именно традиционное видение своих реалий субъектами исторического процесса и служат некими идеальными культурными конструктами, поддерживающими традиционные устои данной

цивилизации. Именно поэтому, надо полагать, очень важно учитывать в научном востоковедении «внутреннюю» точку зрения самих восточных цивилизаций в той их системности, представление о которой дают их идеологи, философы, общественные деятели. Если идеальный конструкт «Тибет» продолжает нести на себе некую важную функциональную нагрузку не только в глазах самих тибетцев, но и многих представителей иноэтнических культур, то необходимо понять тот его смысл, который содержался в нем в прошлом и продолжает сохраняться поныне. Поэтому не случайно то, что даже те современные тибетские ученые, которые критикуют тибетское правительство в изгнании за пропаганду мифического образа Тибета и изображение его как гармоничного общества, основанного на принципах мудрости и сострадания [Norbu 1997: 316], сами находятся в политических решениях под влиянием данного идеального конструкта. А западные ученые, претендующие на формирование новой парадигмы тибетологических исследований, ошибочно считают эту приверженность тибетцев к своему традиционному мировосприятию «диктатом мифа». Несмотря на все разногласия, различные точки зрения, существующие в среде тибетской эмиграции, выражают характерный для них, тибетцев, способ понимания своей культурной идентичности и исторической судьбы. Есть некие идеально-типические черты, которые, может быть, более адекватно, нежели эмпирический «срез» фактической истории и фактической социальной реальности Тибета, характеризуют тибетское чувство жизни и мировоззрение, лежащее в основе тибетской цивилизации. Таким образом, в процессе «демифологизации» востоковедения западные специалисты по Востоку, в частности тибетологи, неправомерно отказываются от соединения своего, «внешнего», подхода с подходом автохтонным, «внутренним», к видению сущностной основы цивилизаций и культур Востока. А между тем именно в этой перспективе, ориентированной на межкультурный диалог и взаимопонимание носителей разных мировоззрений, как раз содержатся эвристические возможности поднятия востоковедного мышления на новый, по-настоящему универсальный уровень.

Принятие самоинтерпретирующих теорий и представлений восточных (неевропейских) цивилизаций в качестве одного из базовых элементов метатеории Востока (Другого Запада) позволит востоковедам разобраться в гносеологических корнях многих новейших общественных

конфликтов. Например, возьмем проблему Тибета: она имеет свои гносеологические корни, которые до сих пор никто не принимает во внимание, а именно они, на наш взгляд, определяют суть сино-тибетского конфликта. Действительно, посмотрите на «тибетский вопрос» с точки зрения Китая и обнаружите, что Китай направляет лучшие интеллектуальные ресурсы на обоснование исторического единства Тибета и Китая с древнейших времен – не только государственно-политического их единства, но также культурного, цивилизационного, духовного и даже антропологического. С тибетской и «протитибетской» позиции эта тенденция китайских ученых однозначно является если не полной фальсификацией, то, по крайней мере, сильным искажением реального положения вещей. Но дело не в том, что китайские историки сознательно фальсифицируют историю Тибета и его взаимоотношения с Китаем, хотя и это имеет, очевидно, место. А в том дело, что они исходят из своей традиционной философской и общественно-политической доктрины «срединного государства» и характерных для неё стереотипов восприятия общественной реальности, которые обуславливают их способ видения. Причем не только исторических, но и современных фактов.

Не только сино-тибетский конфликт, но и многие другие межэтнические конфликты – это, чаще всего, конфликты разных традиций мировосприятия и цивилизаций разных типов, разных систем ценностей. Понимание гносеологических и психологических корней этих различий совершенно необходимо для того, чтобы найти совершенные способы разрешения затянувшихся конфликтов различного уровня. Поэтому новое востоковедение с необходимостью должно стать комплексной междисциплинарной наукой, способной служить метатеорией взаимопонимания и сотрудничества Запада и Востока, а также представителей разных цивилизаций и культурных миров. Оно призвано служить уже не утверждению системного превосходства Запада над незападным миром, а формированию уровня человеческого бытия, на котором люди идентичны с точки зрения базовых человеческих ценностей. Ведь именно базовый уровень духовности определяет смысл человеческого бытия, превосходящий условные и ограниченные этнические стереотипы, религиозные догматы, политические принципы, ограничивающие кругозор традиционные формы, индивидуальные различия и т.д. Буддизм способен сыграть принципиальную роль в этом процессе развития нового востоковедения. Поэтому как никогда прежде ныне актуально адекватное понимание

сущности и потенциала буддизма. Для беспристрастного и свободного от предрассудков восприятия буддизма, в частности буддизма Махаяны, ныне широко распространенного в мире в виде его тибетской традиции, а также его внутренних ресурсов, которые могут принести великую пользу всему современному человечеству, нужно преодолеть ряд стереотипов. Прежде всего, нужно изжить широко распространенное ложное восприятие буддизма исключительно или преимущественно как религии (4). При таком восприятии социальная форма и социальные функции буддизма ограничиваются рамками института буддийской «церкви». Поэтому в современном мире, где процесс секуляризации давно стал необратимым и престиж религиозных институтов довольно невысок в глазах подавляющего большинства людей, теистические стереотипы в отношении буддизма мешают тому, чтобы люди небуддийского культурного круга, увидев в нем универсальную парадигму разумности и этику, смогли оценить уникальные методики очищения и тренировки сознания. Вообще говоря, падение в современную эпоху ценностной валентности религии, особенно в её институциональных формах, вызвало в качестве ответной реакции рост влияния различных направлений религиозного фундаментализма и стремление «возврата к первоначальной чистоте» религиозной традиции во всех мировых религиях. В определенной степени религиозный фундаментализм проявляется и в среде современных буддистов: не только среди тибетцев и монголов, но и на Западе, особенно в Англии, растет секта, которая именуется ее адептами «Новая Кадам», хотя на самом деле это вовсе не Новая Кадам (Гелуг), а организация фанатичных сторонников «чистоты» традиции Гелуг. Будучи тесно связанной с весьма опасным культом Дордже Шугдена, мирского защитника, эта секта не является одной из школ буддизма или его направлением. Это – рожденная непониманием философской теории и мировоззренческой сути буддизма попытка его извращения и низведения до уровня примитивной демонологии. И она опасна, как опасны вообще любые формы религиозного догматизма и фанатизма. Человеку, не искушенному в буддизме, не понимающему основополагающего значения философии и методов тренировки сознания в системе буддизма, а также вторичности различных культов в этой системе, трудно разобраться в этой проблеме буддистов. Но ситуация, создавшаяся вокруг культа Шугдена и движения «New Kadam», как нельзя лучше иллюстрирует наш тезис о том, что отношение к буддизму лишь как к религии

может препятствовать адекватному восприятию его сущности.

Вообще распространение в современном мире нездоровых тенденций массового сознания, опасных для всего человечества, говорит о том, что сегодня как никогда актуально утверждение **приоритета смысла по отношению к факту**. Ведь так называемые «факты» – это лишь воспринимаемая нами видимость. Это – феноменальный «срез» реальности, который нельзя отождествлять с тем, что на самом деле существует или происходит, ибо наш способ онтологического анализа вещей принципиально ограничен неосознаваемыми аксиоматическими предпосылками и мировоззренческими стереотипами, имеющими происхождение из западной цивилизации с характерными для неё дуалистическими схемами мышления. Сущность же аутентичного буддизма заключается в том, чтобы освободить ум от власти ограничивающих мышление метальных препятствий, называемых «неведением», и производных от неведения привязанностей, предрассудков, дихотомических делений, устойчивых иллюзий и ложных концептов, «открыть» ум и всё более «расширять» и «уточнить» сознание.

Буддийская философия принципиально отличается от мировоззрения, легшего в основу западной и современной мировой цивилизации, согласно которому природа человека греховна. Буддизм же утверждает: зло не присуще с самого начала природе человека, а существует и проявляется в силу причин и условий. И в силу универсального естественного закона причинности зло может быть устранено. Человек может высвободиться из-под власти разрушительных негативных эмоций и привычных поведенческих схем, и он, перестав быть источником вреда и страданий, собственных и чужих, превратится в источник счастья для других. Это – возможно. И ярчайший пример тому – личность Его Святейшества Далай-ламы XIV. Во время своих поездок по всему миру Далай-лама не преследует цель распространения буддизма, а стремится к установлению контакта на уровне сердца и человеческого взаимопонимания с людьми разного цвета кожи, этнической и национальной принадлежности, иного с ним вероисповедания, культуры, политических убеждений. И поэтому его подход к жизни вызывает неподдельный интерес у многих людей, в том числе у тех, кто придерживается небуддийских духовных ориентаций. Поэтому наряду с буддистами в любой аудитории можно наблюдать разнообразный контингент слушателей. И все эти люди извле-

кают для себя неоценимую помощь из его советов. В том случае, если люди иного культурного круга проявляют устойчивый интерес к буддийским практикам, то у них есть возможность под мудрым наставничеством Далай-ламы безопасно погрузиться в неисчерпаемый источник глубоких, по-настоящему интересных и, самое главное, полезных для себя знаний и методов тренировки сознания.

Есть два уровня духовности: один из них связан с религиозными верованиями другой – уровень базовой человеческой духовности. Осознание того, что такие качества, как доброта, сострадание, милосердие, являются базовыми для человеческой духовности, что они суть основные свойства нормальных людей вообще, открытие духовного измерения в человеке и обучение людей именно базовой духовности Далай-лама считает задачей гораздо более важной, чем собственно религиозные проповеди [Далай-лама 2004: 324]. Помогая людям в открытии духовного измерения и в узнавании своей подлинной, глубокой природы, Далай-лама опирается на опыт собственной трансформации мировоззрения и обретения истинной духовности – альтруистического состояния ума, которое он способен постоянно поддерживать, чем бы ни занимался. И это никоим образом не является попыткой тиражирования «мифа Тибет» или установления власти буддизма, как считают авторы некоторых европейских публикаций, которые изображают «тибетско-буддийскую духовность под лидерством Далай-ламы как темную силу, которая стремится к установлению мирового господства» [См.: Kollmar-Paulenz 2006b: 23].

Помощь человечеству на уровне базовой духовности Далай-лама считает ныне более важным делом, чем распространение религиозных верований. Ведь из пяти миллиардов людей на планете только один или два миллиарда – люди глубоко верующие, поэтому Далай-лама считает общей и своей личной задачей «найти способ улучшить жизнь этих людей, помочь им стать лучше и сознательнее» [Далай-лама 2004: 324]. Каким образом подходит Далай-лама к решению этой задачи? Во главу угла им положено возвращенное в ходе длительного изучения буддийской философии убеждение в том, что для того чтобы вести себя правильно, не создавая причин собственных и чужих страданий, люди должны получить соответствующее образование и обучиться методам тренировки сознания. Речь идет не об образовании в обычном смысле этого слова, а о том духовном образовании, которое дает человеку критерии различения того, чего и по-

чему следует избегать, и того, что и почему следует культивировать, а также способов методического избегания в своих действиях неправильных вещей и отбрасывания негативных привычек. Это образование, которое подробно объясняет, что «сострадание, доброта и другие положительные качества являются основными свойствами нормальных людей вообще, а не только верующих» [Там же]. Это образование, которое строится на универсальной философии добросердечия как человеческой «нормы», и это, «в отличие от большинства религиозных и философских теорий, очень практичная теория, которая лежит в основе всех религиозных учений, но не менее важна и для людей вне каких-либо религиозных традиций» [Далай-лама 2004: 325]. В действительности очень важны не внешние признаки духовной традиции, принадлежность к той или иной конфессии, школе и т. д., а наличие мировоззрения и внутренней дисциплины, которые были бы основаны на базовых духовных ценностях.

Его Святейшество Далай-лама своей жизнью являет пример воплощения этой универсальной теории о базовой духовности. Для него самого альтруизм – это естественное состояние сознания. И он щедро делится своими знаниями буддийской Дхармы и опытом медитации в той универсальной форме, в какой буддизм может быть полезен каждому человеку в его повседневной жизни. Как пишет Э. Конзе, буддизм давно привлекателен для тех, кто разочаровался в западной цивилизации и в самом себе, – «и запредельной утонченностью философской мысли, и великолепием своих произведений искусства, и властью над целыми народами, и своеобразным героизмом, чистотой нравов своих последователей». «Поначалу буддизм может кого-то притягивать своей отрешенностью, **но подлинное его значение способен оценить только тот, кто испытает его успешное воздействие в повседневной жизни**». [Конзе, 2003: 23] Вот на это качество буддизма, его особую практичность следует обратить особое внимание. И эта мощная сила буддизма может быть широко использована независимо от его религиозных функций.

В понимании сути и роли образования буддизм гораздо дальновиднее и глубже, чем западный подход к нему. Психотерапевт доктор Говард К. Катлера в ходе многократных бесед с Его Святейшеством Далай-ламой задавал точно продуманные вопросы с целью извлечения из ответов Далай-ламы максимальной пользы для небуддийской аудитории. Он написал на основе этих бесед книгу, в которой излагаются советы

Далай-ламы, могущие стать руководством для жизни каждого человека [Далай-лама 2004], и дается собственный комментарий доктора Катлера к этим советам. По его словам, в западном обществе «хотя признается важность образования как залога хорошей работы и материального благополучия, его редко рассматривают в качестве одного из факторов достижения счастья» [Далай-лама 2004: 245]. Буддизм в большей степени, нежели на вере, основан на системе знаний о том, как укрепить ментальную силу путем методического устранения из понимания нами самих себя и внешнего мира ошибочных представлений. Ведь именно цепляние за них служит источником наших жизненных проблем и фактором усугубления страданий. Этим своим пониманием веры как особого духовного состояния, фундированного глубоким познанием природы реальности, а также предметностью веры буддизм фундаментальным образом отличается от других религий, где вера сама по себе, вера в Бога-Творца, независимая от знания, имеет основополагающее значение для духовной жизни. Поэтому в сравнении с другими религиями буддизм по сути атеистичен и в гораздо большей степени рационалистичен, хотя это – относительный атеизм и особенный рационализм. В определенном смысле буддизм является скорее альтернативной наукой о реальности и сознании, нежели религией. Западные специалисты усматривают в нем сходство с психотерапией. Беседы Говарда К. Катлера с Далай-ламой как раз помогают понять, где имеются точки соприкосновения буддизма с западной психотерапией, а где буддизм гораздо глубже и радикальнее, чем психотерапия Запада, подходит к решению проблемы страдания вообще и к излечению конкретных форм страданий, испытываемых людьми в их повседневной жизни.

Буддийский тип мировоззрения отличается от западного мировоззрения отношением к страданию, обусловленным степенью понимания его природы и значения: буддийская философия страдания – принципиально более масштабная и глубокая, чем любые западные и восточные (небуддийские) концепции страдания. Но главное отличие буддизма от них заключается в том, что буддийские размышления о страдании, его природе, видах, формах, уровнях и источнике приводят к осознанию того, что есть альтернатива страданию: существует возможность ослабления страданий и радикального освобождения от них и переход к качественно другому способу бытия. Это то, что называется нирваной, но часто трактуется на Западе совершенно превратно – как «угасание» бытия и его

уничтожение. Открытия современных исследований в области физиологии боли, проводимые в развитие экспериментов Павлова, подтверждают то, что давно знают буддисты: **боль превращается в страдание в нашем сознании.** Оказывается, наше восприятие боли, включая неприятные эмоции, скорее, приобретаются в процессе воспитания, чем заложены инстинктивно. Кроме того, есть исследования, подтверждающие, что различные этнические группы значительно различаются в способности воспринимать и переносить боль. «Таким образом, утверждение, что наше отношение к боли оказывает влияние на степень связанных с ней страданий, является не только философской концепцией, но и научным фактом», – говорит Говард К. Катлер [Далай-лама 2004: 230]. Отношение западного человека к боли увеличивает степень интенсивности переживаемых из-за боли страданий, тогда как буддийские практики способны не испытывать ментальных страданий, оставаясь в безмятежном состоянии сознания, даже заболевая тяжелой болезнью или когда с ними происходят несчастные случаи. В одних и тех же ситуациях западный человек страдает гораздо сильнее, чем буддийский практик, потому что у него повышенное, в сравнении с буддийским практиком, внимание к собственной персоне и всему, что с ней происходит. То есть его мировосприятие ограничено «эго». К тому же в трудные моменты как бы естественным образом у западных людей психологическое поле зрения ещё более сужается, так что все происходящие события интерпретируются только в свете их влияния на собственную персону и собственную жизнь. Происходит то, что в психотерапии называется персонализацией страдания. Персонализация страдания, положенная в основание мировоззрения, превращает жизнь в сплошную цепь страданий, обид, несчастий.

Буддийский подход к страданию исходит из признания его естественности для того способа циклического бытия, который именуется сансарой, а также связан с пониманием **смысла и пользы страдания.** Если западный человек чувствует себя в своем страдании несчастным и отгороженным от всех, заключенным в свою собственную кожу, в свой собственный мозг, то буддист, наоборот, благодаря страданию ощущает свою связь со всеми людьми и чувствующими существами. Для буддийского мировоззрения характерно ощущение единства со всеми живыми существами». Махаянский практик, бодхисаттва, не локализует свое «я» в пространстве своего тела, а распространяет свою лич-

ность на тела всех живых существ: ему больно, когда причиняют боль другим. И это – тоже не просто философия, а факт мировосприятия. Принципиальная возможность такого способа идентификации собственной личности, свободной от эгоцентризма, подтверждается научными данными. Говард К. Катлер в своей книге приводит поразительные данные современных западных исследований: «Доказано, что новорожденные не выделяют себя из окружающего мира. Они не идентифицируют собственную личность в прямом смысле этого слова. Их личность включает в себя мать, других людей и предметы из их окружения. Они не знают, где заканчивается «я» и начинаются другие. У них нет того, что называется ощущением постоянства объектов...» [Далай-лама, 2004: 122]. Это говорит о том, что эгоцентрический способ самоидентификации личности, когда собственное «я», связываемое исключительно со своим телом и умом, мыслится и воспринимается как нечто отдельное от «других», является не чем-то естественным, а дурной привычкой, приобретаемой в ходе социализации по западному способу воспитания, превратившемуся в некий универсальный стандарт социализации человеческой личности. Но привычные схемы восприятия и поведения могут быть перестроены. Даже с точки зрения современной науки существует основа принципиальной возможности психической трансформации посредством тренировки сознания: это пластичность мозга и наличие у него способности к созданию новых комбинаций нервных клеток и нейротрансмиттеров. Буддийские методы медитации это и есть по своему механизму способы перестройки привычных схем мышления и поведения человека, «сдвига» фокуса сознания с ограниченного индивидуального «я» на взаимозависимое единство всех чувствующих существ. Настоящий буддийский практик Махаяны воспринимает их как своих собственных матерей. Это возможно психологически и обосновано онтологически буддийской теорией реинкарнации, которая, в свою очередь, имеет прочное научно-философское обоснование с позиций принципа причинности, который в буддийской науке понимается гораздо более масштабно и глубоко, нежели в современной науке.

Буддийская стратегия достижения просветленного состояния сознания, которое является залогом нового миролюбивого, сострадательного и мудрого отношения к миру, опирается на три базовых вида тренинга сознания. Это упражнения в нравственности, то есть внутренней дисциплине, в развитии способности к сосредото-

точному созерцанию и особой запредельной мудрости (*Праджняпарамита*). Практика нравственности в буддийском смысле – это не просто следование определенным нормативно-ценностным стандартам, одобряемым обществом (5), а избегание неконтролируемых состояний ума и обучение внутренней дисциплине. Вместе с пониманием глубинной философии страдания обретение внутренней дисциплины, способности сознания к абсолютному сосредоточению и достижение с её помощью «запредельной» мудрости – это пути прекращения страдания. Буддизм – это мировоззрение, согласно которому страдание можно вообще устранить из реальности, то есть достигнуть реализации Истины прекращения страдания, нирваны. Истина пути и Истина прекращения страдания – это и есть настоящее Прибежище, с точки зрения буддизма. Иначе говоря, это настоящая защита от всякого зла и способ достижения всякого блага. Основа **защитных практик** в буддизме – это не причинение вреда другим, жизнь, основанная на этике ненасилия. Онтологическое обоснование – закон кармы, который имеет характер универсального естественного закона нашего способа бытия. **Активные практики** в буддизме основаны на философии великого сострадания, радикально превосходящего по масштабу и своей сущности обычное сострадание, ограниченное человеческими желаниями и привязанностями. Говорится, что из великого сострадания рождаются Будды; существа, познавшие глубинную природу всего происходящего, Бодхисаттвы, движимые спонтанным чувством великого сострадания, ведут к Прибежищу и Просветлению всех, кто наделен чувствами. Великое сострадание означает переоценку всех ценностей. Вместо сознания, фокусированного на собственной личности, возникает альтруистическая установка. Его Святейшество Далай-лама говорит: «Помогайте даже муравью, попавшему в лужу» [Далай-лама, 2006: 106].

Подобное отношение к миру – это не «миф Тибет», а реальные устои буддийской цивилизации. Его базовые черты, обуславливающие способность буддийских практиков жить без разрушительных чувств, столь характерных для западного, а теперь и вообще для современного человека, могут показаться специфическими этнокультурными элементами мировоззрения индийцев или тибетцев, монголов или бурят. Но успешное взаимодействие буддизма с современной наукой убеждает нас в том, что, на самом деле, буддизм помогает нам обрести универсальные устои разумной человеческой цивилизации. Пришло время переоценки ценностей и

пересмотра привычных мировоззренческих и поведенческих схем для всего человечества. Адекватное восприятие богатейших духовных ресурсов, которыми располагает буддизм, является одним из шансов для спасения нынешней человеческой расы в её человеческой идентичности и среды её обитания, планеты Земля.

Примечания

1. Цитата из доклада на пленарном заседании VI съезда востоковедов России (17 – 21 сентября 2008 г., г. Улан-Удэ), сделанном деканом восточного факультета Санкт-Петербургского госуниверситета проф. Е.П. Зеленым.

2. В данном контексте западная точка зрения названа «внешней», а восточная точка зрения – «внутренней» не в том смысле, что Запад ориентируется в познании больше на внешний мир, тогда как Восток – на мир внутренний. Здесь имеется в виду, что при изучении восточных цивилизаций их самоописания и самообъяснение представителями самих этих цивилизаций являются внутренней для данной цивилизации точкой зрения, тогда как их описание и объяснение представителями иных цивилизаций являются внешней точкой зрения. Например, буддизм может быть объяснен изнутри – самими буддистами и извне – носителями небуддийского мировоззрения. Для достоверного научного познания буддизма внешний, так называемый объективный, подход к его пониманию в принципе недостаточен: требуется его совмещение с подходом внутренним, пониманием буддизма самими его адептами.

3. Даже исторические искажения, которые можно заметить, например, в китайских исторических источниках, являются не просто фальсификацией фактов, а именно определенным способом их интерпретации. Иначе говоря, факт «нагружен» теорией.

4. В большей степени это относится к буддизму Махаяны, в то время как в западном восприятии традиций хинаянских школ индивидуального освобождения делается больший упор на философское и психологическое содержание классических текстов раннего буддизма, нежели на их религиозно-догматическую составляющую.

5. В некоторых случаях, когда речь идет о тантрической практике высокого уровня, практике «безумной мудрости», которой занимаются йогины, целенаправленно разрушающие в своем сознании остатки ложных стереотипов, их поведение как раз противоречит общепринятым нормам и представлениям.

Литература

1. Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: руководство для жизни / пер. с англ. М. Чеботарева. – Киев; М.; СПб.: София, 2004. – 325 с.

2. Его Святейшество Далай-лама. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла / пер. с англ. А. Капаназе. – М.: София, 2006. – 208 с.

3. Конзе, Эдвард. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева; под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 288.

4. Kollmar-Paulenz. 'Der Schmuck der Befreiung': Die Geschichte der Źi byed- und gCod-Schule des tibetischen Buddhismus / Karénina Kollmar-Paulenz. – Wiesbaden: Harrassowitz, 1993. – S. 326.

5. Kollmar-Paulenz. Kleine Geschichte Tibets / Karénina Kollmar-Paulenz. – München: Verlag C. H. Beck oHG. – S. 216.

6. Jamyang Norbu. Hinter dem verlorenen Horizont: Zur Notwendigkeit der Demystifizierung Tibets // T. Dodin und H. Räther (Hg.). Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. – Köln, 1997.

7. Thurman, R. Weisheit und Mitgefühl: Das Herz der tibetischen Kultur // M.M. Rhie und R. A. F. Thurman (Hg.), Weisheit und Liebe. Tausend Jahre Kunst des tibetischen Buddhismus. – Köln, 1996.

Урбанаева Ирина Сафроновна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН. 670042, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: greentarabaikal@yandex.ru

Urbanava Irina Safronovna, Dr (Sc.), the main research fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 670042, Ulan-Ude, Sakhyanova str., 6, e-mail: greentarabaikal@yandex.ru

УДК 37.035.6

© Н.Н. Балданова

КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ ВОСТОЧНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ И ИХ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА УЧАЩИХСЯ

В статье рассматриваются основные характерные черты восточного типа цивилизации и культуры. Особое внимание уделено образовательному проекту, основанному на культурно-историческом наследии ценностей восточных цивилизаций.

Ключевые слова: восточные цивилизации, образовательный проект, творческий потенциал.

N.N. Baldanova

CULTURAL VALUES OF THE ORIENTAL CIVILIZATIONS AND THEIR ROLE IN THE DEVELOPMENT OF THE CREATIVE POTENTIAL OF PUPILS

The article considers the main features of the Eastern type of civilization and culture. The particular attention is paid to the educational project based on cultural and historic heritage of the values of the oriental civilization.

Keywords: oriental civilizations, educational project, creative potential.

Современная Россия, геополитически расположенная между двумя мощными центрами цивилизационного влияния – Востоком и Западом, включает в свой состав народы, развивающиеся как по западному, так и восточному варианту. Л.И. Семенникова вслед за В. Ключевским, Н. Бердяевым, Г. Федотовым подчеркивает, что в российском обществе неизбежно сказывается как западное, так и восточное влияние (5, с. 14).

Цель нашего исследования: на примере МОУ «Ага-Хангильская средняя общеобразовательная школа» им. Б.Б. Барадина раскрыть систему работы по реализации образовательного проекта «Духовный потенциал восточных цивилизаций как фактор саморазвития и самореализации личности».

Мы выделили основные характерные черты восточного типа цивилизации и культуры, которые легли в основу концепции нашего проекта:

1. Если для западной культуры характерен ускоренный прогресс техники и технологии, быстрое изменение предметного мира, то восточная культура более ориентирована на самого человека, его духовное совершенствование.

2. Если западная стратегия развития – изменение среды обитания, то восточная стратегия – изменение самого человека.

3. В отличие от западной культуры, для которой характерны волнообразность, рывки, неравномерность, восточные цивилизации до XIX в. оставались замкнутыми, локальными, традиционными, изменялись медленно, эволюционно. Сегодня восточные культуры модернизируются под влиянием западного опыта. Восток новое не

отвергает и не разрушает старое, традиционное, а органично вписывается в него.

4. В рамках западной традиции сформировалось утилитарное, прагматическое, потребительское отношение к природе. «Природа – мастерская, и человек в ней работник». На Востоке отношение к природе было и остается более созерцательным, трепетным и, как показала историческая практика, – более мудрым. Считалось, что человек должен максимально скоординировать свое поведение с законами природы, космоса. Он не должен вмешиваться в природные процессы, а должен адаптироваться к ним, прислушиваться, угадывать ритмы природы, жить в гармонии с ней.

5. Западная и восточная культура отличаются отношением к возможностям разума. В западной культуре ведущей, преобладающей была рационалистическая тенденция, отдававшая приоритет разуму, рациональному началу, абстрактному, логическому мышлению. Восток же более тяготеет к образному, ассоциативному мышлению, интуитивному познанию. И этим объясняется традиционное для Востока внимание к медитации, самоанализу, самовнушению, саморазвитию. Главными факторами художественного творчества считались воображение, интуиция, озарение, просветление.

6. В отличие от Запада на Востоке всегда подчеркивалась важность интересов не отдельной личности, а семьи, общины, касты, клана, государства, воспитывалось преклонение перед властью. Для восточных обществ характерны значительная роль государства и коллективистские традиции.

7. Неодинаковым было соотношение разных видов культуры на Западе и Востоке. Важная черта восточной культуры – это тесное переплетение философских, научных и религиозных идей. На Востоке наука рассматривалась, прежде всего, как средство совершенствования человека. На Западе разные виды культуры (наука, религия, философия) существовали самостоятельно, раздельно и более конфликтно, чем на Востоке. Здесь сформировалась сильная материалистическая, рационалистическая традиция (2, с. 51).

Сегодня утверждается новый взгляд на культуру, который исходит из признания множественности культур, их качественного своеобразия и равноправия, а это исключает какой-либо культуроцентризм (европоцентризм или востокоцентризм). Многие представители западной культуры приходят к осознанию того, что в моральном, духовном отношении восточная культура не уступает западной (3, с. 5).

Основные идеи эксперимента заключаются в том, что традиционная отечественная школа преимущественно основана на философско-педагогических концепциях Запада, направленных на формирование рационального способа познания мира. Реалии современного индустриального общества приводят к осознанию односторонности, узости рационального мировоззрения, основанного на естественно-научном знании. Достижения в области техники и технологии разрушили гармонию взаимоотношений человека и природы. Вместе с тем новейшие научные открытия ставят под сомнение возможность логического, рационального познания мира, способность человеческого разума. Поэтому образование, ориентированное на западную педагогическую традицию, во многом обедняет духовное становление личности. В то же время восточная образовательная традиция предполагает духовное самосовершенствование личности, основанное на интуитивно-чувственном способе познания себя и окружающего мира. Это подразумевает непрерывное развитие личности как восхождение к своему духовному началу и человеческой сущности. На наш взгляд, гармоничное сочетание западных и восточных педагогических традиций позволит обогатить образовательное пространство школы и найти оптимальные пути для самореализации личности, развития его творческого потенциала, условием развития которого является деятельность человека, главным образом, учебная и профессиональная. Именно в деятельности происходит формирование мотивационной сферы, коммуникативных компетенций, происходит самореализация личности. Самореализация является одной из фундаментальных потребностей личности, однако пути и формы самореализации индивидуальны и своеобразны.

Выдающийся отечественный психолог Г.А. Рубинштейн (4, с. 284) сформулировал основное правило развития способностей – по «спирали»: от задатков к способностям – в этом состоит путь развития личности. Творческие задатки присущи каждому человеку, но лишь реализация творческого потенциала делает человека творческой личностью. Задача школы: создать условия для развития способностей каждого ученика.

В течение 2004-2010 гг. педагогический коллектив МОУ «Ага-Хангильская средняя общеобразовательная школа» им. Б.Б. Барадина (Забайкальский край) проделал большую работу над реализацией проекта «Духовный потенциал восточных цивилизаций как фактор саморазвития и самореализации личности» (1, с. 5–24).

На современном этапе возрастает интерес к проблемам развития национального (этнического) образования как неотъемлемой составляющей единой системы российского образовательного пространства. Это связано, прежде всего, с актуализацией национального самосознания и поиском культурной идентичности на фоне ослабленности родных языков и традиционных культур, являющихся результатом форсированного индустриального развития общества в XX в.

Учитывая географическое положение Агинского Бурятского округа, тесные исторические, экономические и культурные связи жителей округа с народами Восточной Азии, традиции данного образовательного учреждения, не вызывает сомнений актуальность и перспективность данной работы.

Центральное место в образовательной парадигме школы отведено формированию мировоззренческой позиции учащихся на основе восточной ментальности, характеризующейся восприятием себя как части окружающего мира. Для этого за счет часов регионального (национально-регионального) и школьного компонентов учебного плана школы вводится этнокомпонент образования, опирающийся не только на традиции и культуру бурятского народа, но и других народов Восточной Азии. Этнокомпонент реализуется на всех ступенях обучения, вводится не только через гуманитарные предметы, но и через естественно-научные. В данный процесс вовлечен весь социум, окружающий ребенка, через систему дополнительного образования, воспитательную систему, тесные контакты с семьей. Еще одно большое достоинство данного проекта состоит в развитии творческого потенциала учащихся через основные направле-

ния воспитательной системы: туристско-краеведческое и востоковедческое. Многообразие видов внеклассной работы в школе привело к необходимости объединения кружков и секций в воспитательные центры. В школе созданы воспитательные центры: «Хумуужэл», «Булагай эхин», «Сансара», «Гэсэр», «Эрдэм», «Мунхэ зула», «Алтан одон», «Сагай амисхал», «Эдиршуул», «Бригантина». Их основная цель: использовать духовный потенциал восточных цивилизаций для саморазвития и самореализации личности; удовлетворять разнообразные интересы детей в учебной и внеучебной деятельности; развивать творческие способности учащихся.

Таким образом, использование культурных ценностей восточных цивилизаций в образовательном проекте сыграло большую роль в развитии творческого потенциала учащихся. Школьники заняты практической деятельностью, что позволило им достичь высоких результатов, подтвержденных большим количеством дипломов, грамот, благодарностей, положительных отзывов представителей общественности региона и края.

Литература

1. Духовный потенциал восточных цивилизаций в нравственном воспитании учащихся. – Чита: Изд-во ЗабГГПУ, 2010. – 240 с.
2. Моисеева Л.А. История цивилизаций. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – С. 51-92.
3. Подберезкин А., Карпенко М. Духовное наследие России и образование: содержание, проблемы и перспективы // Обозреватель. – 2012. – №5 (112).
4. Рубинштейн С.Л. Избранные философско-психологические труды. – М., 1997. – С. 284.
5. Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. – М., 1996. – 528 с.

Балданова Надежда Николаевна – соискатель кафедры педагогики Бурятского государственного университета, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а, e-mail: nadezhdabaldanova @rambler ru.

Baldanova Nadezhda Nikolaevna – competitor scientific degree, department of education, Buryat State University, Smolin str., 24a, e-mail: nadezhdabaldanova @rambler ru.

УДК 008.001.14,0

© Б.Н. Цыдендамбаева

КОСМОГОНИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЧИСЕЛ ОДИН И ДВА В КУЛЬТУРЕ МОНГОЛАЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

В статье сделана попытка интерпретации числовых понятий один и два в связи с космогоническими представлениями монголоязычных народов, в частности бурят-монголов.

Ключевые слова: монголы, эпическое наследие, число один, число два, числовая символика, космогония, архайка.

B.N. Tsydendambayeva

COSMOGONY INTERPRETATION OF THE NUMBERS ONE AND TWO IN THE CULTURE OF MONGOLS

The paper deals with the interpretation of numerical concepts one and two into the cosmogony views of Mongolian mans, in particular the Buryat-Mongols.

Keywords: *the Mongols, the epic heritage, number one, number two, the numerical symbolism, cosmogony, archaic.*

Космогонические представления древних народов были тесно связаны с числовой символикой. Этому служат многочисленные примеры из корпуса древнеиндийской эпикки. Наиболее архаичный пласт данного эпического наследия – Ригведа, где излагаются основные космогонические представления древних индусов, буквально нашпигован числовыми символами. В жреческой культуре Древней Индии наиболее популярным занятием являлись споры относительно числового параметра того или иного космогонического (теогонического) примера из ведического сборника [3, с. 18]. Архаичная космогония и цифровое мышление тесно переплетаются в традиционной культуре. Это можно показать на

104 Хүнхэншье түрэбэлби,
Хүнэй хүбүүн түрэбэлби,
Эрэхэншье түрэбэлби,
Эсэгэ Малаан заяабал! [4, с. 60]

основе не только древнеиндийской культуры, но и монгольской.

Традиционная космогония монголоязычных народов представляет интереснейший пласт для культурологических исследований. Анализ числовой символики в эпическом наследии бурят-монголов, дает возможность по-новому оценить архаичную монгольскую космогоню. Обратимся в нашем исследовании к образу Аламжи Мэргэна. Рождение главного героя Аламжи Мэргэна в одноименном улигере предопределено верховным божеством шаманского пантеона – Эсэгэ Маланом. Аламжи Мэргэн рождается по его велению:

104 Человеком родился я
Сыном людей родился я,
Мужчиной родился я,
Посланный Эсэгэ Маланом!

(Пер. наш. – Б.Ц.)

Место рождения улигерного героя Аламжи Мэргэна – необъятное пространство, и оно локализовано между морем и землей:

55 Газаада ехэ далайяа
Гарим¹ дээрэн түрэбэ даа,
Газар ехэ дайдая²
Гүрэм дээрэн түрэбэ даа,
Түрэн гаран яргаба [4, с. 58].

На берегу
Огромного внешнего моря родился,
На краю
Великой земли-матери он родился,
Родился и зажил счастливо

[Пер. М.И. Тулохонова].

Однако, по древним представлениям, небесный герой всегда рождается между небом и землей. Проанализируем приведенные эпические строки. Как видим, Аламжи Мэргэн родился на краю внешнего моря, а также он оказывается и на краю великой земли. Выражение *газаада ехэ далай*, переведенное М.И. Тулохоновым как *огромное внешнее море*, говорит о том, что *море* является *внешним*. Но может ли *море* в значении водной стихии быть **внешним** по отношению к *земле*, на которой родился Аламжи Мэргэн, если он, появившись, оказывается одновременно и на краю моря, тем самым занимая среднее между ними положение? С одной стороны, допустим, что, по суждениям древнего человека, море могло представляться безграничным, бесконечным.

Но с другой стороны, в реалии такого не может быть. Следует ли воспринимать выражение «газаада ехэ далай» как «внешнее великое море» в прямом смысле, когда в улигерах, основанных на мифологии, и под влиянием шаманизма всё оказывается весьма символичным?

Поэтому попытаемся определить выражение с символической стороны. В анализируемом выражении слово *внешнее* (*газаада*) не является определением к слову *далай* в его обычном значении *море*. Слово *далай*, в сочетании с предыдущим словом *газаада* ‘внешний’, подчеркивает его необъятность, величественность, грандиозность (ср. *Далай лама*, который означает эти качества).

В этом случае выражение *газаада ехэ далай* могло означать «внешнее необъятное пространство», подразумевающее неограниченность окружающего воздушного пространства, синее в своих безграничных далах. Древний человек, глядя на это бездонное небо или «вечное синее небо» ('küke möngke tengri'), употребляемое монголоязычными народами выражение – синоним необъятности, мог использовать данное выражение для обозначения именно этого Необъятного, и его можно переводить как *Газаада ехэ далай* – безграничное пространство, в котором находится все мироздание. Возможно, предками бурят так определялось внешнее окружение по отношению к земной пространственной оболочке. Недаром Небо являлось местом обитания всех божеств, откуда и спустился герой улигера. Внешнее окружение вместе с Землей и всеми остальными космическими телами представляет собой Всеохватывающее единство – вселенную, то есть единицу: «...единица символизирует всеохватывающего Бога, – пишет Штельцнер. – ...Единство обозначает неделимость, неразличимость, абсолют, стоящее над всем и все охватывающее» [6, с. 35].

У бурят, как и других народов, издавна существовало понятие о единстве всей Вселенной. Поэтому Вселенная должна определяться числом один, то есть единицей. В пользу символичности рассматриваемого выражения можно привести пример абсолютной символичности чисел

55 Газаада ехэ далайя
Гарим дээрэн түрэмбэ даа,
Газар ехэ дайдая
Гүрүм³ дээрэн түрэмбэ даа,
Түрүн гаран яргаба [4, с. 56].

Таким образом, можно сказать, что, по улигерной интерпретации, герой родился в пространстве между небом и землей. О рождении героя именно в этом пространстве свидетельствуют также строки о его дворце.

Доодо ехэ ханаарин
Долоо мянган шагаабар
150 Долоон үнсэг дайдые
Дэлилгэтэй зэргэлбэ;
Дээдэ ехэ ханаарин
Дэмэй олон шагаабар
Ухарягаарин зэргэлбэ [4, с. 62].

Это же описание в улигере «Абай Гэсэр хубун» дается полнее:

Доодо ханай бэээр
Шагаабари гаргуулба,
Долоо мянган шагаабар
1670 Долоон үнсэг дайдые

один и два, применяемых в повседневной традиционной жизни бурят. Это связано с сакральными волосами детей. Общеизвестно, что волосы, даже шерсть животных имеют сакральные значения. Отсюда наблюдается строгое соблюдение стрижки волос у монголоязычных народов. Как утверждает Г.Р. Галданова, при стрижке волос по достижении определенного возраста у мальчиков оставляли пучок «материнских волос» (утробных) на темени, а у девочек – два «рожка», и, оставляли эти волосы до 7–8 лет [5, с. 52]. Что наглядно показывает символические значения чисел один и два, восходящих к обозначению мужского и женского начал, в свою очередь, соотносящихся с высоким Небом и широкой Землей (Этуген эхэ). По утверждению А.Л. Ангархаева, «монголы не представляли Землю одной, она имела значение, когда над ней – Небо. Мужское и женское начала дают жизнь» [2, с. 66], «... монголы под числом 2 закодировали понятие, что оно – продолжение единицы, единица ничто, если за ней не следует число 2».

Таким образом, по представлениям бурят, выражение *газаада ехэ далай* означало **просторы Вселенной**, за исключением Земли. Ближнее пространство обозначалось словом *дайда*.

Принимая во внимание вышеизложенное, приводим ниже свой вариант перевода улигерных строк 55-58:

Окружающей Вселенной своей
На краю родился,
Земли великого пространства своего
На границе родился,
Родившись, зажил счастливо

(Пер. наш. – Б.Ц.).

По низу огромных стен
Семь тысяч окон
150 На семь слоев земли [смотрящими]
Распахнулись рядком;
По верху огромных стен
Несчетное множество окон
Встали рядком.

[Пер. наш. – Б.Ц.]

На нижней части
Прорубили окна,
Семь тысяч окон
1670 На семигранный мир

Шагаалгажа гаргажа
Абалсана бэлэйл даа.
Дээдэ ханай бэээрэн
Шагаабари гаргаба —
Дэмээ олон шагаабар
1675 Гаргажа абаба.
Юһэн гүрэм тэнгэри
Шагаалгажа гаргаба [1, с. 44]

Сотрящими
Прорубили.
На верхней части
Прорубили окна
Очень много окон
1675 Они прорубили.
На **девять** гурум-тенгриев
Сотрящими прорубили

[Пер. наш. – Б.Ц.]

Исходя из того, что есть несколько понятий, обозначающих вселенские просторы: 1. Просторы Вселенной – *Газаада ехэ далай*; 2. Вечное синее небо – *Хүхэ мүнхэ тэнгэри* (по шаманской интерпретации, персонифицировано как Эсэгэ Малан баабай), можно заключить, что в древних воззрениях бурят, как и других народов, с давних времен существует определенное понятие о Вселенной, представляющей собой сложную систему. Определение небесных свойств разными числами: *семьдесят семь*, *девяносто семь*, *пятьдесят пять*, *сорок четыре* и т.д. означает признание землянами ее сложной структуры.

Немало у бурят понятий о других пространственных измерениях мифологического характера. Это выражается в распространенном среди бурят и других монголоязычных народов шаманского понятия «онгоо орохо» – перевоплощение шамана в разные состояния, предполагающие контакт с потусторонним миром.

Говоря о **Земле**, представляющей **двойку** в древних представлениях людей, приведем интерпретации разных исследователей о значении этого числа. «Двойка – это противоположность единицы, – пишет Штельцнер. – Насколько единица представляет собой неделимость, настолько двойка представляет собой раздвоенность, полярность, двойственность, неединство и тем самым множественность. Мы считаем, что двойка является основой нашей способности к познанию» [6, с. 37].

Факт постоянной полярной обусловленности мировых процессов отмечается всеми. Одну сторону принято называть положительной, другую – отрицательной. Так, Штельцнер пишет: «В этом нет ничего необычного, так как дьявольской в этом смысле является смена дня и ночи, верха и низа, сна и бодрствования. Этому ритму следует и наше дыхание. Никому бы не пришлось в голову один из полюсов дыхания, вдох или выдох, считать плохим, негодным. Это закон мира. Полярность – его повелитель. Поэтому дьявол представлен полярно; противником Бога, раздвоенным во всех своих частях» [6, с. 38].

Такое противостояние полярных полюсов проявляется и в образцах устной поэзии, в том числе и в улигерах. Возможно, сказители преднамеренно вводят в начале повествования числовое понятие *два* в определении первых противников героя: двух дядей, двух парней, которые хотят уничтожить родившегося героя в младенческом возрасте. Небесному посланцу противостоит всё земное: стихийные силы, мангадхаи, которые образовались от сброшенного на землю Атай Улана. В архаических сюжетах улигеров пару обычно составляет главный герой и его противник – обычно мангадхаи, змеи, Земной Силач (Газари Бухэ), которые никогда не собираются вместе, чтобы простоять ему.

Итак, Земля противопоставляется огромному пространству всей Вселенной, что указывает на абстрактное мышление древних людей, осознание ими еще более грандиозного пространства Вселенной. Вселенная, представляющая собой весь мир, названа Единицей, единством, целостностью. Земля как находящаяся внутри этой Вселенной является вторичной, то есть обозначается двойкой. На основании религиозного мышления и возникает герой, который рождается на стыке этих пространств. Место его рождения, его дворец, согласно древнему представлению, располагается между Небом и Землей.

Числовые понятия *один*, *два* в улигерах употребляются в своем количественном значении, а в космогоническом представлении эти числа подразумевались в понятиях Вселенной, Земли.

В результате исследования можно увидеть, что космогонические представления монголов тесно переплетались с числовым мышлением – наиболее архаическим пластом традиционной бурят-монгольской культуры.

¹Гарим – возможно, ошибочно напечатанное гарам – 1) залив; 2) пролив; 3) брод [Черемисов К.М. БРС, 1973].

²Дайда – 1) земля; *дайда дэлхэй парн*. земля, мир, свет; 2) местность, место; пространство.

³Гүрүм – в кн. «Путевые дневники», изданной по материалам Ц. Жамцарано, дается сноска 276 «Гүрүм (тиб. Sku-rim, букв. «почтение, уважение») – общее

название тантрийских обрядов, совершаемых по различным причинам» [Жамцарано, 2001, с.369].

Литература

1. Абай Гэсэр хубун / сост. М.П. Хомонов. – Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1961. – 230 с.

2. Ангархаев А.Л. Происхождение монгольских народов в свете мифо-поэтических традиций Центральной Азии. – Улан-Удэ: Буряад Үнэн, 2005. – 260 с.

3. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998. – 183 с.

4. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» / сост. М.И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с.

5. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – 120 с.

6. Штельцнер М. Символика чисел / авторизованный пер. с нем. и предисл. к русск. изд. Г.М. Шапошниковой. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. – 200 с.

Цыдендамбаева Баради Нанзатовна, старший лаборант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН 670042, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: baradi@mail.ru

Tsydendambayeva Baradi Nanzatovna, senior laboratory assistant of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, 670047, Ulan-Ude, Sakhyanovoy str., 6, e-mail: baradi@mail.ru

МЕСТО ПОЭТИЧЕСКОГО ОБРАЗА СЛИВЫ В СЕЗОННОЙ ЛИРИКЕ «МАНЬЁСЮ»

В статье на материале литературного памятника «Маньёсю» рассказывается о важной роли понятия «сезонность» в японской поэтической традиции. На примере многофункционального образа сливы показывается, как сезонные символы, заимствованные из мира природы, вовлечены в процесс создания «сезонной образности» этого поэтического собрания.

Ключевые слова: поэзия; сезонная лирика; антология «Маньёсю»; «сезонные слова»; образ сливы; символ весны; природа.

E.O. Avdeyeva

THE PLACE OF POETICAL IMAGE OF THE PLUM IN SEASONAL LYRIC OF THE «MANYOSHU»

The article, based on literary monument the «Manyoshu» discusses the importance of the concept «seasonality» in Japanese poetic tradition. On the example of many-sized and complex image of the plum, borrowed from the nature, is showed the way of involving seasonal symbols in the process of creating a «seasonal imagery» of this poetical compilation.

Keywords: poetry; seasonal lyrics; the anthology of the «Manyoshu»; «seasonal words»; the image of the plum; a symbol of spring; nature.

В японской поэтической традиции особое место издавна занимали цветы, растения и другие образы природы. Именно образы и сезонные символы, заимствованные из мира природы, придают японской литературе и поэзии уникальный неповторимый характер. Каждому сезону соответствует ряд образов цветов и растений, животных и птиц, которые являются своеобразными сезонными словами («киго»), точно передающими колорит определенного времени года.

В древней поэзии такие сезонные слова указывали на тему, к которой относится песня, и создавали необходимый художественный контекст. Например, слива является одним из самых ярких и традиционных слов-сигналов для изображения весны. Поэтому если в песне рисуется картина цветущей сливы или речь идет о соловье, поющем на ее ветвях, запорошенных снегом, значит песня относится к циклу весенних песен. При этом сезонные слова «маркируют» не только времена года, но и определенные периоды каждого сезона [2; 3]. Ожидание цветов сливы – конец зимы. Удивление и сожаление об отсутствии цветов сливы – признаки запоздалой весны.

Первым литературным памятником, в котором запечатлена как тема природы в контексте образа сливы, так и любовная поэзия в контек-

сте образа цветущей сливы, является антология VIII в. «Маньёсю». «Собрание мириад листьев» – уникальная сокровищница японской литературы. Это первый письменный памятник японской песни *вака*. В антологии собран поэтический опыт предшествующих поколений, а также произведения народной поэзии. Трудно оценить то влияние, которое оказало «Маньёсю» на дальнейшее развитие не только всех жанров японской лирической поэзии, но и всей последующей литературы, включая повествовательные жанры и драматургию. Символика и богатство метафор, язык иносказаний, сравнения и образы, перешедшие в поэзию, стали каноническими в классической литературе.

Так, цветы сливы в календарно-обрядовой поэзии «Маньёсю», а в особенности распустившиеся цветы – это, прежде всего, символ долгожданной весны, важного периода в жизни земледельцев. Неслучайно в народных песнях слива приобрела именно такой символ. Ведь слива, зацветая раньше других деревьев, давала своеобразный сигнал древним земледельцам о наступлении нового сельскохозяйственного года и соответствующих работ в поле, а по цветению или опаданию цветов судили о будущем урожае [4, с. 37].

В стихотворении (№ 1862), сложенном неизвестным автором и помещенном в раздел «Поют о цветах», находим: 雪見ればいまだ冬なりしかすがに春霞立ち梅は散りつつ. В переводе А.Е. Глускиной: «Когда, взглянув, еще увидишь снег, // То кажется, зима стоит поныне, // А вместе с тем // Туманы вешние встают // И лепестки роняет наземь слива» [6]. В песнях такой тематики нет специальных сюжетов, описывающих обряд или носящих явно хозяйственный характер. На первый взгляд, песни носят несколько отвлеченный характер, если не учитывать, что за каждой деталью описываемой картины скрывается намек на сроки полевых работ, на ожидаемый урожай.

Если для земледельцев в центре внимания были приметы каждого сезона, то для поэтов того времени цветение сливы, пение соловья на ее ветвях давали повод для любования и восхищения природой: 霜雪もいまだ過ぎねば思はぬに春日の里に梅の花見つ – «И снег, и иней // Стаять не успели, // И вдруг, неожиданно // В Касуга-селе // Цветы душистой сливы я увидел!» (№ 1434). Или сливой могли восхищаться так: 馬並めて多賀の山辺を白栲ににははしたるは梅の花かも – «Вершины распростертых гор // Как будто белым полотном покрыли, // Иль, может быть, // Цветы расцветшей сливы // Их белизной заставили сверкать?» (№ 1859) [6].

Среди песен антологии, посвященных сливе, можно встретить и такие, в которых к цветам сливы обращались с просьбой не опадать до возвращения, подождать до приезда близкого человека из далекого пути: 霞立つ春日の里の梅の花山のあらしに散りこすなゆめ – «В селенье Касуга, // Где поднялся туман, // Цветы душистой белой сливы, // От бури, что шумит в горах, // Не опадайте наземь ныне!» (№ 1437) [1].

В этой связи интересна песня посла Фудзивара Киёкава – крупного государственного деятеля: 春日野に斎く三諸の梅の花栄えてあり待て帰くるまで – «Цветы душистой белой сливы // У храма славного богов // В долине Касуга! // Красой сверкая, ждите, // Пока сюда я снова не вернусь!» (№ 4241). По долгу службы Киёкаве неоднократно приходилось бывать в Китае. Последний раз, когда он возвращался домой, буря застала его в пути и заставила вернуться в Китай, где он и умер. В те времена путешествие в Китай считалось очень опасным. Раннее же осыпание цветов считалось плохой приметой, поэтому, уходя в путь, просили цветы не осыпаться, связывая с этим благополучие своего пути [8, с. 98].

Более того, находясь в долгой разлуке с любимым человеком, часто обращались к богам с мольбой о скорой встречи с ним. Вместе с просьбой богам преподносили дары в виде сезонных цветов: весной – ветки сливы и ивы: 梅の花しだり柳に折り交へ花に供へば君に逢はむかも – «Когда цветы душистых слив сорвав, // Смешаю с ветками // Склоненной ивы // И на алтарь богов цветы мои сложу, // Быть может, я тогда тебя увижу, милый?» (№ 1904) [6].

Возможно, в народной поэзии просьба к цветам не опадать была обусловлена боязнью неурожая, а в литературной – эстетическими устремлениями, желанием показать любимой или любимому красоту цветов, окрестного пейзажа: 梅の花我れは散らさじあをによし奈良なる人も来つつ見るがね – «Белоснежным сливовым цветам // Не позволю я на землю опадать, // Я хочу, чтоб милый увидеть их мог, // Из столицы Нара приходя, // Дивной в зелени густой листвы...» (№ 1906) [1]. Или сожаление о невозможности показать красоту цветов любимой: 雪の色を奪ひて咲ける梅の花今盛りなり見む人もがも – «Похитив белый цвет у снега, // На сливах нынче расцвели цветы. // Как раз теперь // Пришла пора расцвета. // О, если бы его могла увидеть ты!» (№ 850) [1; 7].

Слива, некогда ввезенная из Китая, очень полюбилась в Японии, стала неотъемлемой частью японского пейзажа, а цветы сливы – постоянным образом в песнях зимы и ранней весны. Деление песен на «песни зимы» и «песни ранней весны» очень условно. Дело в том, что календарная весна в древней Японии наступала уже в первом лунном месяце, т. е. в январе. Бывало, что в это время все еще срывался снег и стояла холодная погода.

Например, к песням зимы можно отнести песню № 815: 正月立ち春の来らばかくしこそ梅を招きつつ楽しき終へめ – «Когда настанет первый месяц // И снова к нам придет весна, // Всё будет так же, как и ныне: // Срывая белых слив цветы, // Мы будем наслаждаться ими!». В иероглифическом написании весна здесь дается как «весна первого месяца» – 正月立ち春, но, несмотря на такую раннюю весну, уже можно любоваться цветущей белой сливой. Или песня №823, старшего инспектора Дадзайфу, Отомо Момоё: 梅の花散らくはいづくしかすがにこの城の山に雪は降りつつ – «Где это сливы белоснежные цветы // На землю ныне опадают? // Но нет, не то: // На склоне гор Кинояма // Снежинки белые по воздуху летают...». Снежинки в воз-

духе здесь сравниваются с опадающими на землю белыми лепестками сливы.

В песнях весеннего цикла сливу было принято изображать в паре с другими не менее устойчивыми в народной поэзии символами весны – ивой или с соловьем. По «поведению» ивы, так же как и по сливе, судили о результатах будущего урожая, погоде, а по пению соловья даже научились предсказывать судьбу. Как уже говорилось ранее, согласно народным приметам, считалось, что год, в котором слива цветет лепестками вниз, будет дождливым, холодным или же будет много снега. И наоборот, если слива цветет лепестками вверх, то холодов не будет. Японский фольклор хранит и немало пословиц, касающихся сливы и будущего урожая («Слива – к урожаю риса, мушмула – к пшенице» или «слива – к урожаю риса, *сии* – к пшенице» и т.д.). Аналогичную параллель можно провести и с ивой.

Так, например, считалось, что раннее появление почек на иве является верной приметой богатого урожая, а позднее – плохого. Раннее опадание листьев ивы свидетельствовало о снежной зиме, а если на иве много цветков – к наводнению и прочее [4, с. 145]. Именно поэтому в песнях весеннего цикла слива и ива традиционно являлись парными образами и кроме очевидной эстетической красоты заключали в себе народные верования земледельцев о природе. Тонкий намек о той роли, которую играли слива и ива в их жизни, можно проследить в следующей песне: 春雨に萌えし柳か梅の花とも後にぬ常の物かも – «Это ива ли зазеленела // От весеннего недолгого дождя? // Ведь цветы душистой белой сливы // Вместе с ней цветут в одни и те же дни // Или это слива не простая?» (№ 3903).

Изысканная и нежная красота сливы и скромная, застенчивая красота ивы не могли не найти отражение в песнях «Манъёсю». Красота сливы часто сравнивалась, а порой соперничала с красотой ивы: うち靡く春の柳とわが宿の梅の花とを如何にか分かむ – «То ива ль, что цветет весной, // Окутанной всегда туманной дымкой, // Иль слив цветы у дома моего? // Как мне понять, // Что здесь красивее всего?» (№ 826). А в песне № 1853 цветы душистой сливы сравнивают с «бровями» ивы: 梅の花取り持ち見れば我が宿の柳の眉し思ほゆるかも – «Когда я в руки взял цветы душистой сливы // И посмотрел на лепестки ее, // То вспомнил сразу я // Про брови ивы, // Что возле дома моего растет!». В этой песне автор не случайно акцентировал внимание на главных достоинствах каждого дерева. Как из-

вестно, одним из главных достоинств сливы, по мнению японцев, является ее тонкий аромат – аромат весны, а за ивой издавна закрепился образ красивой печальной девушки – спадающие наземь плакучие ветви с тонкими, овальной формы, словно брови, листьями [10; 11].

Еще одним распространенным сравнением для описания весеннего или зимнего пейзажа служило сравнение сливы со снегом. Характерно, что сравнения белых цветов сливы со снегом свойственно для песен ранней весны, а сравнение снега с белыми цветами сливы – для песен зимы [2, с. 56-58; 7]. Вот, например: 御園生の百木の梅の散る花し天に飛び上がり雪と降りけむ – «Цветы душистых слив, что опадают // На множестве деревьев здесь, в саду, // Как будто в небеса сперва взлетают // И наземь падают, // Как белый снег...» (№ 3906). Или わが背子に見せむと思ひし梅の花それとも見えず雪の降れば – «Я не могу найти цветов расцветшей сливы, // Что другу показать хотела я: // Здесь выпал снег, – // И я узнать не в силах, // Где сливы цвет, где снега белизна?» (№ 1426).

О том, что в этих примерах поется о весеннем пейзаже, можно догадаться только по сравнению цветов сливы со снегом: 天に飛び上がり雪と降りけむ (букв. «словно летающий в небе снег») – выражение, которое должно дать понять читателю, что действие происходит весной, а не зимой. Последняя песня еще интересна и тем, что выражение わが背子 обычно использовалось поэтами в значении «любимый» или «возлюбленный». В данной же песне оно используется для обозначения «друга» по отношению к автору-мужчине [10; 11].

В песнях же зимы для описания красоты природных явлений – снега или инея – иногда прибегали к сравнению со сливой. В Японии обычай любования снегом был так же распространен, как и обычай любования сакурой, сливой и любым другим сезонным символом. По этому поводу поэт Абэ Окимити поет о снеге следующим образом: たな霧らひ雪も降らぬか梅の花咲かぬが代にそへてだに見む – «Все затянул туман. // О, пусть бы выпал снег! // Здесь слив цветы еще не расцвели, // И вместо них, сравним его с цветами, // Мы стали б любоваться им!» (№ 1642). Струющийся в воздухе снег так похож на опадающие лепестки белой сливы, что его вполне возможно принять за сливу и наслаждаться им, словно любуешься сливой.

Возвращаясь же к парным образам-символам, нельзя не упомянуть, что одним из традиционных парных образов сливы в изображении ве-

сенного пейзажа является соловей. В песнях «Манъёсю» можно встретить и такие строки: 春されば木末隠りて鶯ぞ鳴きて去ぬなる梅が下枝に – «Пришла весна, – и вот в тени ветвей // Листвою зеленою от взоров скрытый // Смотрите, соловей // Пел песни и уснул // На нижних ветках белой сливы!» (№ 827). Или: いつしかこの夜の明けむ鶯の木伝ひ散らす梅の花見む – «О, скоро ль ночь // Здесь сменится рассветом // И сливы белые смогу я увидеть, // Где соловей, летая между веток, // На землю падать заставляет лепестки...» (№ 1873)[6].

Так уж сложилось, что соловей в культуре многих народов стал символом обновления природы, весны. От пения соловья вновь зацветают высохшие за зиму сады, а долины и горы зеленеют. В древней Японии по щебету этой певчей птицы могли определять судьбу, урожай и погоду. Например, считалось, что если услышать пение соловья правым ухом – судьба будет благосклонна или будет богатый урожай, а если левым – неудача, много расходов. А если соловей начинал петь поздно (в конце весны – начале лета), то ждали холодов [8, с. 69].

В японской поэзии, в отличие от народной культуры, где пение соловья у земледельцев являлось ещё одним показателем сроков хозяйственных работ, оно приобрело эстетический характер – от пения соловья зацветают сливы: 春の野に鳴くや鶯なつけむと我が家の園に梅が花咲く – «Стараясь не отстать от соловья, // Поющего в полях весенних песни, // В саду моем // Цветы душистых слив // Раскрылись вместе с соловьиной песней!» (№ 837). Или 鶯の音聞くなへに梅の花我家の園に咲きて散る見ゆ – «Услышав звуки песни соловьиной, // Здесь вместе с ней // Цветы прекрасных слив // В саду у дома моего цветут // И, отцветая, падают на землю...» (№ 841).

В некоторых песнях упоминание о соловье вводилось не только для того, чтобы описать соответствующую представлениям автора зарисовку пейзажа, но и создать в стихотворении иносказательный фон, с помощью которого можно было выразить свои чувства и переживания. Таким образом, стихотворение получало подтекст, до конца понятный лишь автору и адресату. Примером может служить песня № 845: 鶯の待ちかてにせし梅が花散らずありこそ思ふ子がため – «Душистых слив цветы, // Что в нетерпенье // Ждал соловей среди молодой листвы,

// Пускай всегда цветут, не падая на землю, // Для той, которую люблю!»

Без ситуативной привязанности стихотворение приняло форму своеобразного любовного послания, в котором было очевидно метафорическое использование образа соловья как образа возлюбленного и, возможно, даже самого автора стихотворения, а образа цветов сливы как синонима надежды на вечные чувства к избраннице.

Можно даже сказать, что наряду с другими образами, заимствованными японцами из мира природы, слива как многофункциональный образ занимала особое место в природной лирике «Манъёсю». Интерес к этому образу восходил к японским хозяйственным обычаям и обрядам, в которых сливе отводилась важная роль. В поэтической традиции образ цветущей сливы являлся ключевым символом в песнях весны.

Литература

1. Бронина И.А. Слово-образ в японской поэзии раннего средневековья (VIII – XII вв.) // Знакомьтесь – Япония. – 1998. – №18. – С. 61-79.
2. Горегляд В. Н. Японская литература VIII—XVI вв.: Начало и развитие традиций. – СПб., 1997. – С. 356.
3. Глускина А.Е. Заметки о японской литературе и театре (древность и средневековье). – М.: Наука, 1979. – С. 257.
4. Кодзикотовадзидзитэн. (Словарь древних японских пословиц и поговорок) / сост. Судзуки Годзо, Хирота Эйтаро. – Токио, 1960. – Т. 1. – С. 427.
5. Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках. – М.: Наука, 1991. – 562 с.
6. «Манъёсю» / в пер. А.Е. Глускиной. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1971–1972. – Т. 1-3.
7. Мещеряков А.Н. Древняя Япония: Культура и текст. – М.: Муравей, 2006. – С. 548.
8. Судзуки Годзо. Нихондзокусиндзитэн (Словарь распространенных предрассудков Японии) Годзо Судзуки. – Токио, 1982. – С. 607.
9. Такахасим Киити. Умэ-но бунка си (История возникновения и развития образа сливы в японской культуре). – Осака, 2001. – С. 225. ISBN 4-7576-0099-2.
10. Тосиюки Ариока. Моно тонингэн-но бунка си. Умэ (Культура человечества и вещей. Слива). – Токио, 1999. – Т. 1. – С. 337. ISBN 4-588-20921-3.
11. Тосиюки А. Моно тонингэн-но бунка си. Умэ (Культура человечества и вещей. Слива). – Токио, 1999. – Т. 2. – С. 337. ISBN 4-588-20922-1.
12. Фудзокудзитэн (Словарь японских обычаев и нравов). – Токио, 1981. – С. 469. ISBN 3-5738-2904-2.

Avdeyeva Elizaveta Olegovna, PhD candidate of Japanese Philology Department of the Institute of Asian and African Studies, 105215, Russia, Moscow, e-mail: avdeeva_07@inbox.ru

УДК 811.512.31'36

© Э.В. Афанасьева

НАРЕЧИЯ В БУРЯТСКОМ ЯЗЫКЕ В СРАВНЕНИИ С ЯЗЫКОМ БАРГУТОВ

Статья посвящена сравнительному анализу наречий в бурятском и баргутском языках, которые по своей структуре делятся на непроизводные, или корневые, и производные. В целом в сравниваемых языках представлены идентичные разряды наречий, средства образования которых во многом совпадают, что свидетельствует о том, что первоначальный пласт наречий обоих языков имеет общий источник.

Ключевые слова: бурятский язык, грамматика, диалектология, словообразование.

E.V. Afanasyeva

THE ADVERBS IN BURYAT AND BARGUT LANGUAGES

The article is devoted to the comparative analysis of adverbs in the Buryat and Bargut languages which are shared according to the structure into non-productive, or root, and derivatives. As a whole in compared languages identical categories of the adverbs are presented which means that the formation of adverbs in many respects coincides. It is testified that the initial formation of adverbs of both languages has the common source.

Keywords: Buryat language, Grammar, dialectology, word-formation.

По традиционной трактовке в монгольских языках наречия наряду с послелогоми, союзами, послелогоми, частицами и обращениями относятся к неизменяемым служебным словам.

В классификации слов, предложенной В.И. Рассадным [4, с. 11], наречия относятся к назывным словам класса знаменательных слов с номинативной языковой функцией называть различные обстоятельства.

В монгольских языках, в том числе в бурятском и баргутском, наречия по своей структуре, как уже установлено, делятся на непроизводные (корневые) и производные. Непроизводные наречия принято относить к далекому прошлому. Так, по мнению М.Н. Орловской, к «самым древним наречиям, бытующим в современном монгольском языке, относятся непроизводные, состоящие из неразложимого корня, и такие, которые с точки зрения современного языка неразложимы, но в которых исторически можно выделить корень и словообразовательные морфемы» [3, с. 23].

К наречиям, которые морфологически неразложимы в бурятском и баргутском языках, можно причислить такие, как, например, бур. *баһа*, стар.-баргут. *bas* «опять, еще»; бур. *дээрэ*, баргут. *дэ:r* «на, наверху»; бур. *маша*, баргут. *таʃ* «очень, весьма»; бур. *шууд*, баргут. *ʃu:d* «прямо, сразу» и т. д.

В бурятском и баргутском языках наречия *эндэ* (*ənd*) «здесь», *тэндэ* (*tənd*) «там» образованы от соответствующих указательных место-

имений *энэ* (*ən*), *тэрэ* (*tər*) при помощи аффикса местного падежа, как и наречия *эртэ* (*ərt*) «рано», *дээрэ* (*də:r*) «наверху», *дооро* (*do:r*) «внизу», которые состоят из основ *дээр* и *доор* и *-а*, *-э* – древних аффиксов дательного падежа основ. Данные наречия, хотя и относятся к непроизводным, но, как видим, вполне поддаются разложению.

Производные наречия представляют собой легко расчленимые единицы, т. е. они распадаются на основы и аффиксы. По утверждению М.У. Монраева, «эти наречия образуются при помощи словообразовательных и словоизменяющих суффиксов, подвергшихся выпадению из общей парадигмы имен существительных, прилагательных и других лексико-грамматических категорий» [2, с. 6].

Необходимо отметить, что процесс образования производных наречий не завершен и все еще продолжается. Исходя из этого факта, можно констатировать, что наречия, находимые в бурятском и баргутском языках и относимые к непроизводным в результате их этимологизации, распадаются на составные части, как, например: бур. *урида* и баргут. *ur'd* разлагаются на *ури* (*ur'*) и *-да* (*-d*) – аффикс местного падежа, обозначающий место и время. Таким образом, довольно трудно провести определенно четкую границу между непроизводными и производными наречиями. Поэтому нами учитывается современное состояние наречий без проведения тщательного их этимологического разбора.

В бурятском и баргутском языках наречия называют обстоятельства, при которых совершается действие, а также выражают определение признака и качества действия. Кроме того, все наречия по значению делятся на определенные разряды, которые не всегда в сравниваемых языках совпадают по своим параметрам. Так, в баргутском языке наречия в основном подразделяются на наречия меры, времени и образа действия. В бурятском языке наречия по своему значению могут быть разделены на наречия образа действия, количества, совместности, места и времени, причины.

Наречия меры в баргутском языке выражают степень измерения качества, признака и состояния глаголов. Данная группа наречий в баргутском языке представляет собой как производные, так и производные наречия. К производным можно отнести следующие наречия: *ulam* «еще больше, все более», *dəmi* «зря, попусту», *nəŋ* «чрезвычайно, весьма, особенно», *gəl* «очень, весьма». В целом группа производных наречий является немногочисленной.

Производные наречия в баргутском языке составляют сравнительно большее количество: баргут. *aidu:ti:* «весьма, очень», *yu:ti:*, *yamagti:* «гораздо, намного», *xarti:* «особенно, исключительно», *xürxi:* «очень», *dzigti:* «странно, необыкновенно», *dəndü:* «слишком, очень».

В баргутском и бурятском языках выделяются наречия, образованные от имен существительных путем присоединения аффикса предельного падежа *-caa* (*-сээ*, *-соо*, *-сөө*) и *-sa:* (*-сэ*;, *-со*;) , например: бур. *үбдэгсөө*, баргут. *üβdügsə:* «по колену»; бур. *шагайсаа*, баргут. *šagaisa:* «по щиколотку»; бур. *сээжэсээ* «по грудь», баргут. *gätü:sə:* «по пояс».

Как правило, наречия данной группы преимущественно образованы от имен прилагательных и выступают в составе словосочетаний, определяя степень и меру проявления действия, например, стар.-баргут. *aidu:ti: xaixəŋ* «весьма, очень хорошо», *yu:ti: xaixəŋ*, «гораздо лучше», *xarti: xurdaŋ* «особенно быстро», *xürxi: xünd* «очень тяжело», *dzigti: xüitəŋ* «странно холодно», *yamagti: xurdaŋ* «очень быстро», *dəndü: уэх* «очень большой», *ulam todorxoi* «предельно ясно», *dəmi: xol ügüi* «не очень далеко», *nəŋ ilü: mandu:* «очень старайся»; *gəl tongoidz una:gui* «чуть, наклоняясь, не упал».

Наречия времени в баргутском языке указывают на время совершения действия. В данную категорию относят следующие наречия: *ürgəldz* «постоянно», *ün'* «давно», *xədzə:də:*

«всегда», *tür* «на миг, временно», *daxiŋ* «снова, опять», *xa:ya:* «изредка, время от времени». Например, стар.-баргут. *ürgəldz xišə:dzigə:ri:* «постоянно стремись, старайся», *ün' ü:rt dzarga:rai* «живите долго и счастливо», *xədzə:də: ö:dəldz yoβo:roi* «всегда стремись к процветанию», *ši: tür xül'ə:dzə:* «ты немного подожди», *daxiŋ daxiŋ yara:d bain* «снова и снова торопиться», *xa:ya: xa:ya: ənə:gü:r irdəg* «время от времени приходит сюда».

В бурятском языке в данную группу относятся наречия *хожом* «после», *эртэ* «рано», *орой* «поздно», *хаяар* «скоро», *мүнөө* «сейчас» и т.д.

Наречия места в бурятском языке указывают на место совершения действия и направления движения: бур. *эндэ*, баргут. *ənd* «здесь»; бур. *тэндэ*, баргут. *tənd* «там»; бур. *хойно*, баргут. *hoiŋ* «позади»; бур. *саана*, баргут. *sa:n* «по ту сторону»; бур. *наана*, баргут. *na:n* «по эту сторону»; бур. *хажууда*, баргут. *xadu:d* «рядом»; бур. *дүтэ*, баргут. *diit* «близко». Также в бурятском языке к ним относятся наречия, образованные посредством застывшего аффикса так называемого транзитива *-гуур*: бур. *наагуур* «поближе», *хойгуур* «позади», *саагуур* «подальше».

В баргутском языке данный разряд отдельно исследователями не выделяется, однако вышеприведенные наречия бурятского языка имеют место и в баргутском языке.

Наречия образа действия указывают на способ совершения, изменения состояния и результат действия. В сфере употребления наречия в сравнении со старописьменным монгольским языком не имеют существенных расхождений, хотя в некоторых случаях наблюдаются особенности. В бурятском языке наречиями, обозначающими способ совершения действия, являются: *гэнтэ энэшиэбэ* «вдруг засмеялся», *зорюта мартаба* «намеренно, нарочно забыл», *бүри хүйтэрбэ* «совсем похолодало».

Наречия, образованные от глагольных имен и выражающие результат совершения действия, чаще употребляются с глаголами и отдельно не переводятся. В баргутском языке к ним относятся такие наречия, как *so*, *mult*, *xag*, *diləβ*, *toβ*, *səndəŋ xandaŋ*. Эти наречия, по мнению М.Н. Орловской, «взяты отдельно, вне сочетания с глаголом, не имеют конкретного лексического значения» [3, с. 25]. Например: *səndəŋ xandaŋ güigə:d* «бегая туда-сюда», *toβ xaixəŋ ta:ra:* «очень хорошо подошло», *yag tag ta:ra:* «точно подошло», *xag soxin* «бьет»; *so: xatga:* «проткнул насквозь», *mult tata:* «совсем ото-

рвал», *imb gitgən* «наступил», *diləβ tata*: «выдернул».

Что касается образования наречий, то оно характеризуется различными способами, включая переход в категорию наречий других знаменательных слов, при этом они утрачивают свои прежние лексико-грамматические значения. Данный процесс происходит посредством прибавления разных падежных аффиксов к именным частям речи вследствие их консервации, а также образования от глагольных основ.

В бурятском языке исследователи признают образование наречий практически от всех частей речи. Так, в «Грамматике...» [1, с. 297–301] наречия образуются от имен существительных, прилагательных, глаголов, местоимений и числительных. Данное утверждение можно отнести и к баргутскому языку.

Основными выразителями наречий в таких случаях служат аффиксы дательного, направительного, орудного и исходного падежей. Утрата семантического значения именных частей речи, по мнению М.У. Монраева [2, с. 8], происходит в течение длительного времени, постепенно и не одно десятилетие. В формировании наречий принимают участие только формы отвлеченных существительных и прилагательных и при этом важное значение имеет степень грамматической отвлеченности. В этом отношении все монгольские языки схожи, и бурятский и баргутский языки исключения не составляют. Существует большая группа наречий с аффиксом орудного падежа *-аар* (*-ээр*, *-оор*), который в монгольских языках является не сколько словоизменительным, сколько словообразовательным. Посредством этого аффикса образуются в основном наречия от имен прилагательных, например: бур. *хайнаар*, баргут. *haina:r* «хорошо»; бур. *муугаар*, баргут. *mu:ga:r* «плохо»; бур. *шангаар*, баргут. *šanga:r* «громко». Этот аффикс наиболее продуктивен, и при помощи него образуются наречия практически от всех прилагательных.

Наречия образуются от имен существительных в бурятском и баргутском языках посредством аффиксов дательного и орудного падежей, например: бур. *хүдөө үдэрөөр ошоод ерээб* «на день съездил в худон»; баргут. *üdärə:r хүүдэ: ошо:* «на день поехал в худон», бур. *хабаргаар*, баргут. *хавра:r* «весной»; бур. *үбэлээр*, баргут. *üβlə:r* «зимой».

Отглагольные наречия в сравниваемых языках представляют немногочисленную группу. Прежде всего, в роли наречий выступают формы слитного, соединительного и продолжительного деепричастий. Наиболее употребительно наре-

чие *дахин* «снова», являющееся по форме слитным деепричастием от глагола *дахи* «повторять». Оно часто встречается в удвоенной форме *дахин дахин* «снова и снова», как и слитное наречие *байн байн* «то и дело, время от времени» от глагола *бай* «быть, являться». Эти наречия полностью утратили связь с лексическим значением глаголов. Примеры: бур. *дахин дахин дабтаба* «снова и снова повторил»; баргут. *daxin daxin хэлэ:* «снова и снова сказал»; бур. *байн байн тишиээ хараад абана*, баргут. *bain bain ti:šə: хара:d aban* «то и дело посматривает туда».

На базе числительных наречия образуются посредством аффикса *-тэ*, присоединяемого к числительному *нэгэ* «один», получается наречие *нэгэтэ* «однажды». Также возможно удвоенное употребление количественных числительных *нэгэн*, *хоёр*, *гурба* со вторым компонентом в орудном падеже, которые употребляются в качестве наречий, например: *нэгэ нэгээр* «по одному, поодиночке», *хоёр хоёроор* «по двое», *гурба гурбаар* «по трое».

Наречия, образованные от местоимений, составляют довольно обширную группу в сравниваемых языках. Они преимущественно образованы от указательных местоимений *эн-*, *тэн-*, ныне неупотребимых в дательном падеже, *эндэ* «здесь», *тэндэ* «там», например: бур. *эндэ ерээд хуу*, стар.-баргут. *änd irə:d ху:* «сядь здесь», бур. *тэндэ байна*, баргут. *tänd bain* «там есть».

В сравниваемых языках представлены также парные наречия и наречия-повторы, которые появились за счет удвоения практически всех вышеперечисленных наречий. Парными являются наречия бур. *бага сага* «кое-что, немного», *ишиээ тишиээ* «туда-сюда», *энэ тэрэ* «кое-что», *бала сала* «так-сяк». В рассматриваемых словах зафиксированы такие идентичные наречия-повторы, как бур. *бага багаар*, баргут. *baga бага:r* «понемногу, помаленьку»; бур. *дахин дахин*, баргут. *daxiη daxiη* «снова и снова»; бур. *дэмы дэмы*, баргут. *dəmi dəmi* «без толку»; бур. *шанга шангаар*, баргут. *šanga šanga:r* «громко».

Таким образом, можно утверждать, что в сравниваемых языках наречия по своему значению имеют много общих черт и свойств. В предложении они преимущественно уточняют глаголы и прилагательные.

В целом в сравниваемых языках представлены идентичные разряды наречий, и средства их образования во многом совпадают, что говорит о том, что первоначальный пласт наречий обоих языков имеет общий источник.

Литература

1. Грамматика бурятского языка. Фонетика и морфология. М., 1962.

2. Монраев М.У. Наречие в современном калмыцком языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 1974.

3. Орловская М.Н. О непроемных наречиях в монгольском языке // Краткие сообщения Институ-

та народов Азии. 83. Монголоведение и тюркология. М., 1964. С. 23-27.

4. Рассадин В.И. Проблема классификации частей речи в монгольских языках // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. 6. Филология. – 2003. – Вып. 7. – С. 3-13.

Афанасьева Эржена Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой филологии Центральной Азии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, ул. Смолина 24 а, ВФ – ул. Пушкина 25.

Afanasiyeva Erzhenya Vladimirovna, cand. of philology science, docent, the Head of department of philology of countries of Central Asia of BSU, Ulan-Ude, Smolin 24 a (BSU). Oriental Faculty – Pushkina St. 25.

УДК 821.11.58

© А.А. Бодоева

ОСОБЕННОСТИ СТИХА ГУ ЧЭНА

Для создания визуального образа, определенной атмосферы и прочувствования ритма стиха Гу Чэн, как многие современные поэты, писал свободным стихом, или верлибром. Гу Чэн также вступил в плодотворный диалог с предшествующей литературной традицией, им было написано немало стихотворений в классическом стиле.

Ключевые слова: китайская поэзия, Гу Чэн, верлибр, рифма, анафора.

A.A. Bodoeva

THE FEATURES OF GU CHENG VERSE

For creation visual image, special atmosphere and feeling a rhythm of a verse Gu Cheng as many modern poets, wrote a free verse. Also Gu Cheng had a dialogue with previous literary tradition, he wrote poems in classical style.

Keywords: Chinese poetry, Gu Cheng, free verse, rhyme, anaphora.

Гу Чэн – поэт, прозаик, публицист, каллиграф. Его поэтическое наследие насчитывает более полутора тысяч стихов. Среди его сборников наиболее известны «Светлая луна» «白昼的月亮», «Сборник лирических стихотворений Гу Чэна и Шу Тин» «舒婷、顾城抒情诗选», «Песня одинокого с востока» «北方的孤独者之歌», «Железный звонок» «铁铃», «Черные глаза» «黑眼睛», «Сборник стихотворений Гу Чэна и Бэй Дао» «北岛、顾城诗选», «Сборник стихов Гу Чэна» «顾城的诗», «Сборник сказочных притч Гу Чэна» «顾城童话寓言诗选», «Сборник новых стихотворений Гу Чэна» «顾城新诗自选集» и другие. Гу Чэн – поэт непростой судьбы, его творчество не всегда адекватно воспринималось современниками. При жизни бесспорным успехом считался его сборник «Черные глаза», бла-

годаря которому Гу Чэн стал заметной фигурой в среде молодых китайских поэтов.

Помимо поэтических произведений, преобладающих в его литературной деятельности, Гу Чэн пишет басни, рассказы, философские эссе, им также был написан роман «Ин Эр». Наше внимание обращено к поэзии Гу Чэна.

Гу Чэн так пишет о стихах: «*Чувства, которые испытываешь при создании рассказов и саньвэней, похожи на чувства жизни, ты словно снова переносишься в то время. Ты переживаешь ситуацию, и в то же время становишься ее критиком, появляются две точки зрения: внутренняя и внешняя.*

Писать стихи – это другое, чувства словно бьют фонтаном из сердца. Когда пишешь рассказы, ты пересказываешь историю, ты скрыто наблюдаешь за ее развитием, когда же ты пишешь стихи, сильные чувства переполняют тебя, и вот ты становишься то рыбой, то птицей, то деревом, в зависимости от того, как меняется ситуация, меняешься и ты.

Рассказ можно сравнить с волной, а стих – с бликами, сверкающими на волне. Рассказ – это та линия, по которой пролетела в воздухе птица, а стих – это вырвавшийся в полете ее крик» (顾城作品精选) (Пер. наш. – А.Б.).

Новая поэзия Китая начинается с перехода устаревшего письменного языка – вэньяня – на новый приближенный к разговорному байхуа. Верлибр, или свободный стих, становится новой поэтической формой. «Современный стих неправилен, ассиметричен, длина одной строки обычно не совпадает с длиной следующей, причем расхождение между строками может быть весьма значительным. Свободный стих делится на строки в зависимости от естественной паузы фразы, поэтому длина строк ассиметрична» [3, 2005].

Для создания визуального образа, определенной атмосферы и прочувствования ритма стиха Гу Чэн, как многие современные поэты, использует свободный стих, или верлибр, который предельно приближен к прозе, но все же остается стихом. Свободный стих характерен для произведений медитативного содержания со спокойной интонацией и, наоборот, для произведений с отрывистой интонацией. В отличие от прозы в нем есть пауза, членящая речь на отрезки.

Поэзия Гу Чэна глубоко лирична, в его творчестве преобладают стихотворения короткой формы – дуаньши (短诗). Среди коротких стихотворений наиболее известны «Далеко и близко» «远和近» (1980), «Дуга» «弧线» (1980), «Чувства» «感觉» (1980). Одной из разновидностей дуаньши является форма коротких стишков сяоши (小诗), например, «Поколение» «一代人» (1979), состоящее из двух строк. В них переданы чувства одного мгновения. Гу Чэн также писал стихотворения длинной формы – чанши (长诗), например, его знаменитое произведение «Я – капризный ребенок» «我是一个任性的孩子» (1981), «Возвращение» «回家» (1993), «Не прощаюсь» «不是再见» (1981). Произведения «План Булина» «布林的档案» (1981), «Бес входит в город» «鬼进城» (1992) представляют собой циклы стихотворений длинной формы.

В каждой строке слова вступают в более тесные отношения с рядом стоящими словами, поэтому их расположение очень важно для нашего исследования художественных образов в целом.

Не надо думать

Хорошо?

Дай мне свою руку, пускай она дрейфует в теплом море

Каждый палец принадлежит волнам

Подари мне

Широкий поцелуй, пробуждаюсь на песке

Подари мне

Здесь важен графический облик стихотворения, создается волнообразная форма, которая помогает нам представить *теплое море, волны*, правильно расставить паузы и выделить главные образы предложений.

У Гу Чэна мы находим различные формы стихотворений, начиная от коротких двустушии до длинных стихотворений, звучащих как поэмы.

Простые и лаконичные строки двустушии легко запоминаются, тем не менее хранят в себе глубокий подтекст и звучат, как лозунги и афоризмы.

Тополь 杨树

Я потерял руку,

Но открыл глаз

Зачастую длинные стихотворения у Гу Чэна делятся на главы, количество которых может достигать до восьмидесяти. В таких стихотворениях композиция подчеркивает эпичность повествования: пролог, завязка, кульминация, развязка. В одном художественном тексте могут столкнуться несколько событий и иметь, соответственно, несколько кульминаций. Каждая глава является стихом внутри стиха, которых объединяет одна тема. В следующем стихотворении Гу Чэн запечатлел картину жизни разных героев и разных моментов жизни, которых объединяет море:

Карта моря

1

Дом, оторванный от других

Один в пространстве ходит

Плывет внизу синих тусклых улиц

Мы сидим на перекрытии

Нам очень нравится там

Мы смотрим друг на друга

Нам очень нравится смотреть

2

Жил когда-то человек

Жил на море человек

Иногда очень боялся

Я думаю, от того моря веяло свежестью

По дну рассыпались

Я думаю, от моря веяло свежестью

Кокос любит морскую воду...

10

Море впереди

Большие и белые закрытые морские раковины

*Перед кроватью, ты не видишь
Море движется передо мной
И тысячи морских птиц
Движущихся рядом со мной
Ты не видишь эту карту*

(«海的图案», 1983) (Пер. наш. – А.Б.).

«Карта моря» – это картина, где жизнь не может вырваться от времени, а время тянет за собой звуки жизни. Наконец, это жизнь, которая стала содержанием этой «карты», мгновение, превратившееся в вечность. Гу Чэн запечатлел мгновения жизни, словно сфотографировал все на пленку, а главы – кадры. Мы видим картину пустого дома, двух влюбленных, слышим их голоса и представляем их историю. Посредством художественных деталей (*плывет внизу, свежесть, кокос, морские раковины*) автор шаг за шагом уносит читателя от тусклых улиц к морским берегам: кровать качает морской волной, ночной мотылек умирает, а небо заполняют тысячи морских птиц, стены рушатся под ударами морских волн. Глубокая фантазия поэта и желание вернуться в воспоминания далеких дней запечатлены на *карте моря*.

Гу Чэн вступает в плодотворный диалог с предшествующей литературной традицией, им было написано немало стихотворений древнего стиля (古体诗). В его поэзии существует деление на бедную (贫韵) и богатую рифму (富韵). К бедной рифме пиньюнь, как правило, относятся ассонансы (совпадение инициалей) и диссонансы (совпадение финалей), при этом совпадения могут быть как полными, так и частичными. Богатая рифма фуюнь в китайской поэзии представляет собой совпадение не только гласных, но и предшествующих им согласных. Также рифмы бывают женскими – иньюнь (阴韵) и мужскими – яньюнь (阳韵). Женские рифмы оканчиваются на гласные, а мужские, соответственно, на согласные.

Поэзия Гу Чэна богата фигурами антитезы («радость прилива и урагана..., боль дождя и потока» «时代», 1979), олицетворения («цветам нужно есть вещи» «Южный пруд», 1982), обращения. Словесное выражение этих фигур усиливалось или амплификацией, распространением, или, наоборот, умалчанием.

Рассмотрим следующее стихотворение «Письмо пером из маленького дома»

«小楼信笔» (1976), написанное в классическом стиле:

*Han zhe jiao jie shi
Feng yun duo qi **bian**
Ri yue shi ding gui?
Si fang jie bu **jian**
Mo bei sha teng yun
Ling nan yu ru **yan**
Xiao lou chen jiu lie
Xiu qu yi wei **lan***

*При встрече с холодом
Ветер и облака настолько **меняются**.
Солнце и луна теряют заданную орбиту,
Повсюду ничего не **видно**.
Песок с пустыни на севере
взметнулся вслед за облаками,
Дожди с южных гор похожи на **дым**.
В маленьком доме старое вино крепко,
Отдохну, оперишь на опасные **перила**.*

Стих состоит из четырех строф. В каждой строке содержится по пять иероглифов. Стих представляет собой сочетание рифмующихся и нерифмующихся строк. Каждая вторая строка во всех строфах содержит богатую мужскую рифму. Следующее стихотворение «Землетрясение» «地震» (1976) тоже является примером мужской рифмы, которой богато большинство произведений Гу Чэна, написанных в классическом стиле:

*Shuidao banye sanbian,
Hu ting qiao chuang za **men**.
Jiji han sheng «qing jin!»
Yuanshi laoxiong di **zhen**.*

*Спал до глубокой ночи,
Как вдруг услышал стук
в окно и **дверь**.*

*Поспешно воскликнул
«Войдите!»
Оказался старший братец –*

землетрясение.

В стихотворении «Долго лежу в колючках терновника» «长卧荆棘中» (1978) нагнетание раздумий лирического героя, связанных с вечным вопросом жизни *как быть?*, происходит благодаря лексической и синтаксической анафоре, присутствующей в каждых первых строках трех строф произведения:

*Chang wo jingji zhong, gui ya yu wan feng;
Dan wen jia he zai, wu chi bu dei xun.*

*Chang wo jingji zhong, Luo hua tou fang xin;
Dan wen shen he chu? Wu xian bu dei sheng.*

*Chang wo jingji zhong, yuan yue wan chou ren;
Dan wen xin he wang, wu meng bu dei gui.*

*Долго лежу в колючках терновника, гусь
нырнул в вечерний ветер;*

*Но спрошу семью, как быть, без крыльев
нельзя найти.*

*Долго лежу в колючках терновника, опав-
ших цветов лезет аромат;*

*Но спрошу у тела, как жить, без корней
нельзя прожить.*

*Долго лежу в колючках терновника, круглая
луна наводит тоску на людей;*

*Но спрошу у сердца, куда идти, без мечты
нельзя обрести душу.*

В первом случае мы видим пример лексической и синтаксической анафоры, где повторяется не только одно слово в начале каждой строки, но также повторяется синтаксическая конструкция, в результате строки соотносятся на основе параллелизма.

Анафорический параллелизм является важной частью создания образа «южного пруда» во втором стихе:

Южный пруд 南池子

*Naoxiang you yi xie weixiao de shengyin
Bei niao fang zai si zhou*

Naoxiang you yi xie qiu zai chou ti li

Hua jianjian de fangde hen da

Naoxiang lai de shihou jiushuo

Hua shi gou

Hua yao chi dongxi

Похоже есть мельчайшие звуки

От птиц находящихся повсюду

Похоже есть мячи в ящичке стола

Цветы остренькие расположены высоко

Похоже когда они придут лучше сказать

Цветы это собаки

Цветы должны есть вещи

Гу Чэн использует прием лексической анафоры для создания атмосферы заблуждения, так характерной для «туманной поэзии».

Taiyang zhaoyaozhe bingxue,

Bingxue zai liuzhe yanlei;

Tamen liudaole dishang,

Biancheng yi wangwang jishui.

Taiyang zhaoyanzhe jishui,

Jishui zai zhujian ganku;

Tamen feidaole tianshang,

Biancheng yi tuantuan yunwu.

Taiyang zhaoyanzhe yunwu,

Yunwu zai sifang piaodang,

Tamen piaodaole huodao,

Biancheng yi gege kongxiang.

Солнце светит на лед

Лед катится слезинками

Они докатились до земли

И превратились в лужу

Солнце светит на лужу

Лужа постепенно испаряется

Капельки взлетели до небес

И превратились в облака

Солнце светит на облака

Облака повсюду разлетаются

Они долетели до Ходао

И превратились в пустые мечты

Помимо лексико-семантической анафоры в первых строках всех трех строф в стихе автор вновь использует разновидность повтора – симплоку (сплетение окончания стиха или фразы с началом следующего) в первой и второй строках каждых трех строф.

You xian zhi you

Wu xian zhi wu

Wu you zhi xian

Xian zhi you wu

Zhi xian wu you

Wu you zhi you

Вещи с рамками есть имеющее

Вещи без рамок есть неимеющее

Настоящее не имеет рамок

Но делится на имеющее и неимеющее

Рамки настоящего отсутствуют

Неимеющее есть имеющее

Стих «Рассказ о имеющем и неимеющем» представляет собой игру слов. Повторы разного рода, сложное переплетение анафоры и эпифоры сохраняются до конца стиха. Каждая строка представляет собой отдельную строфу с законченным смыслом. В строке по четыре иероглифа. Каждый из четырех иероглифов повторяются по несколько раз: you – 7, xian – 5, zhi – 6, wu – 6.

Литература

1. Федоренко Н.Т. Очерки современной китайской литературы. М., 1953.
2. Федоренко К.Н. Китайское литературное наследие и современность. М., 1981.

Бодоева Александра Александровна – аспирант и ассистент кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета. 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: shoura@list.ru

Bodoeva Alexandra Alexandrovna, assistant and post-graduate of department of philology of Far East countries, Buryat State University. 670025, Ulan-Ude, Pushkin str. 25, e-mail: shoura@list.ru

3. Цыренова О.Д. Китайская поэзия 1980-х гг. // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. 18. Востоковедение. – 2005. – Вып. 1. – С. 209-220.

УДК 811.512.36'373

© **Б.-Х.В. Дамдинова**

КИТАИЗМЫ В СИНТАКСИЧЕСКОМ СПОСОБЕ ОБРАЗОВАНИЯ СЛОВ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

В статье рассматривается грамматическая адаптация китайских заимствованных слов в монгольских языках.

Ключевые слова: *китаизмы, заимствование, неаффиксальный способ, лексикализация, атрибутивные словосочетания.*

B.-Kh.V. Damdinova

SINOISMS IN SYNTACTIC METHOD FOR WORD FORMATION IN THE MONGOL LANGUAGES

This article is about grammatical adaptation of Chinese borrowings in the Mongol languages.

Keywords: *sinoisms, borrowing, nonaffix method, lexicalization, attributive phrase.*

Иноязычные слова, вошедшие в лексику тех или иных языков, их оформление, функционирование, степень адаптации к системе заимствующих языков издавна интересовали лингвистов. Большинство из них склоняется к тому, что необходимость пополнения словарного состава языка элементами из других языков является одним из способов обогащения словарного фонда заимствующего языка и только чрезмерное засорение языка заимствованиями может быть вредным для него.

Заимствование – универсальное свойство всех языков, являющееся как результатом, так и проявлением взаимодействия культур. Так, монгольские языки на протяжении своего исторического развития сталкивались с влиянием многих других языков.

«Монгольские языки, в том числе и бурятский, в историческом прошлом претерпели влияние со стороны таких языков, как тибетский, санскритский, китайский, а также уйгурский и некоторые другие тюркские языки. Поэтому вполне естественно, что и в литературном бурятском языке, и в устной речи бурят встречаем немалое количество терминов, заимствован-

ных из вышеуказанных языков» отмечает У.-Ж.Ш. Дондуков [1, с. 4].

Из исторической литературы известно, что еще задолго до образования империи Чингисхана различные монгольские племена находились в тесном соприкосновении с тюркскими племенами, народами Китая, Средней Азии. В результате этого в монгольский язык вошли многочисленные заимствования, различные по времени проникновения и происхождения. Как отмечает М.Н. Орловская, «самые ранние начали проникать в монгольский язык, по-видимому, еще со времен орхонских тюрков, то есть с VIII века (начало периода тюркского влияния на монгольские языки). К позднейшим относятся заимствования из русского языка» [3, с. 116].

В современных монгольских языках китайские заимствования, кроме морфологического способа, широко употребляются в образовании новых слов неаффиксальным путем, основной прием которого заключается в лексикализации синтаксического единства двух или более основ.

При лексикализации атрибутивных словосочетаний происходит утрата определительными словосочетаниями своего качества быть таковыми и закрепления за ними в результате мета-

форического переноса их семантики нового лексического значения. Словосочетание приобретает статус слова с лексическим и категориально-грамматическим значением. Как отмечает У.-Ж.Ш. Дондуков, «данный тип словосложения строится на примыкании и управлении (в основном падежном)» [2, с. 161].

Словосочетания, образованные способом подчинительного словосложения, в которых имеются китайские заимствования, подразделяются на следующие виды:

а) атрибутивные словосочетания, в которых в качестве определения служат существительные в форме основы: *гар дэн* «ручной светильник; фонарик» (досл. рука – лампа), *тосон дэн* «светильник» (досл. масло – лампа), *цахилгаан дэн* «лампочка» (досл. электричество – лампа), *гар буу* «пистолет, револьвер; наган» (досл. рука – ружье), *үхэр буу* «пушка» (досл. корова – ружье), *вандан ор* «кушетка» (досл. скамейка – кровать), *цагариг боов* «бублик» (досл. кольцо – печенье).

б) атрибутивные словосочетания, в которых в качестве определения выступают прилагательные: *оодон буу* «карабин, обрез» (досл. короткий – ружье), *нарийн боов* «кондитерские изделия» (досл. изысканный – печенье; сладости), *улаан зос* «мумия; железный сурик (краска)» (досл. красный – земляные краски), *шар зос* «охра» (досл. желтый – земляные краски), *сул цалин* «пенсия» (досл. пустой, свободный – зарплата), *инээдтий ший* «водевиль» (досл. смешной, забавный – спектакль), *цагаан шохой* «мел» (досл. белый – известь).

в) атрибутивные словосочетания, в которых в качестве определения используются существительные в форме падежей: *шөнийн дэн* «ночник» (досл. ночи лампа), *банишны гуанз* «пельменная» (досл. пельменей столовая), *архины ин* «запой» (досл. спиртного мания), *хулгайн ин* «клептомания» (досл. воровства мания), *интэй хүн* «маньяк» (досл. с манией человек), *үзмэрийн цонх* «витрина» (досл. экспонатов окно), *чийдэнгийн шил* «лампочка» (досл. электрического света стекло), *чийдэнгийн толгой* «электрический патрон» (досл. электрического света голова), *шийний газар* «театр, кинотеатр» (досл. спектакля место), *шийний зарлал* «афиша» (досл. спектакля объявление).

В монгольских языках имена существительные могут выступать в функции определения. Данный способ словообразования называется лексико-морфологическим, под которым понимается образование новых лексических единиц в результате конверсии – перехода слов одного грамматического класса в другой, в частности, перехода имен существительных в прилагатель-

ные (адъективация). Оставаясь в форме своей основы, то есть в именительном падеже, ряд имен существительных, заимствованных из китайского языка, выполняют определительную функцию. Например: *эмбуу товч* «серебряная пуговица в форме башмачка» (досл. слиток серебра в форме башмачка – пуговица), *ваар зуух* «изразцовая печь» (досл. черепица, изразец, кафель; керамика – печь), *ваар сав* «глиняная посуда» (досл. черепица, изразец, кафель; керамика – посуда, сосуд) и др. Существительные, перешедшие в класс прилагательных, выпадают из парадигмы склонения имен и становятся неизменяемыми. В данных случаях существительные *эмбуу*, *ваар* теряют способность склоняться по падежам и употребляются в качестве определения другого существительного, обозначая материал, из которого изготовлен предмет. Однако им не свойственна форма интенсива, форма усиления и ослабления признака, степени сравнения, как у прилагательных.

Кроме того, имена существительные в совместном падеже на *-тай* могут выполнять функцию определения. Например, *монг. бэнчинтэй* «зажиточный, состоятельный, богатый», *монг. маапаантай* «сомнительный; запутанный, неясный, подозрительный» и др. Имена существительные на *-тай* в функции определения обладают способностью сочетаться с усилительными словами и участвовать в образовании сравнительных конструкций: *монг. маш бэнчинтэй* «очень зажиточный», *монг. хамгийн маапаантай* «самый запутанный». Прилагательные на *-тай* в отличие от существительных в совместном падеже не могут иметь определения, выраженные прилагательными или другими частями речи.

Определительную функцию в предложении выполняют также китаизмы с неустойчивым «н» на конце и заимствованные с китайского языка имена существительные в родительном падеже, стоящие перед другими существительными. Например: *цонхны жааз* «оконная рама», *вааран дээвэр* «черепичная кровля, крыша», *нүүсийн дэлгүүр* «фирменный магазин», *нүүсийн шошго* «фирменная этикетка», *дүнзэн байшин* «бревенчатый дом», *дүнзэн хана* «брусчатая стена», *туйнуун байшин* «кирпичный дом», *банзан дэвсгэр* «дощатый настил», *банзан хашаа* «дощатый забор», *цайны дийз* «чайное блюдце», *мужааны ажил* «плотничные работы, столярные работы», *мужааны багаж* «столярные инструменты» и др.

Лексико-синтаксическим способом словообразования китайские заимствованные слова образуют немалое количество терминов, таких как *моог судлал* «микология» (досл. гриб – исследо-

вание), бөөрөнхий **байцай** «бот. кочанная капуста» (досл. круглый – капуста), урт **байцай** «бот. китайская капуста» (досл. длинный – капуста), цагаан толгойт **байцай** «бот. белокочанная капуста» (досл. белоголовый – капуста), цэцэгт **байцай** «бот. цветная капуста» (досл. цветущий – капуста), төвд **лянхуа** цэцэг «бот. страстоцвет синий» (досл. тибетский – лотос – цветок), уулын **лянхуа** цэцэг «бот. ледвенец» (досл. горный – лотос – цветок), **лянхуа** цанхуй цэцэг «бот. роза шпалерная» (досл. лотос – цветок), **сойзон тууз** «спец. кардолента» (досл. щеточный – лента), **шинж** судлал «исследование, изучение» (досл. признак, примета – изучение) и др.

В примерах встречаются следующие заимствованные с китайского языка существительные: **дэн** < кит. 灯 dēng «лампа, фонарь, светильник, горелка»; **буу** < кит. 炮 pào «пушка, орудие»; **бандан (вандан)** < кит. 板凳 bǎndèng «скамья, лавка»; **боов** < кит. 饽饽 bōbo диал. 1. «печенье; пирожное»; 2. «кушанье из теста»; **зос** < кит. 赭色 zhèsè «красно-бурый цвет»; **цалин** < кит. 钱粮 qiánliáng «жалованье»; **баниш** < кит. 扁食 biǎnshí «пельмени (вареные или жареные)»; **гуанз** < кит. 馆子 guǎnzi «ресторан; закусочная»; **ин** < кит. 瘾 yǐn «пристрастие, страсть»; **цонх** < кит. 窗户 chuānghu «окно»; **чийдэн** < кит. 气灯 qìdēng «газовый фонарь, газовое освещение»; **ший** < кит.

戏 xì «театр, спектакль, драма»; **ембүү (юмбуу)** < кит. 元宝 yuánbǎo «серебряный слиток в пятьдесят лян или золотой слиток в пять, десять лян»; **ваар** < кит. 瓦儿 wǎ'ér «черепица»; **зуух** < кит. 灶火 zàohuǒ «кухонный очаг»; **нуус** < кит. 铺子 pùzi «лавка, магазин»; **дунз** < кит. 墩子 dūnzi «колода; чурбан»; **туйнуу** < кит. 土坯 tǔpī «кирпич-сырец, необожженный кирпич, саман»; **банз** < кит. 板子 bǎnzi «доска, тес, лист, плита»; **цай** < кит. 茶 chá «чай»; **дийз** < кит. 碟子 diézi «тарелка; блюдец»; **мужаан** < кит. 木匠 mùjiàng «плотник, столяр»; **моог** < кит. 蘑菇 mógu «гриб»; **байцай** < кит. 白菜 báicài «капуста»; **лянхуа** < кит. 莲花 liánhuā «лотос»; **сойз** < кит. 刷子 shuāzi «щетка, кисть»; **тууз** < кит. 绉子 zōuzi «кайма, тесьма, лента, кружево, позумент»; **шинж** < кит. 性质 xìngzhì «характер».

Литература

1. Дондуков У.-Ж.Ш. О заимствованных словах // Буряад Унэн. 1964. 14 марта
2. Дондуков У.-Ж.Ш. Словообразование монгольских языков. – Улан-Удэ, 1993.
3. Орловская М.Н. Имена существительные и прилагательные в современном монгольском языке. – М., 1961.

Дамдинова Буда-Ханда Владимировна – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета, 670034, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: damdin-bhv@mail.ru

Damdinova Buda-Khanda Vladimirovna, cand. of philology science, the senior teacher at the department of philology of Far East countries of BSU, Ulan-Ude, 670034, Pushkin street, 25, e-mail: damdin-bhv@mail.ru

УДК 81'373 (510)

© В.В. Дашеева

ЗАРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КИТАЙСКИХ ФАМИЛИЙ

Начиная со времени создания знаменитого сборника «Байцзясин» культура китайских фамилий и родовых имен является важнейшей составной частью традиционной китайской культуры.

Ключевые слова: фамилии, антропонимы, сборник «Байцзясин», «син» и «ши».

V.V. Dasheeva

ORIGIN AND DEVELOPMENT OF CHINESE SURNAMES

Starting from the time of the creation of the famous book «Baytzyasin» culture of Chinese surnames and clan names is an important part of traditional Chinese culture.

Keywords: surname, anthroponyms, a collection of «Baytzyasin», «Sin» and «Shi».

Термины китайской антропоники 姓 «син» (фамилия) и 氏 «ши» (родовое имя) на сегодня являются, по сути, единым понятием: было проведено соответствующее исследование, с использованием метода анализа графической структуры фамилий, в результате которого выяснилось, что в настоящем их состоянии фамилии ничем не отличаются от родовых имен. Но в доциньскую эпоху существовало четкое различие между «син» и «ши». Основопологающим вопросом относительно «син» и «ши» является то, что они теснейшим образом связаны с социальной структурой общества того времени, остальные вопросы так или иначе имеют отношение к социолингвистическим характеристикам «фамилий» и «родовых имен».

До эпохи Борющихся царств (V в. до н.э.) только королевская семья и представители аристократической элиты могли носить фамилии, таким образом и сложилась разница между «син» и «ши». Именно «син» обладали те люди, которые опосредованно или непосредственно относились к королевской семье. В таких фамилиях 姓 ключевая графема – 女 «женщина», а это означает, что фамилии «син» ведут свое происхождение именно из матриархального общества, основанного на наследовании по женской – материнской линии.

До династии Цинь (III век до н.э.) Китай был большим феодальным обществом. Поскольку вотчины были разделены среди потомков, появилась необходимость в создании дополнительных субфамилий, которые и получили терминологическое наименование 氏 «ши» («родовое имя»). «Ши» были созданы для того, чтобы различать людей в пределах того или иного феодального удела – по возрасту, роду занятий и т.п. Во время правления императора Цинь Шихуана в 221 веке до н.э. фамилии постепенно стали носить люди из более низких классов и разница между «син» и «ши» стерлась.

Интересен тот факт, что мужчина и женщина – носители одного «ши» имели возможность жениться друг на друге. А обладателям одинаковых «син» запрещено было заключать браки, так как древние китайцы считали, что браки близких родственников однозначно вредны для будущих поколений.

Таким образом, в Китае само понятие фамилии как таковое приобрело сравнительно конкретные очертания уже в тот период, когда история рода просчитывалась исключительно по

материнской линии. Перед тремя династиями Ся, Шан и Чжоу (2140–256 до н.э.) люди в Китае уже имели фамилии (姓 «син») и «родовые имена» (氏 «ши»). Если фамилии иницировались из названия родной деревни или семейства, то «родовые имена» образовывались от названия полученной в дар от императора территории или титула, иногда даже посмертно. Собственно, наличие «родового имени» на начальном этапе появления «ши» говорило именно об определенном положении на социальной лестнице, только позднее они стали присваиваться и простолюдникам.

Во время какой-либо торжественной церемонии или на важном праздновании китаец, имевший «родовое имя», всегда подчеркивал свое уважение к этой оказанной ему чести, высоко вывешивая на видном месте зажженные бумажные фонари с надписанным на них «ши». Более того, именно «родовое имя» вырезалось и на надгробной плите.

Так продолжалось в течение 800 лет до 627 года н.э., пока Гао Сылянь – правительственное должностное лицо – не провел некое подобие переписи населения и не подсчитал, что жители Поднебесной обходятся всего лишь 593 фамилиями. Затем он издал книгу, называемую «Анналы фамилий», которая и стала важнейшим бюрократическим инструментом для выбора квалифицированного персонала на правительственные должности и для составления брачных договоров.

Исключительно популярен был в старом Китае написанный в 960 году в период династии Сун «Байцзясин» («Сто китайских фамилий») сборник, представлявший записи о 438 фамилиях, из которых 408 – фамилии, состоящие из одного иероглифа, и лишь 30 фамилий – двусложные. Эта книга приобрела широчайшую известность во всем Китае, дети заучивали ее наизусть. Знание этой книги стало одним из необходимых элементов начального образования, обязанностью каждого грамотного китайца. Хотя сейчас книга «Байцзясин» перестала быть учебным пособием в полном смысле этого слова, ее популярность по-прежнему сопоставима с популярностью какого-нибудь модного романа, и для нее всегда найдется уголок в душах и умах жителей Китая – представителей самых разных социальных слоев. Собранный в книге «Сто китайских фамилий» богатейший культурный материал находит отражение в речах и поступках рядовых китайцев в разные исторические пе-

риоды, в течение которых он ни разу не подвергался каким-либо существенным изменениям.

Более того, зародившиеся в глубокой древности китайские фамилии обладают особым культурным содержанием, которое может стать полезным и в эпоху реформации философских и политических концепций Китая.

Описание каждой фамилии в современных изданиях «Байцзясин» сопровождается указанием на знаменитых носителей – так, например, в главе, посвященной фамилии 王 Ван, упоминаются такие известные исторические личности, как Ван Чун – мыслитель Восточной Хань, философ, атеист, Ван Сичжи – каллиграф всех династий, люди прозвали его «Мастер каллиграфии», Ван Вэй – известный поэт эпохи Тан, Ван Аньши: политик, реформатор Северной Сун, проводил политические реформы.

Про одного из этих деятелей в книге обычно приводится подробный поучительный рассказ, несущий дидактические функции. Вот, например, один из таких рассказов: «Ван Сичжи – известный древний каллиграф Китая. Он с ранних лет начал тренироваться в искусстве письма, уже в семилетнем возрасте достиг хорошего уровня. Однажды он обнаружил на подушке отца книгу под названием «Как владеть кистью», в которой было все о методах написания китайских иероглифов. Он очень обрадовался бесценной находке, украдкой начал читать. Отец же считал эту книгу весьма сложной, неподходящей для сына. Но Ван Сичжи считал, что как только он овладеет определенными методами, сразу сможет добиться прогресса, тогда он начал тренироваться писать иероглифы в соответствии с указанными в книге способами. И в действительности добился значительных результатов. Ван Сичжи тренировался писать иероглифы с детства до последних дней жизни. Он упорно повышал мастерство на протяжении более пятидесяти лет. По некоторым сведениям, в провинции Чжэцзян возле реки Ланьтинци, в горах Силу и в других местах везде есть высеченные им во время тренировок иероглифы. Так как он усердно старался, в конце концов у него появился своеобразный каллиграфический стиль. Прошло более тысячи лет, но по его произведениям последователи до сих пор изучают методы каллиграфии, имитируя его способы».

Эта история носит поучительный характер, воспитывает в детях чувство выдержки, упорство, стремление к постоянному самосовершенствованию.

К настоящему времени большая часть из самых распространенных китайских фамилий имеет более чем 2000-летнюю историю. Происхождение большинства фамилий таково:

От названия государства. Многие простолюдины за фамилию приняли название государства, древнего княжества, в котором они жили. Это делалось либо для того, чтобы показать их верноподданность, либо для обозначения своей государственной принадлежности, национальной и этнической тождественности. Например, такие фамилии, как Сун (宋), Ву (吴), Чэнь (陈), Чжоу (周). Неудивительно, что из-за большой численности крестьянского населения эти фамилии стали одними из самых распространенных.

От названия поместий или места рождения. Поместья часто предоставлялись второстепенным ветвям аристократии, и образования фамилий от названия феодальных уделов было естественным явлением процесса субфамилизации, например: 欧阳 (Оуян). Есть около 200 примеров, которые были распознаны, чаще это были двусложные фамилии, но лишь немногие из них сохранились до нашего времени.

От имен родоначальников. Как и в предыдущем примере, такие фамилии также часто были двусложными. Часто брали фамилию предков. Например, Юань Таоту принял вторую часть двусложной фамилии его деда Боюань (伯爰) как свою фамилию. Иногда титулы, присужденные предкам, могли использоваться младшим поколением в качестве фамилий.

От термина старшинства в семье. Раньше иероглифы мэн (孟), чжун (仲), шу (叔) и цзи (季) использовались для того, чтобы обозначить сыновей по старшинству в семье. Иногда эти названия применялись в качестве фамилий людей. Такова, например, фамилия известного китайского философа Мэнцзы – 孟 Мэн.

От рода занятий. Такие фамилии могли возникнуть от названия занимаемой должности, представляют собой названия чинов в древности, как в случае с Сыма (司马), что в переводе на русский означает «начальник военного приказа», «военный министр». Они могли также возникнуть от названий различных профессий, как в случае с Тао (陶) «гончар, горшечник» или Ву (巫), «шаман, знахарь, целитель».

От названия этнических групп. Люди некитайского происхождения в Китае иногда принимали название своих этнических групп за фамилию. Классический пример – Ху (胡), который

первоначально относился ко всем «варварским» группам на северной границе Китая.

Согласно исследованиям китайского ученого Гу Яньу, в число самых древних фамильных знаков входят 22 знака, однако, предположительно, многие фамилии исчезли вследствие гибели рода. В то же время произошли крупные изменения тех фамильных знаков, которые сохранились. 4–5 тысяч лет назад китайское общество стало классовым. Важной особенностью такого общества было усиление классовой борьбы, в результате чего сформировались правящие круги, сформировался прототип классового общества. Некоторым членам общества за особые ратные заслуги жаловали поместья. Тогда они могли со своей семьей, слугами и военнопленными переселиться в новый район. Вместе с тем эти люди получали новые фамильные знаки, связанные с их поместьем, – «ши».

В III веке до н.э. могущественный правитель Китая Цинь Шихуан объединил Китай, поэтому фамильные знаки, сложившиеся во время матриархата, и «ши», возникшие в период патриархального общества, слились в единое целое. В условиях феодального общества существовала частая смена власти, в результате чего возникали новые поместья, новые фамильные знаки. Именно на этой основе сложилась особая культура антропонимики (фамилия как отличительный знак классовой принадлежности). Данная традиция передавалась из поколения в поколение.

Интересна также версия некоторых специалистов, которые считают, что фамилии в Китае впервые стали использоваться в уезде Хуайян провинции Хэнань Центрального Китая, где около 6500 лет назад находилась столица одного из легендарных китайских императоров – Фуси. Фуси считается отцом легендарных древних правителей китайской нации Хуанди (Желтый император) и Яньди (Шэньнун – Божественный земледelec). Здесь сохранилась гробница Фуси, которую ежегодно посещают тысячи китайцев. Особенно много посетителей приходит сюда с 2-го числа 2-го месяца по 3-е число третьего месяца по лунному календарю, чтобы совершить ритуал поклонения предкам.

Одна из великих заслуг Фуси состоит в том, что он ввел в обиход фамилии и свадебный обряд. С тех пор китайцы получили и стали использовать собственные фамилии. Фамилии давались по названиям разводимых растений и животных, мест жительства или места в социальной иерархии. Так появились, например, ки-

тайские фамилии 马 Ма (лошадь), 陈 Чэнь (название места). 6500 лет тому назад Фуси появился во главе племени в районе Тяньшуй в провинции Ганьсу, потом по реке Хуанхэ племя дошло до территории уезда Хуайян и осело там. Фуси объединил все окрестные племена и создал тотем китайской нации – дракона, который с тех пор изображается как зверь с головой крокодила, телом змеи, когтями орла и чешуёй рыбы. Китайский дракон считается символом сплочённости китайской нации, и даже сегодня китайцы по-прежнему называют себя «потомками дракона». Кроме того, антропонимы с элементом 龙 «дракон» чрезвычайно популярны среди всех поколений китайских родителей.

В древние времена культура китайской антропонимики была чрезвычайно важной составляющей материальной и духовной жизни общества. Во многих сферах деятельности общества, политической, культурной и социальной, имя и фамилия также имели очень важное значение. Согласно археологическим данным, 1 млн лет назад появился китайский этнос, однако история возникновения фамилий и имен начиналась только в период V–VI тысячелетия, то есть в период матриархата. Согласно обычаям того времени, члены одного рода не могли вступать в брак. Именно по этой причине появилась необходимость различать членов своего и чужого кланов. Таким образом возникли фамилии – как признак принадлежности к общему клану.

На протяжении почти всей истории Китая фамилии несли социологические функции. Фамилии часто использовались как показатели знатности, что связано с ассоциацией с аристократической элитой в их раннем развитии. Поэтому знатные люди должны были использовать свои фамилии, чтобы иметь возможность проследить родословную и конкурировать за приоритетность в рамках наследственного положения. Примеры ранних родословных среди членов королевской семьи можно найти в Исторических записках Сыма Цяня, которые содержат таблицы с записями происхождения линий благородных домов, именуемых Шибяо (世表).

«Байцзясин» – весьма полезная настольная книга каждого китайца, причем не только ребенка, но и взрослого. Из нее можно почерпнуть довольно большой объем информации: это и знакомство с прошлым страны – освещены основные значимые факты истории Китая, и развитие мышления у ребенка, поскольку каждая

история обладает моралью, которую нужно вы-
искать между строк, и, безусловно, каждая исто-

рия о выдающейся личности в истории Китая содержит свой нравственный, просветительский характер. «Байцзясин» поистине может служить энциклопедией для каждого китайца. Воспитательное значение данной книги повышается личностным интересом, который испытывает читатель при знакомстве с историями представителей той или иной фамилии, особенно если это его собственная фамилия.

Таким образом, фамилия для китайца – часто нечто большее, чем для представителей многих других народов в современном мире. У китайцев очень сильна концепция родственных кланов, они дорожат своей фамилией. Фамилия для них не просто «метка» или «ярлык», случайно дос-

тавшийся ему по наследству, скорее это знамя, символ рода.

Литература

1. 百家姓 Сто китайских фамилий. – Цзилинь, 1999.
2. 巨天中 姓名与人生 Цзюй Тяньчжун. Антропонимы и жизнь человека. – Пекин, 2009.
3. 文龙 使用起名 Вэнь Лун. Практическое имяназачение. – Пекин, 2007 г.
4. 赵瑞民 姓名与中国文化 Чжао Жуиминь. Антропонимы и культура Китая. – Пекин, 2008.
5. http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/ru/Chinese_surname

Дашеева Вера Витальевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока восточного факультета БГУ. 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: denisova.v@mail.ru

Dasheeva Vera Vitalievna, cand. of philology science, docent of the department of Far East country's filology of BSU. 670025, Ulan-Ude, Pushkin's str., 25, e-mail: denisova.v@mail.ru

УДК 82-13(512.3)

© Д.В. Дашибалова

ЭПОС МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ В ЗАПИСЯХ И ИССЛЕДОВАНИЯХ Н.Н. ПОППЕ

(Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ
в рамках научно-исследовательского проекта № 10-04-00426а)

В статье дается аналитический обзор эпосоведческих трудов Н.Н. Поппе, характеризуется деятельность ученого по сбору и изданию образцов бурятской эпической поэзии, вводятся в научный оборот неизвестные документы из его архивного наследия. Подробно анализируется научная концепция Поппе, изложенная в монографии «Халха-монгольский героический эпос».

Ключевые слова: монголы, буряты, фольклор, эпос, экспедиции, архив, Поппе.

D.V. Dashibalova

THE MONGOLIAN PEOPLE'S HEROIC EPIC AS AN OBJECT OF N. POPPE'S RECORDS AND STUDIES

Paper deals with analytic review of N. Poppe's works on records and studies of epic traditions of Mongolian people's. An unknown documents of his archives heritage are published first. The scientific concept of his monograph «The Heroic Epic of the Khalkha Mongols» is analysed.

Keywords: Mongols, Buryats, folklore, epic traditions, expeditions, archives, Poppe.

В истории мирового монголоведения Николай Николаевич Поппе (1897–1991) был (вслед за своим учителем, академиком Б.Я. Владимирцовым) одним из немногих, чьи работы отличались масштабностью и глубиной научных разработок в области как теоретических, так и практических сторон монгольского языкознания, источниковедения, фольклористики и литературоведения. В данной статье мы ограничимся аналитическим обзором трудов Н.Н. Поппе, по-

священных исследованию эпических традиций монгольских народов.

Первые эпосоведческие работы Н.Н. Поппе появились в результате полевых исследований, проведенных им в экспедициях по Монголии и Бурятии (1926–1932 гг.). Готовясь к поездке к аларским бурятам летом 1928 г., Поппе в письме Базару Барадину делится своими суждениями относительно комплексного изучения языка: «При умелом использовании богатого народного

эпоса и шаманских произведений из них можно черпать слова и выражения в обыденной речи не употребительные, но которые можно приспособить для языка обыденного, который часто испытывает недостаток в способах выражения многих понятий и потому прибегает к заимствованиям из русского языка. Умелое воскрешение отмерших форм языка на базе изучения пережитков старины – вот способ обогащения и, так сказать, омоложения языка. Если влить в язык слова, ныне уже не употребительные, но понятные старикам, шаманам и улигерчинам, то язык сможет, обновившись, повести энергичную борьбу с чуждыми элементами чужих языков» [1, с. 31]. Итогом «аларской» экспедиции стал монографический очерк «Аларский говор» в 2-х частях (Л., 1930, 1931). Во второй части опубликованы записанные автором отрывки улигерного текста «Алтан Шагай», улигеров «Еремей Богдо-хан», «Хан Сэксэй Мэргэн» и два варианта улигера «Шоно Батор». Тексты представлены в академической транскрипции с русскими переводами.

Главное внимание «селенгинской» экспедиции было уделено сбору и записям материалов «в районе Тамчи – аймачного центра на южном берегу Гусиного озера около Гусиноозерского дацана, коммуны Улаан Одо («Красная звезда») в 7–8 км от Тамчи и коммуны Искра на правом берегу р. Селенги на границах Мухоршибирского аймака в Нойхонской степи» [5, с. 4]. В предисловии к книге «Язык и колхозная поэзия бурят-монголов Селенгинского аймака» (1934) Н.Н. Поппе указывает, что в ходе экспедиции записывались главным образом тексты на темы о колхозном строительстве, рассказы из жизни колхозов, истории о гражданской войне. Однако в некоторых колхозах нашлись люди, «хорошо умеющие рассказывать и знающие множество былин. Особенно нужно отметить здесь плотника, крестьянина-бедняка Бадмажапа Цэрэнова 43 лет, сообщившего печатаемые дальше былины “Харанхын Улаан нюдын Буйдан” и “Буян Доржын хубуун Баатар Чоно Галдан”» [5, с. 7]. Оба текста имеют смешанную прозапоэтическую структуру, опубликованы в латинской транскрипции, без русского перевода. В 1978 г. тексты были изданы на английском языке [12].

Книга Н.Н. Поппе «Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник» (1936) содержит записи фольклора, полученные в экспедициях 1930–1932 гг. В представленных здесь эпических текстах имеются: фрагмент прозаической версии «Гэсэра» (агинская традиция, с. 37-38); отрывок из сказания «Айдурай мэргэн, Агуй ногоон дуухэй» (записано в селе

Хогот Эхирит-Булагатского аймака, с. 107–109); значительный по объему стихотворный фрагмент улигера «Алтан Сэксэй хубуун» (улус Харанут в окрестностях Усть-Орды, с. 127–143).

Обобщив результаты экспедиционных исследований, Н.Н. Поппе приходит к следующему заключению: «Из всех старых видов устного творчества бурят-монголов героический эпос составил славу наиболее богатого и высокоразвитого среди фольклора монгольских народностей» [6, с. 57].

В Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (далее ЦВРК ИМБТ) имеется личный фонд Н.Н. Поппе (№ 15), состоящий из 31 дела, крайние даты 1928–1941 гг. Дела в описи систематизированы по следующей схеме: 1) письма; 2) фольклорные материалы; 3) лингвистические работы; 4) тексты лекций по синтаксису бурят-монгольского языка; 5) рецензии; 6) материалы, собранные фондообразователем. Подавляющая часть материалов фонда представлена машинописными текстами, исключение составляют письма Н.Н. Поппе.

Особую научную ценность имеет монографическое исследование Н.Н. Поппе «Бурят-монгольский героический эпос», представленное в фонде тремя большими папками объемом 448 страниц машинописного текста формата А4. «Бурят-монгольский героический эпос» состоит из восьми разделов: 1) Героический эпос в жизни бурят-монгольского народа; 2) Сказитель и его творчество; 3) Былинные сюжеты; 4) Былинные персонажи; 5) Опыт исторического анализа эпоса; 6) Эпос и шаманство; 7) Поэтика улигера; 8) Отношение бурят-монгольского эпоса к эпосам других народов. Во введении автор пишет: «В силу того, что большинство произведений героического эпоса не только не переведено на русский или какой-либо другой язык, но и не издано, нам казалось целесообразным дать хотя бы краткие содержания ряда эпических произведений. <...> От включения в нашу работу переводов целых улигеров мы вынуждены были отказаться по причинам исключительно их больших размеров. В своей работе мы стремились показать роль сказителя и дать хотя бы частичный ответ на вопрос, в чем заключается его творчество. Точно так же нам представлялось целесообразным дать посильный анализ элементов эпоса, отражающих идеологию на разных стадиях общественного развития. Наконец, мы не могли пройти мимо ряда вопросов, относящихся к области поэтики. <...> Настоящая книга не завершает какую-то работу, но выпуском ее в свет работа над героическим эпосом

бурят-монголов по существу только открывается» [10, д. 2, л. 4]. Значительную часть монографии Н.Н. Поппе занимают прозаические рассказы и переводы бурятских улигеров как эхирит-булагатской, так и хоринской эпических традиций, записанных у разных сказителей.

Работа датирована 1941 годом – временем эмиграции Н.Н. Поппе. Удивительно, но ни в своих «Воспоминаниях» [11], ни в письмах, ни в статьях и исследованиях советского и «западного» периодов жизни ученого нет и намека на эту работу. Вполне возможно, что эту рукопись ученый подготовил и сам доставил в Улан-Удэ для обсуждения с бурятскими коллегами в свой последний приезд в мае 1941 г. Н.Н. Поппе действительно приезжал в Улан-Удэ в этот период, о чем свидетельствует его письмо, адресованное В.Л. Котвичу: «...В Улан-Удэ я пробыл с 4-го мая до 1-го июня. Я ознакомился с записями «Гэсэра». Всего 4 версии, по 20–25 тыс. стихов. Из них выбраны самые лучшие, в смысле полноты и стиха, части и составлен сводный текст. Это будет I том. II т. – русский художественный перевод. III т. – батары Гэсэра (несколько улигеров), всего 20 печ. листов. IV т. – русский художественный перевод. Иллюстрации Сампилона и Мырдыгеева. Получится прекрасное издание около 120 печ. листов» [2, с. 310].

В заметке «Гэсэр (Героический эпос бурят-монгольского народа)» читаем: «ГИЯЛИ выпускает в свет сборник научно-исследовательских работ на темы Гэсэра: статьи о языке и стиле Гэсэра, о генезисе его... В этих работах принимает деятельное участие Академия наук СССР, в плане которой имеется тема «Бурят-монгольский героический эпос «Гэсэр», утвержденный Совнаркомом СССР, – филологический перевод, исследование и комментарии и ряд других монографических исследований (Выделено нами. – Д.Д.)» [10, д. 5, л. 6]. Повидимому, статья была написана в 1940 г. в рамках мероприятий по подготовке и проведению эпоса «Гэсэр». Автор пишет: «В настоящее время производится отбор из всех версий всего наилучшего, что представляют собой отдельные песни, образующие эти версии. На основе этих материалов создается единый сводный текст Гэсэра. По окончании этой работы будет сделан русский подстрочный перевод. Кроме того, исследуются улигеры, относящиеся к циклу Гэсэра. Вся работа должна быть закончена еще в этом году, с тем чтобы в начале 1942 г. и был выпущен в свет сводный стихотворный текст Гэсэра объемом около 35000 стихов...» [Там же, л. 6а].

В книге А.Д. Цендиной, посвященной 100-летию со дня рождения академика Ц. Дамдинсүрэнэ, опубликованы архивные материалы 1948–1951 гг. о подготовке к празднованию юбилея эпоса «Гэсэр». В выступлении Г.Ц. Бельгаева, директора БМНИИКЭ, зафиксированном в стенограмме совещания при обкоме ВКП(б) по вопросу о «Гэсэре», говорится следующее: «...В 1940 году шла подготовка к проведению декады бурят-монгольского искусства, ...поскольку стоял вопрос о проведении литературной декады, то, естественно, возник вопрос о проведении юбилея какого-нибудь эпоса. Летом 1940 года разговор об этом шел... обсуждался вопрос о том, какой эпос взять: «Шоно-Батор», «Аламжирмерген» или же «Гэсэр». И приезд Поппе в июле 1940 года предрешил вопрос о выборе «Гэсэра». Он подсказал нам идею о проведении юбилея «Гэсэра». То, что летом 1940 года вопрос о проведении юбилея поднимался, подтверждают 2 документа, имеющиеся в делах Института. Это записка Поппе «О хронологии Гэсэра» (Выделено нами. – Д.Д.) от 18.VII. 1940 г.» [9, с. 357]. В архиве Н.Н. Поппе этот документ сохранился, и ввиду небольшого объема мы сочли нужным привести эту работу полностью:

«Широко распространенные среди бурятского народа героико-эпические сказания о Гесере представляют собою грандиозный цикл поэм, объединяемых под общим названием «Девять ветвей (т.е. глав) Гесера», часть которых со слов народных сказителей записана и даже издана. Записанная часть (3 ветви) содержит 22 000 стихов. Надо полагать, что все «9 ветвей» содержат от 60 000 до 75 000 стихов. Сведения об эпическом герое Гесере давно уже проникли в европейскую научную литературу. Краткий пересказ некоторых из них дал в своей книге Веньямин Бергман (1802 г.), а Паллас, путешествовавший по Бурятии и Монголии в царствование Екатерины II, описывает изображения Гесера, виденные им в Кяхте – Маймачене (1775 г.). Впервые сказания о Гесере были записаны монгольским алфавитом более или менее полно в 1630 г., но эти записи подверглись «обработке» со стороны лам. «Обработку» эту возглавил Джанджахутухта. В своей биографии он упоминает, что, обрабатывая Гесера, он счел необходимым выбрать из него все, что противоречит учению Будды. Эта книжная версия Гесера была впоследствии (в 1715 г.) издана указом китайского императора Канси. Она существенно отличается от устной народной, не фальсифицированной версии. Относительно давности сказаний о Гесере нет абсолютно точных данных. Они, безусловно,

существовали уже в самом начале XII ст., ибо в одном из изречений одного из богатырей Чингисхана (около 1206 г.) встречается такое сравнение вина: «Когда оно попадает на язык, то куснет как пчела, когда выпьешь лишнее, оно буйствует как Гесер». Так как эта дата является лишь датой упоминания о Гесере, то не следует думать, что сказания возникли в тот год: они могли быть известны и раньше.

Сохранившиеся упоминания в тибетских исторических источниках гласят, что Гесером назывался один великий герой, предводитель дружин, живший в VIII ст. нашей эры. Это же упоминание встречается и в историческом сочинении монгольского летописца Саган Сэцэна (писал в 1663 г.).

Если учесть, что содержание бурятских сказаний о Гесере включает ряд элементов, характерных для идеологии родового общества (в частности, сильны элементы матриархальные), то совокупность всех данных позволяет отнести Гесера к большой древности и считать, что сказания эти отражают жизнь родового общества примерно VIII века, в фантастическом, конечно, преломлении. Таким образом, можно, считая, что в древнейших своих частях Гесериада, восходя к VIII веку, имеет 1200-летнюю давность» [10, д. 6, л. 3а-4а]. Данный документ датируется 18 июля 1940 г., на документе имеется подпись *Н.Н. Понпе*.

Что касается изучения халха-монгольских эпических традиций, следует остановиться на фундаментальной работе Н.Н. Поппе «Халха-монгольский героический эпос» (1937). В книге автор прослеживает генезис и формирование монгольского эпоса в недрах «Сокровенного сказания» и памятниках так называемого «Чингисова» цикла («Легенда об Аргасун хорчи», «Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлуками Чингисхана», «Повесть о двух скакунах Чингисхана»). Вторая глава монографии «Период феодальных войн в Монголии» является наиболее «исторической», так как по сути представляет краткий очерк становления и развития феодализации Монголии, описания социальной и политической структуры общества в имперский период, юаньскую эпоху, в «смутное» время. Здесь Поппе опирается на труды Д. Покотилова, Б.Я. Владимирцова, В.А. Казакевича. Именно в период феодальных войн XIV–XVII вв., по мнению Н.Н. Поппе, сложился классический тип героического эпоса халха-монголов. Автор утверждает, что «древнейший вид дошедшего до нас героического эпоса монголов восходит к дружинному эпосу, сложившемуся и развивавшемуся в среде дружинников-

нукеров и предводителей древнемонгольских кланов, впоследствии феодальных владетелей» [8, с. 57].

Рассматривая сюжетику и структуру эпических произведений, Поппе устанавливает, что содержание одной былины образует один законченный эпизод («тур» по его определению), в то время как другие былины представляют собой цепь из нескольких связанных между собой эпизодов («несколько туров»). Отдельная глава монографии посвящена персонажам халха-монгольского героического эпоса, классификация и характеристика которых рассматривается автором по классической схеме согласно их сюжетным функциям: герой, его антагонист, похититель, вредитель, советчик, помощник, даритель и т.д. Наиболее характерными особенностями поэтической структуры монгольских эпических текстов называются аллитерация и параллелизм, причем «они являются общими как для халха-монгольских улигеров, так и для ойратских и бурятских эпопей» [8, с. 120]. Что касается метрической системы эпического стихосложения, то для улигера характерен четырехстопный хорей, чередующийся с трехстопным и осложненный каталектикой (усечением). Если для стиля бурятских улигеров характерно наличие общих мест – устойчивых словесных формул, неоднократно повторяемых сказителем в ходе повествования (например, *сэг даралга*), конечных формул, то «особые вставки в тексте совершенно чужды халха-монгольским улиграм» [8, с. 125].

«Американский» период научной деятельности Н.Н. Поппе был весьма плодотворным в отношении исследования проблематики эпоса монгольских народов. В статьях «Параллелизм в эпической поэзии монголов» (1958) и «О гиперболе в эпической поэзии монголов» (1962) им рассмотрены основные стилистические и художественно-изобразительные средства монгольского эпоса. Большинство эпосоведческих работ ученого опубликовано в материалах постоянно действующего в 1970–1980-х гг. международного симпозиума по монгольскому эпосу, проводившемуся в Германии.

Несмотря на значительные достижения, сделанные монголооведами-фольклористами за истекшее 70-летие, эпосоведческие изыскания и суждения Н.Н. Поппе остаются ценными и востребованными, а неизданные работы требуют скорейшей публикации.

Литература

1. Аннотированное описание архива Н.Н. Поппе / авт.-сост. Д.В. Дашибалова; Ин-т монголоведе-

ния, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ, 2011.

2. Из эпистолярного наследия В.Л. Котвича / сост. Ч. Дашдаваа, С. Цолмон и др.; Институт истории Академии наук Монголии. – Улан-Батор, 2011.

3. Поппе Н.Н. Аларский говор. Ч. 1. Фонетика и морфология // Материалы комиссии по исследованию Монгольской и Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР. В. 11. – Л., 1930.

4. Поппе Н.Н. Аларский говор. Ч. 2. Тексты и переводы // Материалы комиссии по исследованию Монгольской и Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР. В. 13. – Л., 1931.

5. Поппе Н.Н. Язык и колхозная поэзия бурят-монголов Селенгинского аймака. – Л., 1934.

6. Поппе Н.Н. Проблемы изучения бурят-монгольского фольклора // Советский фольклор. Вып. 2–3. – Л., 1935.

7. Поппе Н.Н. Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник. – М.-Л., 1936.

8. Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. – М., 1937.

9. Цэндийн Дамдинсүрэн: к 100-летию со дня рождения / сост. А.Д. Цендина; Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост., лит., 2008.

10. ЦВРК. Ф. 15. Оп. 1.

11. Poppe N. Reminiscences. – Bellingham, 1983.

12. Tsongol Folklore. Wiesbaden, 1978.

Дашибалова Дарима Владимировна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: dardash3@gmail.com

Dashibalova Darima Vladimirovna, cand. of philology science, scientific worker of Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Ulan-Ude, 670047, Sakhayanova st. 6, e-mail: dardash3@gmail.com

УДК 81'23

© Т.С. Доржиева

ГИДРОНИМ СЕЛЕНГА: ЭТИМОЛОГИЯ И АССОЦИАЦИЯ

Статья посвящена семантике гидронима Селенга. В ней представлены основные версии этимологии данного названия и приведены результаты ассоциативного эксперимента, который позволил выявить актуальное семантическое содержание топонима, активно функционирующее в региональной этнокультурной среде.

Ключевые слова: Селенга, этимология, семантика, ассоциация, ассоциативное значение, ассоциативный эксперимент, топонимы.

T.S. Dorzhiyeva

HYDRONYM SELENGA: ETYMOLOGY AND ASSOCIATION

The article deals with the semantics of hydronym Selenga. It presents the main versions of the etymology of this name and shows the results of the associative experiment which revealed the actual semantic content of the toponym functioning in the regional ethno-cultural environment.

Keywords: Selenga, etymology, semantics, association, associative meaning, associative experiment, toponyms.

Река Селенга берет начало в Монголии, образуясь от слияния рек Идэр и Мурэн, впадает в оз. Байкал. В пределах Бурятии Селенга течет 409 км (длина от истока р. Идэр – 1024 км). Площадь бассейна Селенги равна 447 тыс. км². Прорезав хребет Хамар-Дабан, поворачивает на запад к Байкалу. Основными притоками Селенги на территории Бурятии являются Джида, Чикой, Хилок, Уда. Долина Селенги имеет преимущественно равнинный характер. Средний расход воды на границе Монголии и Бурятии достигает 310 м³/с [6, с. 36].

В орхонских письменах VI–VIII вв. река упоминается в форме *Selene*. В китайских летописях, повествующих об уйгурах, обитавших в IX–XII вв. в верховьях реки, она называется *Солин* [4,

с. 67–68]. В русском документе XVII в. название реки зафиксировано в двух формах *Селенга* и *Селимба* [3, с. 326–327]. Гидроним *Селенга* неоднократно встречается в средневековых монгольских летописях «Сокровенное сказание» и «Алтан Тобчи». В «Сокровенном сказании» гидроним имеет форму *Selengke*, а в «Алтан Тобчи» – *Selengge*. Первая форма более близка к эвенкийскому произношению гидронима, а вторая представляет собой монголизированный вариант и ближе к современному. В русских документах *Селенга* зафиксирована в чертежной росписи притоков Лены в ее верхнем течении (1640–1641), река показана и названа на чертеже Сибири П. Годунова (1667 г.), также о реке подробно писал Н. Спафарий в 1675 г., имеются

сведения о реке в хрониках Т. Тобоева (1863) и В. Юмсунова (1875). Родственные русифицированные названия – *Селенгушка*, *Селенгинка* [9, с. 112].

Этимологию крупных водных объектов однозначно объяснить сложно, поскольку гидронимия изучаемого региона представляет собой историческое образование, состоящее из пластов и слоев разной степени древности и различного языкового происхождения [9, с. 112]. О происхождении названия *Селенга* существует множество версий. Наиболее распространенное мнение исследователей (Э.М. Мурзаев, Б.В. Болдырев, И.Д. Бураев) сводится к тому, что гидроним *Селенга* происходит от эвенкийского *сэлэ* ‘железо’.

Т.А. Бертагаев не согласен с эвенкийским вариантом происхождения, отмечая, что название реки не может быть связано с железом, так как нигде в долине Селенги не обнаружено ни железа, ни другого металла. Он считает, что гидроним имеет бурятскую этимологию: его можно расчленить на морфемы *сэлэ-нгэ*, где *нгэ* – отглагольный и именной аффикс, а *сэлэ* – основа глагола *сэлэх*, который вначале означал не ‘гresti, плавать’, как сейчас, а ‘двигаться плавно, ритмично, ваять время от времени’. Следовательно, *Сэлэнгэ* могло означать ‘плавный, просторный, спокойный’ и, может быть, ‘веющий прохладой, дышащий раздольем’ [2, с. 126–127].

М.Н. Мельхеев полагает, что этот гидроним образован от бурятского *сэл* ‘разлив, озеро’ [7, с. 152]. Однако, как отмечает С.А. Гурулев, против бурятских вариантов воспроизведения гидронима *Селенга* свидетельствуют исторические данные, говорящие о существовании гидронима во времена, когда буряты как народность еще не сложились.

Г.М. Василевич, ссылаясь на русское сообщение XVII в. о двух формах названия реки – *Селенга* и *Селимба*, полагает, что суффикс *мба* (*мбу*, *ба*) в тунгусских языках «мог оформлять дотунгусские названия рек на местах первых поселений тунгусоязычных охотников тайги» [3, с. 326–327]. Первоначально, по мнению исследователя, существовал гидроним *Селен*, который при расселении тунгусоязычных групп получил тунгусское добавление. Действительно, в орхонских письменах река упоминается в форме *Selene*. Таким образом, допускается возможность воспроизведения гидронима из языка древних народов Азии.

Б.В. Башкуев, считая воспроизведение гидронима из эвенкийского или маньчжурского языков неубедительным, обращает внимание на факт существования сходных гидронимов в Тибете – *Селлинг*, *Селунг*, *Селиндо* [1, с. 24].

Специфика семантики топонима заключается в том, что она имеет большую по сравнению с другими классами слов экстралингвистическую обусловленность. Поэтому изучение ассоциативного значения определяется как одно из приоритетных направлений в исследовании топонимической семантики. Ассоциативное значение отражает реальный образ, закрепленный за топонимом в общественном сознании. Для выявления ассоциативного значения слов широко используется ассоциативный эксперимент. Этот метод позволяет зафиксировать актуальное семантическое содержание топонима, активно функционирующее в региональной этнокультурной среде.

Так, ассоциативное значение названий крупных водных объектов в отличие от этимологического оказывается более доступным для исследования. Следует отметить, что информация о происхождении этого названия не отложилась в общественном сознании населения Бурятии. Лишь один респондент указал на то, что это ‘эвенкийское название’. Встречаются единичные реакции, относящиеся непосредственно к имени: ‘красивое название’, ‘этим именем названо многое’.

Гидроним *Селенга* имеет богатый ассоциативный фон, будучи названием одной из самых полноводных рек Республики Бурятия, главным притоком легендарного озера Байкал, именно по этой реке проходил Великий Чайный путь (XVIII–XIX вв.). Данное наименование имеет особую значимость для бурятской культуры, и его значение определяется типизированным образом, сложившимся в национальном сознании. В эксперименте приняли участие 455 жителей Бурятии – представители разных районов республики. В задании испытуемым предлагалось написать/озвучить первые пришедшие в голову ассоциации на географическое название *Селенга*. Время ответа – 3 минуты (включая латентное время), количество реакций не ограничивалось. Тестирование проводилось индивидуально и в группах, как в устной, так и в письменной форме.

Общее количество ассоциативных реакций на гидроним *Селенга* – 801. Они подразделяются на следующие группы:

1. Понятийные ассоциации.
2. Энциклопедические ассоциации.
3. Описательные ассоциации.
4. Регионально-субъективные ассоциации.
5. Этимологические ассоциации.
6. Интертекстуальные ассоциации.

Понятийная ассоциация ‘река’ присутствует практически в каждой анкете (397), из них без

зависимых слов – 166. Слово ‘вода’ без атрибутива также представляет собой понятийную ассоциацию (8 реакций).

Селенга, как и *Байкал*, является одним из брендов Республики Бурятия, это название широко используется для именованя других объектов. Закономерно ассоциации, соотносящие данное название с объектами вторичной номинации, встречаются намного реже, чем главная понятийная, чаще всего они единичны. Однако в данном случае их показатель оказался достаточно высок. Это обусловлено не только популярностью самих объектов, но и тем, что сам факт номинации привлекает внимание общества. Так, один из испытуемых сказал: «Этим именем названо многое...». Лидирующее положение занимает марка местного производителя продуктовых товаров (19): ‘молоко’ (16), ‘пельмени’ (1), ‘позы’ (1), ‘водка’ (1), ‘марка производителя Бурятии’ (1). На втором месте урбанонимы и другие топонимы (6): ‘позная’ (2), ‘ресторан’ (1), ‘кафе-отель в 113 квартале’ (1), ‘станция’ (1), ‘курорт’ (1). Другие ассоциации из этого ряда (5): ‘ансамбль’ (2), ‘футбольная команда’ (2), ‘танец’ (1).

Самой многочисленной ассоциацией энциклопедического характера является указание на исток или устье реки или другая географическая привязка (206 реакций): ‘берет начало в Монголии’ или ‘Монголия’ (55), ‘впадает в Байкал’ или ‘Байкал’ (99), ‘река Бурятии’ или ‘Бурятия’ (52). Некоторые респонденты путают или соотносят Селенгу с Ангарой (4), единственной рекой, вытекающей из Байкала. Согласно одной из гипотез о далеком прошлом Селенги, в совсем древние времена – еще до образования Байкальской впадины – Селенга и Ангара были одной рекой [13].

Река Селенга – самый крупный приток Байкала. В среднем за год Селенга приносит в Байкал около 30 км³ воды, что составляет около половины всего притока в озеро. При впадении в Байкал Селенга образует огромную дельту, которая представляет собой многокилометровую толщу рыхлых осадков, вынесенных рекой на крутой склон Байкальского рифта. Мощность осадков в дельте Селенги оценивается в 5000–5500 метров. Внешне дельта выглядит как гигантская луговая болотистая равнина, разделенная на островки многочисленными протоками и старицами. Площадь современной дельты около 540 км². Возраст дельты Селенги – около 500 тысяч лет. Дельта – один из наиболее активных участков Саяно-Байкальской сейсмической зоны, здесь вероятны землетрясения силой до 10 бал-

лов. Дельта Селенги внесена в список уникальных природных явлений планетарной значимости, она входит в Центральную охранную зону Байкала, объявленного объектом всемирного наследия ЮНЕСКО [13].

Селенга – главная водная артерия Бурятии, таковой ее назвали 8 респондентов. По ее берегам расположены наиболее крупные города республики, в том числе столица Улан-Удэ. Ассоциативная пара *Селенга – Улан-Удэ* показывает высокую частотность: ‘Улан-Удэ’ (10), ‘река, протекающая в Улан-Удэ’ (32). Наиболее ярким артефактом на реке Селенге по результатам эксперимента оказывается Селенгинский мост (23). Иногда за данной ассоциацией следует урбаноним ‘Левый берег’ (3), обозначающий поселок г. Улан-Удэ, расположенный на соответствующем берегу реки, одноименная остановка маршрутного транспорта следует сразу за мостом, если ехать в направлении от центра города.

Размеры и длину реки отметили 75 испытуемых с помощью следующих прилагательных, часто в превосходной степени: ‘большая’, ‘крупная’, ‘полноводная’, ‘многоводная’, ‘широкая’, ‘длинная’, ‘протяженная’. Из притоков Селенги зафиксированы Уда (3), Чикой (5 – в основном жители Кяхтинского района, где протекает эта река), Хилок (1), Джида (1), впадающие на территории Монголии Тула (1), Еро (1), Орхон (1). Слово ‘притоки’ озвучено 2 раза. Итого, 15 реакций, связанных с притоками Селенги. Пятеро респондентов назвали города, расположенные по берегам Селенги: Гусиноозерск, Новоселенгинск, Селенгинск, Иркутск, Сухэ-Батор.

О том, что эта река судоходная, написали 9 человек, несмотря на то, что судоходство на Селенге еще «в 70-80-е годы прошлого века было прекращено по требованию экологов, увидевших в речных плавсредствах явную угрозу экологии» [14]. Ныне на реке затишье и ничто не напоминает о бурной судоходной деятельности. Военно-морское и коммерческое судоходство на озере Байкал и по реке Селенге послужило в свое время мощным инструментом продвижения России в Амурские края, двумя столетиями спустя закончившегося основанием поста Владивосток [10].

Первые постоянные «казенные» суда были заведены на Байкале в 1726 году. Годом позже на одном из таких судов Байкал пересек С.В. Рагузинский, следовавший послом в Китай. В 1754 году в Иркутске было открыто адмиралтейство – административный орган управления мореплаванием, строительством и снабжением

флота. Однако его деятельность не была ориентирована на коммерческий успех. Постепенно перевоз грузов был передан в частные руки. Частное судоходство по Байкалу и Селенге было обусловлено грузопотоком с даурских сереброплавильных и свинцовых заводов, рыбными промыслами и приграничной торговлей с Китаем, осуществляемой через Кяхту. Река Селенга стала естественным путем для транзита китайских грузов в 330 верст в длину и была судоходной на всем своем протяжении до Байкала. Для сплава использовались и ее притоки – Чикой и Хилок [10; 11].

Многие ассоциируют с Селенгой рыболовство и рыбалку (24 реакции), занятия, распространенные среди жителей побережья. Многие семьи занимаются рыбным промыслом. Река богата рыбой, здесь водятся таймень, ленок, хариус, щука, налим, карась, плотва, окунь, сиг, омуль, елец, сазан, осетр [16].

У шестерых информантов возникла ассоциация, связанная с купанием. Жители Улан-Удэ в летнее время спасаются от жары, купаясь в реке. Но это занятие, как известно, не безопасное. Река Селенга достаточно глубока, а ее течение быстрое, поэтому последствия неосторожного поведения в ее водах часто оказываются плачевными. Безусловно, подобные факты производят впечатление на горожан, что приводит к образованию соответствующих ассоциативных связей: ‘утопленники’, ‘трупы-утопленники’, ‘тонуть’, ‘много тонущих’ (4). В одной из сводок ГИМС приведена статистика несчастных случаев на водоемах республики: в 2008 г. произошло 84 происшествия, погибло 78 человек, спасено 23, в 2009 г. их количество сократилось в 2,5 раза, зарегистрировано 30 происшествий, погибло 32 человека, спасено 16 [15].

У четверых испытуемых возникли мысли о наводнении, еще одной угрозе со стороны многоводной Селенги. Еще свежи воспоминания о наводнениях прошлого века. В 1973 г. за сутки от ливней оказалась затопленной вся левобережная часть Улан-Удэ (3 тысячи домов). Пришлось эвакуировать 18,5 тысяч жителей и 200 тысяч голов скота. В августе 1993 г. наводнение на Селенге повлекло за собой затопление 30 тысяч га сельскохозяйственных угодий, 10 тысяч приусадебных и дачных участков, около 6 тысяч домов [17]. Последнее событие на сайте «Наводнения. Стихия воды» числится в списке наиболее сильных наводнений XX века [18]. И теперь каждую весну эксперты оценивают возможность подобных стихийных бедствий, принимают предупреждающие меры, СМИ регу-

лярно информирует население о результатах их работы.

Как выяснилось, Селенга вызывает противоречивые чувства у жителей Бурятии: с одной стороны, это нечто красивое, родное, доброе, а с другой – страшное, угрожающее жизни и здоровью. Эти чувства отразились и в описательных ассоциациях. Слова ‘быстрая’, ‘сильное течение’ (8), ‘глубокая’ (1), ‘извилистая’ (2), ‘неожиданность’, ‘непредсказуемость’ (2) отражают страх, а ‘красивая’ (6), ‘спокойная’, ‘медленная’ (8), ‘великая’ (3), ‘сила’ (2), ‘мощная’ (1) ‘великолепная’ (1) – восхищение. Одни информанты пишут ‘река мечты’, ‘удовлетворение’, ‘радость’, другие – ‘вызывает чувство огорчения, грусти, серости’, ‘разочарование’. На формирование такого неоднозначного отношения к реке Селенге влияет и назревшая экологическая проблема.

Вода Селенги раньше отличалась чистотой и прозрачностью, но в связи с развитием промышленности в республике река все больше и больше загрязняется, и эта тема все чаще звучит в СМИ. В бассейне Селенги сосредоточена основная часть промышленных предприятий и сельскохозяйственного производства Бурятии, которые ориентированы на водоемкие технологии. По данным эксперимента, именно экологическая проблема реки находится в центре внимания населения республики: 57 человек отметили загрязненность воды и побережья Селенги.

Трое респондентов ассоциируют Селенгу с Байкальским целлюлозно-бумажным комбинатом, что явно связано с мыслями об экологии реки: ‘ЦБК’, ‘завод’, ‘этот завод страшный’. В советские времена (30-е гг. XX в.) на озере Байкал, являющемся ныне объектом всемирного наследия ЮНЕСКО, невзирая на предостережения ученых, были построены два предприятия по производству целлюлозы: целлюлозно-бумажный комбинат в городе Байкальск (БЦБК) и целлюлозно-картонный комбинат в устье Селенги (СЦКК). Оба комбината, спускающие в чистейшие воды озера тонны токсических отходов, стали впоследствии настоящей головной болью экологической общественности не только нашей страны, но и всего мира [13; 19].

Дельте Селенги приходится играть роль природного фильтра, выполняя первичную очистку промышленных стоков, поступающих по Селенге в Байкал. И хотя внешне дельта, особенно вблизи Байкала, выглядит очень живописно, купаться в Селенге, а тем более использовать селенгинскую воду для питья и приготовления пищи следует с большой осторожностью [13]. О пресности воды этой реки вспомнил лишь

один респондент. Вероятно, это объясняется тем, что *пресная вода* прежде всего означает *питьевая вода*, а вода Селенги уже стала непригодной для питья. Чистой ее считает малое количество респондентов (7), в основном это представители дальних районов (Кяхтинского, Тункинского), а также информанты старших поколений, которые, судя по интонации и комментариям, не желают признавать воду любимой Селенги грязной, они хотят запомнить ее прозрачной и красивой.

Образ реки навеивает различные пейзажи и аналогии индивидуального характера: ‘река, далеко уходящая в горы’, ‘река, заросшая островами и отмелями в черте города’, ‘река, протекающая по селу’, ‘берег’, ‘мель’, ‘равнина’, ‘дельта реки’, ‘течение’, ‘ветер’, ‘волны’, ‘птицы’, ‘чайки’, ‘камни’, ‘кустарники’, ‘черемуха’, ‘деревня’, ‘свежий воздух’, ‘прогулки’, ‘холодно’ (2), ‘гребцы на парусах’, ‘яркая извилистая лента’, ‘девушка’, ‘игривая девушка’. Последние две ассоциации даны двумя разными людьми не знакомыми и не имеющими ничего общего. Один из респондентов объяснил свою реакцию тем, что перед ним возникает образ девушки, стоящей на берегу реки, и ее волосы и платье развеваются на ветру. А ‘игривая девушка’ скорее всего аналогия, связанная с олицетворениями рек, представленными в мультфильмах, песнях, сказках.

Гидроним *Селенга* нередко внушает патриотическое настроение (12): ‘гордость Бурятии’, ‘родной край’, ‘родная река’, ‘детство’ или ‘около этой реки прошло мое детство’ (3), ‘малая родина’, ‘родина моих предков’, ‘самая любимая река’, ‘самая красивая в мире река’ и др. Представители старшего поколения (свыше 60 лет)

осознают древность реки (2) и воспринимают ее как ‘символ дружбы Монголии и Бурятии’ (3): ‘древняя река, великая для монголов и бурят’, ‘общность народов Монголии и Бурятии, живущих на берегах одной реки’ и т.п. Заметим, что патриотические ноты улавливаются и в описательных, а также интертекстуальных ассоциациях.

Селенге посвящено множество песен и стихов, что и отметили некоторые испытуемые. Наиболее популярна, по данным эксперимента, бурятская песня со словами «*Сэлэнгэ, Сэлэнгэ / Сэнгуухэн Бурядайм / Сэсэгээр долгилхон / Нютаг лэ //*». Иногда респонденты, не вспомнив этот текст, проговаривали слово ‘песня’. Есть и другие цитаты, например: «...*Я с детства берегу / Дома на берегу / Что окнами глядят на Селенгу...*» (П. Дергенов). Всего интертекстуальных ассоциаций – 8.

По сравнению с другими исследуемыми нами бурятскими топонимами-реалиями ассоциативный материал по гидрониму *Селенга* отличается наличием отсутствием реакций (12), в половине случаев это была возрастная группа от 17 до 30 лет. Причины отсутствия реакций могут быть разные. Возможно, это влияние фактора тривиальности объекта, о котором говорил А.А. Чернобров [2000], когда ассоциативный фон наименования слишком широк, а ее компоненты одинаково значимы, и испытуемый не успевает проговаривать быстро возникающие друг за другом мысли и в конце концов ничего не озвучивает. Или это результат той самой противоречивости чувств по отношению к этой реке: респондент хотел бы сказать одно, но одновременно осознает противоположное и оказывается в тупике.

№	Виды ассоциаций	Кластеры	Количество ответов	Общее количество по данному виду
1	Понятийные	река (из них без атрибутива)	397 (166)	436
		вода (без атрибутива)	8	
		объекты вторичной номинации	31	
2	Энциклопедические	регион (Бурятия)	52	403
		исток реки (Монголия)	55	
		устье реки (Байкал)	103	
		притоки	15	
		Улан-Удэ	42	
		другие прибрежные города	5	
		главная река Бурятии	8	
		судоходная река	9	
		рыболовство	24	
		Селенгинский мост	23	
3	Описательные	длина, ширина, полноводность	75	139

		экология	60	
		восхищение	21	
		страх	13	
		чистая вода	7	
		купание	6	
		наводнение	4	
		несчастные случаи на реке	4	
		пейзажи	24	
4	Регионально-субъективные		12	12
5	Этимологические		1	1
6	Интертекстуальные		8	8
7	Отсутствие реакций		12	12

Выводы по результатам анализа ассоциативного материала по гидрониму *Селенга* таковы.

- Сравнительно высокий показатель реакций, соотносящих его с объектами вторичной номинации, и относительная частотность интертекстуальных реакций свидетельствуют о бесспорном брендовом статусе названия.

- Энциклопедические данные о реке Селенге достаточно хорошо известны населению Бурятии, однако рекордное количество реакций в этой группе пришлось на кластер «устье реки», т.е. в основном люди знают, что Селенга впадает в озеро Байкал.

- Несмотря на то, что по табличным данным количество регионально-субъективных ассоциаций незначительно, материал пропитан любовью к Селенге. Это четко прослеживается в описательных (кластеры «восхищение», «пейзажи», «чистая вода») и интертекстуальных ассоциациях, а главным образом в реакциях, выражающих беспокойство и сожаление жителей республики по поводу экологии реки.

Литература

1. Башкуев Б.В. Система географических названий // Предбайкалье и Забайкалье. М., 1965.
2. Бертагаев Т.А. О монгольских и бурятских гидронимах // Ономастика Востока. – М., 1980.
3. Василевич Г.М. Топонимика Восточной Сибири // Изв. Всес. геогр. об-ва. – Л., 1958.
4. Гурулев С.А. О древних и средневековых названиях Байкала // Изв. СО АН СССР. Сер. Обществ. науки. – 1974. – Вып.3, №11.
5. Гурулев С.А. Реки Байкала. Происхождение названий. – Иркутск, 1989.

6. Историко-культурный атлас / под ред. С.Д. Намсараева, Н.А. Жуковской и др. – М., 2001.

7. Мельхеев М.Н. Географические названия Восточной Сибири. – Иркутск, 1969.

8. Мурзаев Э.М., Умураков С.У. Гидронимы Исык-куль и Байкал // Изв. АН СССР. Сер. Геогр. – 1974. – №6.

9. Прокопьева Ю.Ф. Семантика названий крупных водных объектов Циркумбайкальского региона (Байкал, Селенга) // Проблемы общей и региональной ономастики: материалы VI Всерос. науч. конф. – Майкоп, 2008.

10. URL: <http://flot.com/publications/books/shelf/vedernikov/baikal-selenga/>

11. URL: <http://www.baikal-center.ru/books/element.php?ID=98505>

12. Чернобров А.А. О достоинствах и недостатках количественных эмпирических методов в лингвистике (Обзор ассоциативных экспериментов с собственными именами за 1993–1999 гг.) // Конференция КВАЛИСЕМ-2000 / Новосибирский государственный педагогический университет, 2000. URL: http://www.imena.org/name_exp.html

13. Магия Байкала: [сайт]. URL: <http://www.magicbaikal.ru>

14. БГТРК: [сайт]. URL: www.bgtrk.ru

15. АригУс [сайт]. URL: <http://www.arigus-tv.ru/news>

16. Мужская компания: [сайт]. URL: http://www.mancompany.ru/fishing/reservoirs/river/detail.php?ELEMENT_ID=15905

17. Око Планеты: [сайт]. URL: <http://oko-planet.su>

18. Наводнения. Стихия воды: [сайт]. URL: <http://www.thinkquest.ru>

19. Википедия: [сайт]. URL: <http://ru.wikipedia.org>

Доржиева Туяна Сергеевна, аспирант Бурятского государственного университета, e-mail: tess22@yandex.ru
Dorjiyeva Tuяana Sergeyevna, post-graduate of the Buryat State University, e-mail: tess22@yandex.ru

МИФОЛОГЕМА ОДИНОЧЕСТВА В ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье рассматривается проблематика одиночества, которая с древнейших времен является основным вопросом, волнующим выдающихся мыслителей человечества. Связанная с душевными переживаниями лирического героя, мифологема одиночества создает уникальный стиль любовно-философской лирики, являясь неизменной ступенью на пути достижения истины.

Ключевые слова: одиночество, уединение, мифологема, Восточная литература, мотив, лирический герой.

I.N. Imenokhoyeva

THE MYTHEME «LONELINESS» IN THE EASTERN LITERATURE

This article deals with the problem of loneliness, which since ancient times is the main problematic question of the outstanding thinkers of humanity. Mytheme of loneliness, invariably associated with the spiritual experiences of the main character in a mythopoetry, creates a unique style of love-philosophical lyric poetry, like a constant step towards the truth.

Keywords: loneliness, solitude, mythology, Eastern literature, motif, main character.

С древнейших времен проблематика одиночества являлась ключевым вопросом, волнующим выдающихся мыслителей человечества. Она и по сей день занимает значительное место в развитии философской мысли. Философы разных эпох и народов пытались дать трактовку этому явлению, выявить его особенности и пути его преодоления. Писатели и поэты, чье творчество было пронизано мотивами одиночества, стремились отыскать истоки этого явления, осмыслить его. Однако для целостной интерпретации столь сложного полисемантического явления, как одиночество, историко-ретроспективный анализ этого феномена только с позиций западной культуры недостаточен.

В творчестве Б. Дугарова – истинного евразийского поэта, символу нити как неотъемлемому звену в цепочке создания образности мифологемы одиночества присущи как характерные европейские трактовки, так и исконно восточные. В этническом самосознании поэта является исключительной изюминкой, в которой находят свое взаимодействие такие разные по своей природе философские мировосприятия, как западное и восточное, что и выделяет Дугарова среди остальных российских поэтов.

НИТЬ

В признание бытия как чуда
жжет сердце смутная тоска,
неотвратимая покуда,
необъяснимая пока.
И нитью связана единой
тропа любви и нелюбви
от одиночества с людьми
до одиночества с любимой.
Утонет маленькая боль

в пустотном гуле мирозданья.
Сближает утром нас любовь,
а в полдень – чувство состраданья.

Дугаров [2, с. 52]

Одни верят в судьбу, другие предпочитают быть «инженерами/строителями своих судеб». Однако, несмотря ни на что, каждый из нас так или иначе вновь и вновь возвращается к вопросу: «Для чего мы живем? В чем смысл бытия?»

Название стихотворения Баира Дугарова «Нить» метафорично. Ассоциативно переносит читателя в тонкий духовный мир главного героя, в котором он неизменно движется по невидимой временной линии – «нити», ступая по «точкам», отмеченным им судьбой, или проектируя свои собственные «точки». Эта нить, словно путеводная нить Ариадны, должна привести его к истине.

Автором выделяются временные отрезки: утро – период молодости и цветения, когда чувство любви поглощает наше сознание; полдень – период зрелости, в течение которого мироощущение лирического героя трансформируется и, соответственно, он выходит на новый философский уровень, преисполненный чувством сострадания к окружающему. Подвергая себя изменениям внутреннего духовного мира, лирический герой постепенно переходит к иному мировоззрению, иным ценностям и подходу к жизни, словно солнце, меняющее свой облик от рассвета до заката. Однако стоит заметить, что Б. Дугаров возводит временные рамки лишь до момента «полдень», что говорит о «процессе» перемен, а не об их конечном завершении. В поэзии хронология и всевозможные временные

эффекты в сравнении с поэтическим пространством сюжета одинаково важны для организации поэтической структуры произведения. Несмотря на это, поэт опускает точные детали пространственно-территориального местонахождения своего лирического героя, указывая лишь на общие декорации, окружающие его: «с людьми», «с любимой», тем самым подводя свое произведение к универсальному «пальто-шаблону», который может примерить на себя любой читатель и обнаружить, что оно и ему впору.

Именно в последнем четверостишии Дугаров подводит итог: утром – любовь, в полдень – страдание. Вариации трактовки двойки: рассматривать эту любовь либо как земное, плотское, физическое, либо как высокое чувство необъятной любви ко всему сущему, однако ясно прослеживается эмпатический альтруизм героя.

Контрастность «день-утро» – утро привносит в бытие персонажа нечто инстинктивное, неудержимое. День – покой, гармонию лирического героя с самим собой. День-утро, словно Инь-Ян – классический конфликт романтизма. Крайние противоположности выступают проекцией течения бытия и, переплетаясь в единое, образуют концепцию мировоззрения автора. На наш взгляд, это еще раз указывает на предпосылку рассмотрения лирики Дугарова как философско-направленной.

Лирический герой в поисках своего уникального счастья – истинного пути. В размышлениях о сути человеческой жизни возникающий путь круговращения, не всегда совпадающий с буддийским идеалом гармоничного циклического хода времени, раскрывает мотив одиночества. Он испытывает это чувство в обществе, находясь в окружении кого-либо. На пути к истине тоска жжет изнутри сердце лирического героя, обволакивая всю его сущность. Тоска всепоглощающая, отчасти пугающая своей необъяснимостью. Однако, достигнув чувства сострадания, его боль тонет и исчезает в гуле мироздания. Именно сострадание порождает ощущение близости и родственности с окружающими, искореняя страх быть осужденным и не понятым, дает свободу, умиротворение и чувство счастья. Герой Дугарова предстает перед нами как инженер/строитель не только своей судьбы, но и своего одиночества.

Мотив одиночества является одним из наиболее распространенных мотивов в поэзии Лермонтова, Цветаевой, Бродского и других классиков отечественной литературы. Одиночество и жизненный путь – два понятия, неизменно связанные друг с другом. Ступая по тончайшей ни-

ти мироздания, художественный «двойник» Дугарова проходит сложные этапы самоанализа и саморазвития. Нить как основной символ в мифологическом мышлении автора является непосредственным олицетворением жизни, а также образности ее течения.

Нить времен сказителями ткется.

И мгновений суть – не суета –

лишь в душе поэта отзовется

иль не отзовется никогда.

Дугаров [3, с. 8]

В греческой мифологии образ нити тесно связан с образностью Мойры – богини судьбы, которая присуща каждому индивиду. Однако с развитием олимпийской религии число Мойр было сведено к трем основным: прядущая нить жизни, определяющая судьбу жизни (длину нити), неумолимая, неотвратимая участь (смерть) – перерезающая нить. Первая, в образе прядущей женщины, олицетворяет собой неуклонное и спокойное действие и течение судьбы, вторая – ее случайности, третья – неотвратимость её решений. Таким образом, имеет место утверждение о влиянии образов античной греческой мифологии и образов западной культуры на творчество Б. Дугарова.

В то же время нельзя не учитывать и общность созданных поэтом образов с культурным наследием Востока. Исследователи-востоковеды традиционно выделяют в японской поэзии словосочетание «яшмовая нить», которое несет на себе смысловую нагрузку, метафорично обозначающую человеческую жизнь с ее пестрыми мгновениями счастья и горя. Для японцев нить есть символ влюбленности, символ связи между возлюбленными. Как пишет А.Е. Глускина, «буддизм, окрашивающий все в грустные, печальные тона, вводит в поэзию образ рвущейся нити... Он становится выражением идеи непрочности, символом недолговечности жизни, т. е. происходит полное, контрастное изменение символики» [1, с. 147-168]. Восточное видение символа нити как яркой метафоры удивительно представлено в «Японской любовной лирике» [8, с. 204]:

Нить порвалась,

И катятся вниз жемчужины

Одна за одной...

Так, верно, думаешь, глядя

На слезы из глаз моих.

Идзуми-сикибу

Зачастую в японской лирике разлука есть рванная нить. Прекращение связи возлюбленных. Метафора о падающих жемчужинах прида-

ет стихотворению особый, по-восточному утонченный драматизм. Проницательное видение деталей сочетается с лирической, отчасти, элегической интонацией.

Каждую встречу
На нить драгоценную жизни
Спешу нанизать.
Так могу ли думать без страха,
Что разом все оборвется?
Идзуми-сикибу [8, с. 206]

В творчестве Идзуми-сикибу символ нити отражал недолговечность и хрупкость взаимоотношений и в то же время в отдельных стихотворениях воплощал в себе линию жизни героини, наполненную яркими красками чувств и эмоций.

Интерпретация состояния одиночества человека в японской поэтической традиции во многом схожа с китайскими философскими поэтическими представлениями. В японской и китайской поэзии, на наш взгляд, символ порванной нити, разлука – с друзьями, возлюбленными или родственниками – выступает в роли источника лирического драматизма. Одиночество и изоляция – основное условие для проявления лирического чувства. А символ нити является непосредственным атрибутом, благодаря которому автор передает трагизм и лиричность сложившейся ситуации.

С другой стороны, нить – символ единства двух судеб. В китайской народной мифологии существует образ бога бракосочетаний – «подлунного старца», который традиционно изображается в облике старика с мешком, наполненным красными нитями. Этими нитями он, как считается, связывает тех, кому суждено стать супругами.

«Боюсь излить / Души и сердца крик: / Все мнится мне / закат и близкий вечер, / Что жизнь моя / зашла уже в тупик, / Удел мой – / Одиночество навечно» Цю Цзинь [6, с. 129].

В стихотворении Цю Цзинь явственно прослеживается типично китайское воззрение на общество, где главным является «целое», его устои и порядок, а личность рассматривалась лишь как частичка социума. В конфуцианстве отсутствие добродетели было непосредственно связано с одиночеством: «Добродетельный человек не остается одиноким, у него обязательно появятся близкие [ему по духу]» [5, с. 333]. В стихах более ранней поэтессы Ли Цинчжао ярче проступают нотки тонкого восприятия окружающего мира, ранимости героини, горести наличия пустоты ее бытия.

«Грусть в сердце. И смятенье дум, / Тревожный мир вокруг угрюм, / И пусто все вокруг» Ли Цинчжао [6, с. 67].

Нить как важный атрибут характерна многим восточным божествам: Лхамо Бурдзи, тибетская богиня материнства, держит в руках веретено и клубок; Цаньшэнь, китайская богиня-покровительница шелководства, прядет шелковую нить; шею Ниниги, японского бога рисовых зерен, украшают резные бусы, нанизанные на волшебную нить. С учетом несовпадения условий социума и культуры, в которых происходило зарождение и дальнейшее функционирование мифов, сходство их элементарных сюжетов, из которых они построены, уникально. Разные народы в различных частях мира поднимают одни и те же вопросы мироздания, происхождения мира, человека, тайн рождения и смерти, одиночества и счастья. Безусловно, существуют идеи, которые обросли историко-культурными деталями в мифах разных народов, но в своей основе они являются константами, мифологемами-образцами.

Сквозь призму ярко выраженных мифологических мотивов поэзия Баира Дугарова словно головоломка, в которой истина спрятана под обилием красочных метафор, противопоставлений и контрастов. Поэт не только предоставляет читателю свои мысли как некую доктрину, он погружает нас в иллюзорный пространственно-временной континуум, тем самым облегчая постижение чувственного, ассоциативного.

Мотив одиночества у Дугарова – один из самых ярких мазков на палитре его произведений. Неизменно связанная с душевными переживаниями героя и поисками самого себя в этом мире, мифологема одиночества создает уникальный стиль любовно-философской лирики поэта, являясь неизменной ступенью на пути достижения истины.

И глядит он, как темнеет вечер,
в низких тучах бездну затая.
«Что такое счастье человечье?» –
спрашивает изредка себя.

Дугаров [7, с. 299]

З. Фрейд утверждал, что “возникает такое ощущение, что человеческое счастье не включено в план Мироздания”. Далай-лама XIV, напротив, в статье «Сострадание как источник счастья» пишет, что «любовь и сострадание являются источником величайшего счастья по той простой причине, что мы, от природы, ценим их превыше всего» [4]. Таким образом, дугаровское глубокое восприятие мира – аллюзийное, на-

полненное намеками и аналогиями, сложившееся под влиянием буддизма и отраженное в его поэтических трудах, раскрывает читателю удивительный по своей природе синтез культур Востока и Запада.

Восточная литература наделяет своего героя осознанием истинного счастья в покое, в покое души, мысли и сознания, достижение которого возможно лишь, как говорилось выше, путем переосмысления сущего и бытия как такового. Поэты, размышляя в своем творчестве о смысле жизни, о любви, о сущности человеческих отношений, о загадках бытия, утверждают концепцию одиночества, совершенствуя ее своим художественным опытом. Одиночество, отрешение от материального, восприятие мира как иллюзорной сущности, пустотности мира и освобождения себя от привязанностей земной жизни – вот неотъемлемые условия постижения истины и достижения истинного счастья. Со-

страдание связано единой символической нитью с бытием.

Литература

1. Глушкина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. – М., 1979.
2. Дугаров Б. С. Всадник: стихотворения. – М., 1989.
3. Дугаров Б. С. Сутра мгновений. – Улан-Удэ, 2011.
4. Его Святейшество Далай-лама XIV. Сострадание как источник счастья. Ноттингем, Англия, 2008.
5. Переломов А.С. Конфуций: «Лунь юй». – М., 1998.
6. Строки любви и печали. Стихи китайских поэтов / пер. с кит. М. Басманова. – М., 1986.
7. Баир Дугаров. Струна земли и неба: стихотворения. – Улан-Удэ, 2008.
8. Японская любовная лирика. – М., 1999.

Именохоева Иветта Николаевна, аспирант отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: yni@mail.ru

Imenokhoyeva Ivetta Nikolaevna, post-graduate student of Department of Literary and Folklore Studies of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian branch of Russian Academy of Science. 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: yni@mail.ru

УДК 811.512.31'36

© Самдан Мөнхтүвшин

ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ МЕСТОИМЕНИЙ «ЧИНЬ», «ТАНЬ» В СОВРЕМЕННОМ МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

В статье рассматриваются особенности употребления местоимений «чинь» и «тань». Проводится сравнительный анализ данных слов.

Ключевые слова: особенности, употребление, местоимений, сравнительный анализ.

Samdan Munkhtuvshin

FEATURES OF THE USE OF PRONOUNS «CHIN», «TAN» IN THE MODERN MONGOLIAN LANGUAGE

The article features of the use pronouns «chin» and «tan» are considered. The comparative analysis of the given words.

Keywords: feature, application, pronoun, the comparative analysis.

«Чинь», «тань» – хоёрын аль нэгийг нь хэрэглэхээс нь шалтгаалж үүсэх утгын ялгааг энэ өгүүлэлдээ тодорхойлохыг оролдов. «Чинь», «тань»-нь урдахь тодотгогч үгээрээ илэрч байгаа юмс сонсогчдод эзэмшигдэх харьяалагдахыг илэрхийлэхээс гадна (жишээ нь: *Аав чинь ямар ажил хийдэг вэ?*) эзэмшил, илэрч байгаа санааг тодочлох, чухалчлах зэрэг өнгө аястай хэрэглэгдэх тохиолдол байна (жишээ нь: *Энэ ном чинь хэнийх юм бэ?*).

Урьд өмнө гарсан зарим нэг эрдэм шинжилгээний өгүүлэлд «чинь», «тань» – хоёрын ялгаа болон хэрэглэх талаар тайлбарлахдаа ихэнхдээ зөвхөн эзэмшигдэх харьяалагдахыг илэрхийлдэг гэсэн байна. Иймд «чинь», «тань» – хоёрын ялгааг эзэмшигдэх харьяалагдахыг илэрхийлэхээр хязгаарлахгүй, харин эзэмшил, илэрч байгаа санааг тодотгох, чухалчлах зэрэг өнгө аястай хэрэглэгдэж байгааг хамтатган харьцуулахыг хичээлээ.

«**Чинь**», «**Тань**»-ийн жинхэнэ нэр, төлөөний нэрийн ард байх тохиолдлыг авч үзье. Тооны нэр, тэмдэг нэр, дайвар үг, дагавар үг, үйлийн тодотгон холбох нөхцөл, нөхцөлдүүлэх гэх мэтийн дараа байх тохиолдолд (жишээ нь: *Европ хувцастай байхыг чинь харахад эстрадын дуучин баймаар юм*) хамаарагдахгүй. Бас «**чинь**», «**тань**»-иар тодотгуулах нэр үг нь үйлийн тодотгон холбох нөхцөлөөр хэлбэржсэн үйл үгээр дам тодотгуулсан байх тохиолдлыг (жишээ нь: *Бөхийн эрдэмд сургасан анхны багш тань ямар хүн байдаг вэ?*) авч үзээгүй болно. Бусад материалаас үзэхэд (жишээ нь: Сонины материалд «**чинь**», «**тань**» голдуу ярилцлагын өгүүлбэр дотор тохиолддог бөгөөд түүнээс бусад найруулгын төрөлд цөөн тохиолддогийг тэмдэглэх хэрэгтэй. Дээр дурдсанаар «**чинь**», «**тань**»-нь тус тусдаа эзэмшигдэх харьяалагдах ба эзэмшил илэрч байгаа санааг тодочлох, чухалчлах зэрэг өнгө аястай хэрэглэгддэг байна. Жишээ нь: 1. *Та чинь буруу зүг явж байна.* (өгүүлэгдэхүүний үүрэгтэй). 2. *Чи чинь надад нэг юм захиж бйсан шүү дээ.* 3. *Тэр чинь өчигдөр шүү дээ.* Дээрхи жишээнээс «**чинь**», «**тань**»-нь ямар тохиолдолд эзэмшигдэх харьяалагдах (үүнийг харьяалагдал гэж нэрлэе), ямар тохиолдолд илэрч байгаа санааг тодочлох, чухалчлах зэрэг өнгө аястай (үүнийг харьяалагдал бус гэж нэрлэе) хэрэглэгдэх вэ? гэвэл: ярилцагчийн нэгэнт хэлсэн зүйл буюу өмнө өгүүлснээс нь мэдэж болох зүйлийг илэрхийлнэ. Энэ тохиолдолд нэгэнт хэлсэн зүйл нь «**чинь**»-ийн урдахь заах төлөөний үгээр илэрнэ. Ийм тохиолдолд харьяалагдал бус болно. Ж-нь: *Энэ ардчилсан нийгэмд төрийн байгуулла-*

гуудад улс төрийн нөлөөлөл үзүүлж болохгүй гэсэн ойлголт юм. Энэ байгууллагууд чинь өөрийн хуультай. Харин ийм тохиолдолд харьяалагдал болно. «**Чинь**», «**тань**» – хоёрын утгын ялгааны талаар: «чинь», «тань» – хоёрын хоорондох ялгааг «**чиний**», «**таны**» 2 (эсвэл «**чи**», «**та**» 2) -ын хоорондохтой адил гэж болно. Харьяалагдлын хэрэглээгээр: Жишээ нь: Цаг **чинь/ тань** аль фирмийнх вэ? (энэ материалд – **тань**).

Харьяалагдлын бус хэрэглээгээр: Жишээ нь: Би таны ачийг мартажгүй. Таны үүдийг **чинь** манаж, хөлийг **чинь** хучиж явъя.

«Тань»- нь яригчийн эелдэг, тал засах зэрэг хандлагыг зориуд илэрхийлнэ. Харин «Чинь»-нь тус хандлагыг илэрхийлдэггүй байна.

Ташрамд энэ өгүүлэлд «Чинь», «тань» – хоёрын утгын ялгааг тодорхойлсон тул энэ хоёроос бусад биеийн хамаатуулах нөхцөлийг авч үзээгүйг тэмдэглэе.

Энэ бүхнээс товчхон дүгнэлт хийхэд:

1) «**Чинь**», «**тань**» – хоёр нь «**чиний**» «**таны**» хоёртой адил хэрэглэгддэг.

2) «**Чинь**» – ээс «**тань**»-нь хүндэтгэлийн утгаар илүү хэрэглэдэг байна.

Литература

1. Бадамдорж Д. Орчин цагийн монгол хэлний утга судлалын үндэс. I хэвлэл Улаанбаатар, 1997, Соел – Эрдэм Дээд Сургууль.

2. Лувсанвандан Ш. Орчин цагийн Монгол хэл зүй. Улаанбаатар, 1966, БНМАУ, ША.

3. Цэдждамба Ц., Моомоо С. (ред.) ОЦММ. Улаанбаатар, 1997, ШЦА, Хэл зохиолын хурээлэн.

Самдан Мөнхтүвшин, старший преподаватель кафедры филологии стран Центральной Азии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а.

Samdan Munkhtuvshin, the senior instructor of the department of philology of countries of Central Asia of BSU, Ulan-Ude, Smolin 24 a (BSU).

УДК 821.58

© О.В. Самбуева

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦЕННОСТНЫХ УСТАНОВОК В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БЭЙ ДАО ЭМИГРАЦИОННОГО ПЕРИОДА

Будучи ярким представителем течения «туманной поэзии», Бэй Дао еще до 1989 г. привлекал к себе пристальное внимание литературных критиков. Но после высылки автора из страны его творчество оказалось под запретом на десятилетия. Эмиграционный период способствовал появлению в произведениях Бэй Дао новых образов, таких как родина, путешествие, чужие страны, родной язык, родители, восток. Кроме того, заметно сократился объем стиха, тематика произведений стала более обыденной. В данной статье рассматривается трансформация ценностных установок в произведениях Бэй Дао эмиграционного периода.

Ключевые слова: Бэй Дао, китайская литература, «туманная поэзия», эмиграционный период, новые образы.

O.V. Sambueva

THE TRANSFORMATION OF GUIDELINE VALUES IN BEI DAO'S WORKS DURING HIS EMIGRATION PERIOD

Being the headliner of Misty poetry, Bei Dao's works before 1989 has been the focus of many poetry critics, however, there has been less study on his poems after Bei Dao went into exile for nearly a decade. The emigration period has seen the changes of Bei Dao's poem that new images like homeland, travel, foreign countries, native language, parents, the East were endowed with more meaning. Besides, his poems became short, and topics became more casual. In article research the transformation of guideline values in Bei Dao's works during his emigration period.

Keywords: Bei Dao, Chinese literature, Misty poetry, emigration period, new image.

Бэй Дао, настоящее имя Чжао Чжэнькай, родился в 1949 г. в Пекине. Родители его происходили из уезда Хучжоу провинции Чжэцзян. С 1969 г. он работал строителем, затем был сотрудником различных компаний. С 1978 г. он совместно с поэтом Ман Кэ издавал литературный журнал «Сегодня». Стал одним из основных представителей жанра «туманной поэзии». В апреле 1989 г. Бэй Дао покинул Китай. На протяжении нескольких лет он жил в Германии, Норвегии, Швеции, Дании, Голландии, Франции, Соединенных Штатах Америки и других странах. Он издал множество поэтических сборников, его стихи были переведены более чем на 20 языков мира. Он номинировался на Нобелевскую премию, а также получал в разное время премии Курта Тухольского, американского «ПЕН-центра» и другие награды. Он был пожизненно избран почетным членом Американской академии искусства и литературы.

Будучи представителем течения «туманной поэзии», Бэй Дао еще до ссылки привлек к себе пристальное внимание литературных критиков Китая. Говоря о современной поэзии, литературоведы не могли не упомянуть его имя. Однако после того, как он покинул Китай в 1989 году и начал свои долгие странствия по миру, количество исследований его творчества заметно сократилось. Конечно, многие зарубежные литературоведы, такие как Гу Бинь, Кэ Лэй, Си Ми, Ма Юэжань и другие, неплохо знакомы с его поэзи-

ей, однако исследованиям поэзии Бэй Дао все же не хватает некоторой системности и углубленности [5, с. 1]. Например, влияние западной литературной теории на его произведения раскрыто не полностью. Не была до сих пор исследована и теория стихосложения самого Бэй Дао.

Скитаясь по всему миру, Бэй Дао испытал влияние как азиатского, так и западного образа жизни и выработал особый тип мышления. Жизнь за границей оказала сильное влияние на его ментальность и литературный стиль. И хотя стихи, созданные им в период эмиграции, по-прежнему отражали присущее ему ранее чувство постоянной тоски и скептицизм, равно как и кровное неприятие официальной литературы, в них уже не было той суровости и тяжести, которыми были пронизаны его ранние произведения. Основные образы в его творчестве стали меняться, объем стиха заметно сократился, тематика произведений стала более обыденной. Столь типичные для прежнего Бэй Дао аллюзии и параллели с произведениями классической китайской литературы, а также нарочитая «народность» стихотворной формы впоследствии исчезли. В них стало гораздо больше свободного изложения. Вместе с тем в его языке усилилось некое особое «китайское» начало. Переживания о судьбе народа и государства, свойственные раннему Бэй Дао, сменились тоской человека, живущего вдали от родины, что, конечно же, было вызвано сменой политической атмосферы,

в которой он существовал. Гуманизм, рационализм и героизм Бэй Дао постепенно сменились размышлениями о сути человеческого существования, природе человеческого языка. Но понимание поэтом человеческой сущности заметно обострилось. Система образов его произведений сохранила свои особенности, однако в нее стало попадать множество явлений обыденной жизни, она испытала на себе влияние западной теории литературы, в связи с чем напряженность стихов Бэй Дао в целом возросла. Помимо этого, Бэй Дао в данный период приложил немало усилий к исследованию теории перевода поэтических произведений. В сообществе литераторов из различных стран он стал играть своеобразную роль «представителя от китайской поэзии».

Для критика любое произведение похоже на «полотнище одного огромного ковра», а появляющиеся в нем образы – это «нити», которые, переплетаясь, создают причудливый узор. Один и тот же образ, появляющийся в нем постоянно, создает, если сравнить его с произведением музыкального искусства, основной мотив. И несколько таких основных мотивов вместе рождают на свет симфонию, образную модель произведения [4, с. 120].

В период эмиграции система образов в стихах Бэй Дао претерпела довольно значительные изменения. В творчестве раннего Бэй Дао преобладали образы природных объектов и явлений: луна, море, берега, дорога, звезды, свет огня, птицы, ветер, капли дождя, а также тростниковые хижины, окна, лодки и др. Такие произведения, как «Пестрые цветы», «Незнакомые острова», «Остров», «Берег», наполнены подобными образами. Некоторые считают, что даже псевдоним Бэй Дао является в некотором роде обобщением такой стилистики. Все эти образы являются традиционными для поэзии преимущественно западноевропейской периода XVIII в. – начала XX в. Они создают широкое, светлое пространство, как нельзя лучше подходящее для объемных повествований. В этом воплотился героический, идеалистический дух молодого Бэй Дао. И вслед за сменой места и времени повествования Бэй Дао перестает пользоваться ими – на их место приходят другие образы. Если рассматривать стихи Бэй Дао, написанные в этот период, как одно цельное произведение, то можно заметить в нем появление таких основных сюжетных тем, как родина, путешествие, чужие страны, родной язык, родители, восток.

Между 1989-м и 1993-м годами поэт побывал в семи странах, включая Англию, Южную Африку и даже объятый пламенем войны Израиль,

15 раз он менял место жительства. Естественно, что в его стихи проникло немало западных реалий. Например, в произведениях «Прага», «Пятая авеню», «Ромалле» встречаются образы таких свойственных европейской культуре предметов, как симфония, королевский замок, орган, площадь, собор и др. Бэй Дао стал представлять себя в образе «пришлого человека», он оглядывается кругом, в то время как внутри его бьется сердце человека из Азии. Образ путника, периодически появляющийся в его стихах, выражает самоощущение Бэй Дао в период его странствий. Он появляется в стихотворениях «Странник с востока», «Путешествие», «Берег неба», «Путевой дневник», «На перекрестке». «Отдыхай, путник», – устало выдавливает из себя автор («Берега неба»). Нетрудно заметить, что для Бэй Дао, находящегося вдалеке от Родины, тяжело чувствовать себя чужаком. Поэтому мысли о возвращении домой, о родине становятся очень важными в его стихах. Они словно превращаются в укрывающий его щит, в стены осажденной крепости [3, с. 4].

Бэй Дао начинает использовать слово «родина» очень осторожно. В современной китайской поэзии на первый план выдвигаются личность, свобода, модерн и западное мировоззрение. Все это не вяжется с самим понятием родины. В раннем комплексном произведении Бэй Дао «Сон среди бела дня» родина ассоциируется с «озером мертвой воды». В нем есть строки: «Мемориалы рушатся один за другим... Дети мои! Это лишь гнилые зубы во рту каменного льва». Впервые Бэй Дао использует слово «родина» в начале 70-х годов: «Родина: она отлита на бронзовой табличке на почерневших досках музейных стен» («Записи из города солнца»). В этих словах, конечно, присутствует политический подтекст. Но в период эмиграции поэт заново переосмысливает это понятие: «Стоя перед зеркалом, я говорю сам с собой по-китайски... Мухи не знают, что такое родина» («Знакомые звуки»), «Так близко забвение... Так близко это слово – родина, и вся безнадежность, заключенная в нем» («Нет»), «И снова возвращаюсь к сути... Как сын своей родины стою на огромной земле» («Тоска»). Это слово употребляется здесь не в прямом значении. Оно является просто выражением одиночества. Для автора, находящегося вдали от дома, мысленное возвращение в «родные сады» становится средством защиты от окружающего мира. «В один миг я вдруг открою ключами от Пекина двери в ночь Северной Европы. Два банана и апельсин тут же вернут свой цвет» («В один миг»), – так воспоминание о ро-

дине убивает тоску и страх, помогает человеку найти поддержку близких и осознать свою принадлежность к какой-то культуре. Говоря о китайской интеллигенции, Бэй Дао употребляет это слово с еще большей скорбью: «Древняя культура, от нее так часто болит живот...» («В один миг»), «Последняя точка на карте смертей – капля крови». Но при этом «камень, отрезвивший разум, лежал под ногами. Я о нем забыл» («В пути»). Человеческое стремление к возвращению находится вне всякой логики, вне реальности. Оно рождается просто из глубокого одиночества.

В стихах, написанных поэтом за границей, часто встречаются и другие слова, связанные с родиной: дом, возвращение домой, знакомые звуки, родной язык, Пекин, тоска по дому, – все они относятся к той же теме. Так как родина для поэта остается недоступной, тема родного языка выделяется в качестве одной из основных. «Стоя перед зеркалом, я говорю сам с собой по-китайски... Родина – это знакомые звуки» («Знакомые звуки»), «На линии обороны родного языка странное чувство тоски, розы вот-вот завянут» («Без названия»), «Переодевшись в кого-то другого, я буду несчастлив. Свет родной речи теперь заслонен» («Яд»), «Если ветер – это память о родине, то дорога – ее слова» («Далекий пейзаж»). Язык очень точно передает человеческую природу, «язык есть дом бытия» [1, с. 199]. Когда в какой-то организм попадает чужеродная клетка, это вызывает отторжение. «Верни что-то, что было в тебе, лишь тогда ты вернешься домой» («Изнанка»), «Я вышел из старой легенды и, только приехав в чужую страну, открыл для себя алфавиты. И каждый обед и ужин теперь должен был быть осмыслен» («Насколько я знаю»). Не слыша родную речь, Бэй Дао инстинктивно чувствует неудобство: «Ночь близится к середине, а я плыву по волнам языка» («Февраль»). В языке скрыт некий культурный пароль, он придает форму воспоминаниям человека и, когда тот теряет родной дом, становится чужим и отправляется в изгнание, в языке для него воплощается образ родины. Язык дает ему признание и защиту. В языке человек находит культурную поддержку: «Я вижу, как возвращаюсь домой, выбросив все игрушки, что были у меня в те ночи» («Возвращаюсь домой»), «Сначала были ветер родных мест, отец и летящие птицы» («Сезон засухи»). Так, идя по тропинке языка, Бэй Дао вернулся домой.

«Воспоминания» и «вчерашний день» – еще два ключевых понятия в стихах Бэй Дао периода миграции. Они отражают противоречивость психологии самого автора. Находясь в изоляции,

он вспоминает свой дом. И с одной стороны, он тоскует по прошлому даже не осознанно: «Этот миг слабости, враждебный чужой берег. Ветер оборвал связь с прошлым, память о нем стала хозяином» («Без названия»). Он не в состоянии сопротивляться этим воспоминаниям, так как в них он находит утешение, они для него – источник сил и осмысленности: «Окно изгнанника смотрит туда, где над глубоким морем видны крылья... Это ветер вчерашнего дня, это любовь» («Яд»). Но, с другой стороны, он осознает, что всего этого уже не вернуть: «Еще более неведомое, чем легенда, более совершенное, чем руины. Скажи свое имя, и оно покинет тебя навсегда» («Без названия»). Бэй Дао иногда даже иронизирует над самим собой, говоря, что это как «срывать цветы хлопка в глазах мертвеца» («Отрицание»). Он слепо любит все то, давно прошедшее, увядшее, умершее, но при этом сам же обозначает свой отказ от этого, стремительно бежит от прошлого: «Для фруктового сада истории нет, во сне я не вижу врача... Бегу из памятных дней, дышу, отрицаю все» («Отрицание»). Все это не более чем объяснение внутренних противоречий Бэй Дао и его неспособность освободить свои чувства. В душе он ощущает прошлое как трагедию: «Остались только прощания и снег, сверкающий в ночной пустоте» («В этот миг»).

В противоположность своим ранним произведениям, где он использует в основном образы, связанные с природой, в поздних своих стихах Бэй Дао все больше оперирует предметами и явлениями, взятыми из повседневности, различными жизненными мелочами. То есть объемность его образов резко снижается. Точно так же уменьшается и его стихотворный размер, а тематика становится более «человеческой».

Нужно отметить, что в ранних произведениях Бэй Дао, как правило, намеренно помещал своих героев и действие произведения в целом в обстановку, отдаленную от обыденной жизни, как бы изолируя его, чтобы создать атмосферу чистоты и отрешенности, передать состояние поиска. Он либо собирал «останки года, в горной долине не видно ни души. Сорванные цветы продолжают расти. Раскрытие – оно и есть момент смерти» («Здравствуй, Байхуашань»); либо отправлялся в плавание искать озеро другой жизни: «Уходим! Я гляжу в то же самое небо, сердце бьется, как барабан, возвещающий ночь. Уходим! Мы ничего не забыли. Мы идем искать озеро жизни» («Уходим»), «Если бы земля покрылась льдом пораньше, мы пошли бы на встречу теплому ветру, к морю. Если морские рифы – символ того, что будет, мы пойдем к мо-

рю, вслед уходящему солнцу... Нам нужно лишь тихое плавание... У меня есть руки, и поднимаю их прямо вверх» («Корабль с красными парусами»). Все это говорит о том, что идеей молодого Бэй Дао было бегство от общества в поисках своего собственного дома. Уехав же из Китая, он вновь вернулся в общество людей, и в его стихах стали появляться вещи знакомые и доступные любому простому человеку, житейские переживания: «Кто-то, сидя в парке, читает газеты» («Открываю замок»), «Неторопливо варю кофе... Добавил ложку сахара» («Знакомые звуки»), «Невысокая стена обклеена плакатами» («Редакция»), «Настраиваю радиоприемник» («Мост»), «На завтрак тосты с джемом, молоко и чай... Автоответчик говорит: оставьте сообщение...» («Путешественник с востока»), «Режиссер глотнул воды» («Сценка»). Повсюду в этих стихах видны подробности жизни поэта и окружающих его людей. Совершенно обычные дела, мелкие детали, незначительные события, – все это может вызвать у читателя ощущение, что Бэй Дао из молодого бунтаря, передававшего миру слова героев, стоявшего так высоко, что смотреть на него можно было только снизу, все-таки превратился в простого обывателя, болтающего о повседневных заботах. В отличие от прежних стихов, отличавшихся непреклонной авторской позицией, строгой стилистикой, емкостью выражений, современные произведения Бэй Дао приобрели постмодернистский характер: юмор, самоирония, обыденность, спонтанность, – все это присуще им. «Я включаю музыку... Зимой мух нет» («Знакомые звуки»), «Повсюду башмаки пенсионеров, частные владения, общественный мусор» («Конец года»), «Солнечный зонтик заботится обо мне. А солнце заботится о мокрице» («Послеобеденные записки»). Все эти шутки, ирония в определенной степени дают понять, что Бэй Дао готов к компромиссам. Повседневный мир очень часто скучен, мелочен, безысходен. В то же время, сравнив это с прежними стихами Бэй Дао, мы увидим, что он развил чувство юмора, отбросил былую строгость и суровость, научился находить в повседневной жизни некую радость и покой.

В ранний период Бэй Дао написал лишь два стихотворения, намеренно посвященных какому-либо конкретному герою: «Манифест» и «Конец или начало». Оба они были посвящены Юй Локэ. От лица этого молодого смельчака и мыслителя, унесенного из мира безымянным духом смерти, он высказал то, что думал о нем. Стихотворения же, адресованные кому-то из

обычных людей и родственников, появились у Бэй Дао только после ссылки: «Утро пришло в платьице без рукавов. По земле всюду катаются яблоки. А дочь рисует картинку. Какое же огромное небо в пять лет! Твое имя как два окошка. Одно открывается к солнцу, другое прямо к отцу» («Картинка. На пятый день рождения Тяньтянь»). В своих эссе Бэй Дао писал, что дочь для него «как якорь на лодке в любом странствии» [2, с. 43]. Чувства любого отца, видящего дочь после долгой разлуки, очень трудно выразить словами. Кто бы мог подумать, серьезный и строгий Бэй Дао может писать о таком! «Жизнь – всего лишь обещание. Не грусти о ней. До того как сад сожгли, у нас было время» («Заупокойная. Посвящается Шаньшань»). Это уже стихотворение, посвященное Бэй Дао его младшей сестре, которая погибла, спасая тонущую девочку. Кроме родных, поэт посвятил одно свое произведение другу, с которым встретился уже после того, как покинул Китай: «Ты отъезжаешь от станции. Прямо под дождем идешь искать грибы. В лесу луна и солнце как сигналы. За семилетней радугой толпа людей в мотоциклетных шлемах» («Посвящается Томасу Транстрёмру»). Это произведение посвящено Томасу Транстрёмру, шведскому поэту, который в результате тяжелого инсульта потерял способность говорить. Жизнерадостный и приветливый, столкнувшись с недугом, он тем не менее продолжал самостоятельно вести домашние дела. Жил очень просто, напоминая старого ребенка. В этих стихах чувствуется большая любовь и уважение Бэй Дао к нему.

Любые произведения для их автора как дети. Читая тексты стихов Бэй Дао периода миграции, проследить наиболее значительные изменения в них очень легко. Путешествие, родина, воспоминания и другие новые для них образы, вне всяких сомнений, появились из-за смены обстановки вокруг автора. Сюжеты, почерпнутые из обыденной жизни, постепенно превратили Бэй Дао из того, чьими устами говорили герои, в простого человека, а изменение характеристики образов колокольного звона и зеркала отражает новый взгляд поэта на проблему человеческой жизни и времени. Кроме этих наиболее заметных изменений в творчестве Бэй Дао можно проследить и другие. Они связаны со значительной эволюцией стиля и тематики произведений поэта. Во-первых, его способ повествования стал более последовательным и размеренным, так как в творчестве Бэй Дао начался «период зрелости». Во-вторых, познакомившись с лучшими произведениями современного поэтиче-

ского искусства, поэт привнес в свои произведения многие черты, характерные для модернистской литературы.

Литература

1. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993.
2. 北岛著, 《失败之书·自序》, 汕头大学出版社, 2004;

3. 该段诗歌均引自《北岛诗歌集》, 南海出版公司;
4. 汪耀进著, 《意象批评》, 四川文艺出版社, 1989年;
5. 殷颖, 《北岛出国后诗歌研究》, 上海, 2007年。

Самбуева Оюна Викторовна, ассистент кафедры регионоведения восточного факультета Бурятского государственного университета, e-mail: oyuun@mail.ru

Sambueva Oyuna Viktorovna, assistant lecturer of regional science department, faculty of Oriental studies, Buryat State University, e-mail: oyuun@mail.ru

УДК 82-1(510)

© О.Д. Тугулова, О.В. Шулунова

КОНЦЕПТ «ВРЕМЯ» В ПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА ХАНЬ ДУНА

В статье рассматриваются базовые и авторские метафоры концепта «время», формирующие поэтическую картину мира Хань Дуна. Значимость творчества данного поэта позволяет считать их репрезентативными в целом для современной китайской поэзии.

Ключевые слова: концепт, время и пространство, метафора, китайская поэзия.

O.D. Tugulova, O.V. Shulunova

THE CONCEPT OF «TIME» IN A POETIC WORLDVIEW OF HAN DONG

The article covers the basic and author's metaphors of «time-concept» which form a poetic worldview of Han Dong. The importance of the poet's creation makes certain them representative for the whole modern Chinese poetry.

Keywords: concept, time and space, a metaphor, Chinese poetry.

Концептуальный анализ свое применение нашел прежде всего в лингвистических исследованиях, однако для литературоведения развитие теории концептуальной метафоры, являющейся эффективным средством вербализации абстрактных сущностей, также представляется весьма актуальным.

Важная особенность представления о времени, берущая начало еще в мифологических воззрениях, – цикличность, связанная в первую очередь с природой. Жизнь китайского народа, исконно занимавшегося сельским хозяйством, регулировалась сельскохозяйственными циклами. Так была определена основная характеристика времени – цикличность, которая охватывала самый широкий круг бытия: от жизни конкретного человека до истории государства или династии. Отражение такой картины мира находим уже в древних китайских письменных источниках, например, в наиболее ранней из сохранившихся в Китае летописи «Чуньцю» («Вёсны и осени», 722–481 гг. до н.э.) «регистрируются такие факты, как войны и союзы, ро-

ждение, брак, восшествие на престол и смерть государей (и другие вопросы престолонаследия); стихийные бедствия (голод, наводнение, саранча), чрезвычайные происшествия (затмение солнца, луны, падение аэролита) и др.» [2, с. 29]. Понятие «чуньцю», обозначавшее название исторического периода в истории Китая и исторической летописи, выражало идею кругооборота сезонов, в связи с этим стало использоваться как формообразующий принцип других древнекитайских сочинений: например, «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя»). Более того, учитывая, что создание летописи «Чуньцю» «положило в Китае начало письменной речи, книжному языку, повествования, связанному с хронологической последовательностью, ... знаменовало огромный шаг вперед в развитии языка и мышления древних китайцев» [там же, с. 30], можно с уверенностью говорить о важности анализа концепта «время» как непреходящей ценности для понимания духовной сущности китайского народа.

На примере творчества одного из самых репрезентативных поэтов современного Китая определим выражаемые через концепт «время» взгляды, поиски, противоречия индивидуально-авторского сознания, вместе с тем фиксирующего и мировоззрение всего социума. Родившийся в 1961 г. Хань Дун является представителем так называемого «нового поколения» китайских поэтов, в чьей поэтической практике, наследующей традиции китайской классической поэзии и переосмысляющей опыт западной литературы и культуры, создаются новые художественные парадигмы, определяющие тенденции развития китайской поэзии на рубеже XX–XXI вв., равно как и порождающие дискуссии о национальной поэзии, роли Китая в глобализационном процессе, месте человека в этом мире. Поэтические, прозаические, литературоведческие работы Хань Дуна фиксируют все этапы трансформации мировоззренческих установок китайского общества в переходный, рубежный период.

Время для поэта не четко структурированное понятие, а многослойный концепт, позволяющий метафорически осмыслить и представить поэтическую картину мира. Цикличность времени, помимо традиционного значения «круг», в интерпретации Хань Дуна приобретает производный смысл «возвращение» как «постоянство». Метафорическое использование концепта «время» (*каждый год*) вводит в произведение тему дружбы, для которой главной проверкой на прочность как раз является время:

Думая о друзьях, я часто испытываю муки совести

Например, Цао Сю каждый год возвращается в Нанкин

И дарит мне футболку

Что я могу ему подарить? – кроме стихов

Но даже стихов я никогда ему не дарил...

«К Цао Сю» (Пер. наш. – О.Т. и О.Ш.)

Несмотря на некоторое затруднение и смущение автора «*что я могу ему подарить?*», ежегодный приезд Цао Сю свидетельствует о дружеских отношениях, *постоянных*, а значит настоящих, расстояние между друзьями не становится помехой. Как правило, стихотворения Хань Дуна лишены экспрессии, эмоционального накала, арсенал средств художественной выразительности скуп. Внешняя атмосфера произведений монотонна, равнодушна, отчуждена. Лишенное субъективной окраски повествование кажется простой фиксацией событий сторонним наблюдателем. Однако внутреннее пространство его стихотворений через интерпретацию концептуальных метафор раскрывает Хань Дуна –

тонкого лирика, чувствующего все грани человеческого существования. В подтверждение приведем следующие строки:

За десять лет я много раз видел его

На мосту и на станции

Лежащим на доске от ременного шкива

Суставы вывернуты и торчат, как хвост у рыбы

Он искалеченный ребенок, просящий у нас милостыню

Но кто на самом деле видел его?

Поэтому он и просит у нас лишь монеты, а вовсе не взоров сочувствия

«За десять лет»

Современное общество равнодушно к чужим проблемам и несчастьям: этого искалеченного ребенка видят многие и «*на мосту*», и «*на станции*», но никому до него нет дела. Калека и сам прекрасно осознает свое положение, именно поэтому он просит у толпы «*лишь монеты, а вовсе не взоров сочувствия*», т.е. понимания и сострадания. Автор является свидетелем страданий ребенка и с грустью понимает, что бороться с холодностью и безучастностью проходящих мимо людей, пожалуй, бесполезно – в нарочито отчужденном повествовании чувствуется смирение лирического героя с черствостью этого суетного мира. Знаки препинания поэт, как и всегда, расставляет согласно своему собственному желанию подчеркнуть особо важные моменты: «*За десять лет я много раз видел его*» – автор акцентирует внимание на продолжительности времени, в течение которого он видел неизменное угнетенное состояние калеки, «*Суставы вывернуты и торчат, как хвост у рыбы*» – автор осознает, насколько страшны увечья несчастного, насколько плачевно его состояние, «*Он искалеченный ребенок, просящий у нас милостыню*» – калека просит у проходящих мимо просто милостыни, не требуя большого внимания и времени. Словосочетание-репрезентант концепта «время» «*десять лет*» снова коррелирует со значением «*постоянство*», но уже не как непреходящей ценности, например, дружбы в приведенном выше стихотворении, а как укор всему человечеству, допускающему в своем благополучном потребительском мире существование страданий, равнодушия, греха и других неприглядных явлений, «*постоянно*» сопровождающих историю цивилизации.

Прошрое, настоящее, будущее находят неравномерное отражение в поэзии Хань Дуна. Прошрое для него – это одна из форм существования быстро меняющегося бытия, состоящего из мгновений, теряющихся в пространстве:

*эти годы я прожил неплохо
была лишь любовь, но больше я не влюбляюсь
был лишь сон, но больше я не сплю с женщи-
нами
было лишь творчество, но больше я не пишу
стихи...*

«Эти годы»

Вместе с тем прошлое, непосредственным образом связанное с настоящим, не является абстрактным «золотым веком» истории, оно порождает Хань Дуна сегодняшнего, более значимого и актуального, ведь он живет «здесь и сейчас». В связи с этим в его поэтической картине мира сравнительно мало слов-репрезентантов прошедшего времени. Действительно, для представления окружающего мира в его поэзии важным оказывается переживание настоящего момента, удивительно продолжительного в своей сиюминутности:

*я лежу на кровати
понемногу впадаю в дрему
затем просыпаюсь
на улице идет дождь
завонил телефон
мне сообщили, что идет дождь
да, идет дождь
пока говорили, дождь прекратился...*

«Шесть вечера»

Название стихотворения указывает на конкретное время – шесть часов вечера – оказавшееся способным вместить разные действия, описанные героем: его сон, дождь, который шел и прекратился, разговор по телефону.

Проживание настоящего заставляет останавливаться на малейших ощущениях:

*твоя рука покоится на мне
в безмятежном сне
не давая мне уснуть
невесомая тяжесть
превратилась в свинец
ночь темна и так длинна
а ты даже не шелохнулась
эта рука стала символом любви
и может быть чего-то большего
я не решаюсь убрать ее
или разбудить тебя
дождусь, когда привыкну
вдруг во сне ты убрала руку
неизвестно как узнав об этом*

«Твоя рука»

Повседневное событие, описание одного ощущения позволяет рассказать о своей любви без пафоса, украшательства и эпитетов, но чувство от этого не кажется менее глубоким. Трогательное повествование – проживание одного ощущения убеждает в силе и искренности

чувств лирического героя. За будничными интонациями и бытовым сюжетом скрывается лиричность и зрелость отношений, распознать которые возможно через метафоричность концепта «время», когда за одно ощущение поэт проживает целую жизнь.

Репрезентация концепта «время» через конкретные даты встречается и в стихотворении «Папа смотрит на меня с небес»:

*Летом девяносто пятого года
Папа смотрел на меня с небес.
Даос сказал мне, что с небосвода
Ему меня видно, что он не исчез.*

*Папа! Мне не дано взглядеться
В твои навеки пустые глаза,
Но наставления, данные в детстве,
Пребудут со мною, как ты и сказал.*

*Осень уже девяносто седьмого,
Я пишу о том, как лето прошло,
И как скорбь прошла, ничего иного
Не оставив взамен, унеся тепло.*

*Только ты и знал, что мои надежды
Обернутся страданиями, уйдут с дождем.
И я словно вижу, как будто между
людей твоя тень проходит. А мы живем.*

(Пер. М. Дробркина)

Указав в произведении точные даты рубежных в его жизни событий («летом девяносто пятого» и «осень уже девяносто седьмого»), автор впускает нас в свое личное пространство, подтверждая базовую метафору современной картины мира «время – это пространство». Эти даты становятся отметками начала и конца определенного этапа в жизни поэта, этапа, связанного с горечью утраты близкого человека, этапа взросления, переосмысления ценности общения с ним, ценности жизни вообще. Показатель времени «осень уже девяносто седьмого» неслучаен, ведь осень в языковой картине многих народов (особенно проживающих на территориях с климатом, обладающим ярко выраженной сезонной разницей) является периодом завершения сельскохозяйственного года / зрелости, сбора урожая / подведения итогов: «я пишу о том, как лето прошло» – Хань Дун пережил сложное для него время и вынес тяжелый опыт. Он готов осознать произошедшее и найти силы жить дальше: «Но наставления, данные в детстве, / Пребудут со мною, как ты и сказал». В произведении складывается еще одна базовая метафора исследуемого концепта «время – это ценность». Ценить нужно все, что нас окружает, поскольку слишком краток век человеческий,

ценить близких, готовых любить нас такими, какие мы есть, поддерживать нас, несмотря ни на что: «Только ты и знал, что мои надежды / Обернутся страданиями, уйдут с дождем». Ценить саму жизнь опять же за краткость ее, бесконечность. «А мы живем» – не просто констатация факта, это провозглашение жизни, настоящего момента.

Познавая мир, поэт прибегает и к самоиронии, цикличность и постоянство находят авторскую интерпретацию как «замкнутость», «бег по кругу»:

После сладкого сна я должен принимать белый день

Только привыкнув, к ночи снова возвращаться

Из пунктов двух я должен поочередно выбирать

Как маятник туда-сюда болтаться...

(«Между двух пунктов»)

Помимо иронии можно уловить и сочувствие поэта по отношению к современному человеку, живущему в бешеном темпе постиндустриального общества, согнувшегося под тяжестью ежедневных хлопот и едва замечающему лишь смену дня и ночи.

Будущее же поэту представляется неоднозначным, с одной стороны, с ним связываются определенные надежды и ожидания, с другой стороны, будущее самодостаточно, оно не подвластно тотальному контролю и управлению из настоящего.

В будущем обязательно что-нибудь случится.

В душе я жду

В душе надеюсь.

Но даже если и не жду и не надеюсь

Случится что-то все равно

Тугулова Ольга Доржиевна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета. 670034, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: meili@inbox.ru

Шулунова Ольга – выпускник восточного факультета Бурятского государственного университета, e-mail: kawaiiika@mail.ru

Tugulova Olga Dorzhievna, candidate of philological science, lecturer, head of the department of Far Eastern country's philology, BSU. 670034, Pushkin street, 25, e-mail: meili@inbox.ru

Shulunova Olga Vasilievna, graduate of the Oriental study department of the Buryat State University, e-mail: kawaiiika@mail.ru

К примеру, на переезде поезда столкнутся

Ужаса бесстрашия нам не избежать.

(«В будущем»)

будущее все так же сумрачно

(«Тихая ночь»)

Время не интересует автора как абстрактная ментальная категория. Наибольший интерес для Хань Дуна представляет феномен времени в его отношении к человеку, окружающему миру и всем проявлениям предметной и духовной деятельности человека: событиям, изменениям, состояниям, действиям, чувствам.

Базовые метафоры являются способом поэтической интерпретации концепта «время», метафорическое использование данного концепта выступает как дополнительный способ его экспликации. Образные номинации концепта «время» формируют новые отношения между явлениями действительности в поэтической картине мира Хань Дуна.

Во многом авторскую интерпретацию исследуемого концепта определили и характеристики переходной эпохи, в том числе индивидуализм (в 1990-е гг. даже появляется концепция «индивидуальное творчество»), а также традиционные национальные представления о бренности и краткости человеческого существования, о связи моментов времени с определенными состояниями человека и окружающей действительности.

Литература

1. Азиатская медь: антология современной китайской поэзии / сост. Лю Вэньфэй. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2007. – 256 с.

2. Позднеева Л. Д. История китайской литературы: собрание трудов. – М. : Вост. лит., 2011. – 304 с.

УДК 821.521.0-14

© Т.В. Федотова

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЯПОНСКОЙ ПОМИНАЛЬНОЙ ПОЭЗИИ

Статья посвящена анализу древних и средневековых японских поминальных песен. Основное внимание уделяется одному из самых ранних поэтических образов темы скорби и печали – образу птиц. В статье подробно рассматриваются названия видов птиц, литературные приемы передачи описаний их полета и голосов, а также сопутствующие символические значения. Автор объясняет причину возникновения данного образа в японской поминальной поэзии и показывает его трансформацию.

Ключевые слова: японская поминальная поэзия, плачи, поэтический образ, птицы, поэтическая антология «Манъёсю», поэтическая антология «Кокинсю».

T.V. Fedotova

SOME CHARACTERISTICS OF JAPANESE FUNERAL POETRY

The article is about ancient and medieval Japanese funeral songs. The main attention is paid to the one of the earliest images of poetic theme of grief and sorrow – the image of birds. The article discusses in details names of birds, descriptions of literary devices transmit their flight and voices and its symbolic meanings. The author explains the cause of this image in Japanese funeral poetry and shows its transformation.

Keywords: Japanese funeral poetry, laments, poetic image, birds, poetry anthology «Man'yōshū», poetry anthology «Kokinshū».

Поэзия скорби и печали начала формироваться в Японии во второй половине VII в. Древние песни-плачи *минэ*, ранее сопровождавшие погребальные обряды, получили название *банка* и были широко представлены в первой японской поэтической антологии «Манъёсю» («Собрание мириад листьев» VIII в.) наряду с песнями об охоте, странствиях, встречах, разлуках и песнями о любви.

Большинство плачей антологии сложены в виде «коротких песен» *танка* с чередованием слогов 5-7-5-7-7. Однако некоторые из них представляют собой «длинные песни» *тёка*, состоящие из нескольких пятисложных и семисложных стихов.

Одна часть песен-*банка* «оплакивает» умерших принцев и их родственников; другая – «скорбит» по навсегда ушедшим возлюбленным, друзьям, другим поэтам и странникам, погибшим в пути.

В плачах-*банка* содержится большое количество описаний погребальных обрядов середины VII–VIII вв., сопутствующих им атрибутов и мест захоронений, а также множество поэтических образов, изучение которых помогает понять не только материальную, но и духовную культуру древних японцев.

Наиболее ранний образ, встречающийся в песнях «Манъёсю», – образ птиц. Среди 4516 песен поэтического памятника в более шестистах из них можно найти упоминание о птицах самых разнообразных видов. Особое внимание японцев к этим представителям животного мира было связано с шаманским поверьем о том, что птицы были наделены божественной силой и

выполняли функцию посредников между миром людей и миром богов.

В древности во время проведения погребальных обрядов птицам отводили особую роль: они должны были переносить душу умершего в иной мир. Ярким примером участия птиц в погребении является один из известных эпизодов японской мифологии – это эпизод о похоронах бога Амэ-вакахико («Небесного молодого юноши»), сына бога Амацу-куни-тама («Небесного Бога-Духа-Страны»), третьего посланника в Идзумо для наведения порядка. В японской летописи «Нихон сёки» (букв. «Анналы Японии» 720 г.) говорится, что совершение похорон Амэ-вакахико доверили птицам: «речному гусю назначили со склоненной головой угощение для покойного нести и подметальщиком быть, зимородку — замещать покойное божество, воробьихе — ступкой заняться, перепелке *садзаки* — плакальщицей быть, птице *тоби* — изготовить ватой подбитые одежды, ворону — мясное угощение [для покойного] приготовить, всем-всем птицам поручения дали. И после этого рыдали и печальные песни пели восемь дней, восемь ночей» [6, т. 1, свиток II, с. 149].

В песнях-*банка* птицы также занимали важное место. Соединив в себе древние воззрения и поэтический колорит, они стали центральным звеном самого плача. Для их обозначения могло использоваться как обобщающее слово *тору* (鳥 – «птица»), так и название конкретного вида птицы: *камо* (鴨 – «дикая утка»), *адзи* (あぢ – вид диких уток), *кари* (雁 – «дикий гусь»), *какэ*

или *ниватори* (鶏 – «петух, курица»), *цуру* (鶴 – «журавль»), *нуэдори* или *нуэкодори*, которую в комментариях к песням «Манъёсю» А. Е. Глускина определяет как «*Turdus aureus* – птица с громким пронзительным криком».

Указание на ту или иную птицу в песнях-*банка* иногда передавалось намеком. В плачах «Манъёсю» можно встретить такие сочетания иероглифов как *庭つ鳥* (*нивацутори* – «домашняя птица»), *水鳥* (*мидзутори* – «водяная птица»), *朝鳥* (*асатори* – «утренняя птица»), *春鳥* (*харутори* – «весенняя птица»).

Слово *нивацутори* – «домашняя птица» – в плачах «Манъёсю» стало так называемым *макура-котоба* (枕詞 «слово-изголовье») – постоянным эпитетом слова *ниватори* или *какэ* («петух»). Такой литературный прием использования постоянного звукоповтора был направлен на то, чтобы, вызывая различные ассоциации, усиливать эмоциональную окраску песен. Таким образом, использование слова *нивацутори* как в связке со словом «петух» (*какэ*), так и в качестве самостоятельного элемента указывало в плачах именно на эту птицу.

Следующее название *мидзутори* («водяная птица») – постоянный эпитет «диких уток» (*камо*), являющихся одними из самых распространенных представителей водоплавающих птиц.

Слово *асатори* – «утренняя птица» – ассоциировалось у древних японцев с певчими птицами, так как считалось, что звучание голосов птиц по утрам самое громкое. Образ поющей птицы также создавало название *харутори* – «весенняя птица». Интересно, что сочетание именно этих двух иероглифов (春鳥) является одним из наименований соловья (鶯 – *угуису*) – главной весенней птицы.

Наряду с этим в плачах антологии можно встретить словосочетание *ханатидори* (放ち鳥), которое в более полном варианте звучит как *ханасигаи-но тори* (放し飼うの鳥), то есть «прикормленные птицы». Употребление такого названия в плачах-*банка* неслучайно: прикормленных птиц отпускали на волю во время специального обряда *хо:дзэ:э* (放生絵), который проводили для совершения похоронной панихиды. Вот как говорится о прикормленных птицах *ханатидори* в песне-плаче дворцовых стражей, сложенной во второй половине VII в. после

смерти принца Хинамиси: 嶋の宮上の池なる放ち鳥荒びな行きそ君座さずとも – «Вы, живущие у светлого пруда, // У дворца прекрасного Сима, // Птицы ханатидори! // Далеко от нас не улетайте, // Хоть ушел навеки государь...» (пер. А. Е. Глускиной) [4, №172].

Обращаясь к птицам с просьбой не улетать, дворцовые стражи надеялись, что пока *ханатидори* плавают в пруду, душа умершего принца не покинет родные места. В плаче птицы предстают в качестве вместилища духа Хинамиси [2, с. 47–48].

Следует сказать, что птица является метафорой человеческой души в большинстве плачей. Это связано с тем, что в древности японцы воспринимали ее как некий сосуд, в котором перемещалась душа усопшего в иной мир [5, с. 97]. Известны случаи, когда они даже устанавливали на крышах погребальных домиков деревянные фигурки птиц, олицетворявших душу покойного [1].

Существует множество литературных произведений, в которых описывалось, как душа человека превращалась в белую птицу (白鳥) и летала по небу. Одно из самых древних таких упоминаний содержится в сказании об отважном Ямато Такэру:

Когда после множества героических сражений и подвигов Ямато Такэру скончался на поле Нобоно, его отец, государь Кэйко, «вельможам повеление дал, всем ста управам распоряжение послал, чтобы похоронили [Ямато-такэру-но микото] в гробнице на поле Нобоно, в стране Исэ-но куни.

А в это время Ямато-такэру-но микото обернулся белой птицей, вышел из гробницы и полетел в сторону провинции Ямато. Отворили приближенные его гроб, смотрят – а там остались лишь пустые погребальные пелена, тела же нет.

Послали тогда гонца ему вслед, а он остановился в Котопики-пара, в Ямато. Тогда возвели в этом месте гробницу.

Но белая птица снова взмыла вверх, долетела до Капути и остановилась в селе Пуруити-но мура. И в этом месте тоже возвели гробницу. Поэтому люди того времени нарекли эти три гробницы Гробницами Белой птицы.

Он же взмыл высоко и поднялся в Небо, поэтому похоронили лишь пустые пелена» [6, т. 1, свиток VII, с. 253].

Именно эти древние воззрения о душе, превращающейся в птицу, нашли свое отражение в песнях-*банка*. В ответном плаче одного их наи-

более известных японских поэтов эпохи Нара Яманэ Окура (659–733) встречается сочетание иероглифов 鳥翔成 (*амагакэри*), указывающее на «птицу-проводника». В качестве примера приведем оригинальный текст самого плача: 鳥翔成あり通ひつつ見らめども人こそ知らね松は知るらむ – «Подобно птицам, что летают в небе, // Быть может, он являлся здесь потом // И видел все, // Не знают только люди, // А сосны, может, ведают про то!» (пер. А. Е. Глускиной) [4, №145].

Те же представления о душе умершего можно увидеть и в отрывке из плача императрицы Яматохимэ, который она посвятила своему покойному мужу, императору Тэндзи (626–671): いたくな撥ねそ辺つ權いたくな撥ねそ若草の夫の命の思ふ鳥立つ – «Птицы, что любимы им, // Моим мужем, что мне мил, // Словно вешняя трава, // Государем дорогим, // Птицы улетят тогда...» (пер. А. Е. Глускиной) [4, № 153].

Среди упоминаний о птицах в плачах часто встречаются описания их полета. Иероглифически полет птиц мог передаваться с помощью таких глаголов, как, например, 飛ぶ (*тобу* – «летать, лететь»), 立つ (*тацу* – «улететь»), 飛び渡る (*тобиватару* – «перелететь, лететь над чем-л., кем-л.»), 飛び帰る (*тобикаэру* – «улететь»), 行く (*юку* – «лететь»), глагола 荒ぶ (*арабу* – «отчуждаться, отдаляться от кого-то») в составе фразы 荒びな行きそ (*арабинаюкисо* – «не улетайте»), а также с помощью специальных выражений.

Так, например, в плачах можно встретить сочетание иероглифов 飛び鳥 (*тобитори*), что в переводе обозначало – «летающая птица». Выражение *тобитори-но* в песнях «Манъёсю» использовалось как традиционный поэтический эпитет топонима Асука (明日香), обозначавшего древнюю резиденцию японских правителей, местность на южной окраине равнины Ямато (соврем. преф. Нара) и одноименное название реки. Данные ассоциации были связаны с тем, что одним из вариантов написания топонима Асука были эти же иероглифы «летать» и «птица» (飛鳥). Так, например, придворного поэт Какиномото Хитомаро (конец VII – начало VIII в.) использовал данный прием в плаче о принцессе

Асука, который он сложил, когда ее останки находились в усыпальнице в Киноэ: 飛ぶ鳥の明日香の川の上つ瀬に石橋渡し下つ瀬に打橋渡す – «Птицы по небу летят... // А на Асука-реке, // У истоков, там, где мель, // Камни в ряд мостком лежат, // А близ устья, там, где мель, // Доски в ряд мостком лежат» (пер. А. Е. Глускиной) [4, № 196].

В этой связи также интересно употребление словосочетания *аматобуя* (天飛ぶや) – «лететь высоко в небе». Данная фраза символизировала диких гусей, так как эти птицы летают высоко в небе. Вслед за словосочетанием *аматобуя*, как правило, упоминался топоним Кари (輕), который имеет такое же звучание, что и японское слово *кари* – «дикий гусь». Вот как выглядит зачин плача поэта Какиномото Хитомаро, который он сложил после кончины своей жены: 天飛ぶや 輕の道は 我妹子が 里にしあれば – «Гуси по небу летят // На пути в Кару — // То возлюбленной село, // Край родной ее» (пер. А. Е. Глускиной) [4, №207].

Звуки, которые издают птицы, песни, крики или шум, в песнях-*банка* ассоциировались со слезами скорби женщин-плакальщиц и родственников покойного. В японском языке слово, обозначающее голоса птиц, и слово «плакать» являются омонимами и произносятся одинаково – *наку*, однако имеют разное иероглифическое написание (泣く – «плакать, пронзительно кричать, вопить»; 鳴く – «щебетать»). В плачах-*банка* при описании криков птиц использовали оба этих иероглифа, что придавало песням большей эмоциональности.

Так, иероглиф 泣く (*наку* – «плакать») был использован для обозначения голосов птиц в одном из плачей дворцовых стражей, сложенных в печали после смерти принца Хинамиси в 689 г.: 朝日照る佐田の岡辺に泣く鳥の夜哭きかへらふこの年ころを – «У птиц, что пели // Над холмом Сада, // Что освещен лучами утреннего солнца, // Ночами песнь уже не та, // Как только этот год начался...» (пер. А. Е. Глускиной) [4, № 192].

Иероглиф 鳴く (*наку* – «щебетать») в том же значении встречается в песне одного из придворных после смерти принца Оцу (663–686), которую он сложил, проливая слезы на насыпи у пруда Иварэ: 百伝ふ磬余の池に鳴く鴨を今日の

み見てや雲隠りなむ – «Обвиты лианами // каменные скалы... // В Иварэ, в пруду, // Ужель в последний раз // Я сегодня утку // плачущую вижу // И навек исчезну в облаках?» (пер. А. Е. Глускиной) [4, № 416].

Громко плачущий человек в плачах мог сравниваться с птицей *нуэдори*, имеющей пронзительный голос. Также ассоциации со слезами вызывали такие эпитеты, как *асатори-но* (朝鳥の – «как птица поутру»), *харутори-но* (春鳥の – «словно весенняя птица»), *аситадзу-но* (葦鶴の – «как журавли в камышах»), которые в плачах-банка могли употребляться перед фразой *нэ-номи наку* (音のみ泣く – «громко плакать»).

Отдельно следует сказать о кукареканье петуха – *какэ-га наку* (鶏が鳴く) или *тори-га наку* (鳥が鳴く). В древности утро являлось грустным временем расставания для влюбленных пар. Не желая разлучаться друг с другом, они молили о том, чтобы ночь не заканчивалась. Кукареканье петуха означало восход солнца и приближение часа разлуки, поэтому голоса этих птиц вызывали печаль и грусть [7, с. 11]. В песнях «Манъёсю» словосочетание *какэ-га наку* стало так называемым *макура-котоба* слова *адзума* (東 – «восток»). Это было связано с тем, что фонетически слово *адзума* звучало для жителей восточной части о. Хонсю как крик петуха [То:тё: бунка дзитэн, 2008, с. 19–20]. Вот как начинается песня, воспевающая юную деву из Мама в Кацусика: 鶏が鳴く 東の国に 古へにありけることと 今までに 絶えず言ひける – «Там, где много певчих птиц, // В той восточной стороне, // В древние года // Это все произошло, // И до сей еще поры // Сказ об этом все идет...» (пер. А. Е. Глускиной) [4, № 1807].

Первую фразу плача дословно можно перевести так: «На востоке, // Там, где кричат петухи».

Несмотря на такое большое разнообразие видов птиц, в плачах-банка практически нет описаний их внешнего облика: формы, размера, цвета. Лишь в двух из них можно встретить употребление сочетания иероглифов 大鳥 (*охотори* или *оотори*) – «большая птица». Слово *охотори* в песнях предшествует названию горы *Хагай* и является его постоянным эпитетом. Связь этих двух понятий объясняется тем, что слово *хагай* в японском языке также обозначает

точку соприкосновения правого и левого крыльев птицы (羽交). В русском варианте песен для придания большей поэтичности слово *охотори* было переведено как «орел»: ...大鳥の羽がひの山に 我が恋ふる 妹はいますと 人の言へば 岩根 さくみて なづみ来し よけくもぞなき... – «И когда сказали мне, // Что вдали в горах Хагай, // Там, где лишь орлы живут, // Может быть, найду тебя, // Стал по скалам я шагать, // Разбивал их и ломал, // Тяжкий путь прошел в горах, // Но любимой не нашел» (пер. А. Е. Глускиной) [4, № 210].

Образы, связанные с птицами, были прямым указанием на шаманскую составляющую древнего синтоизма и занимали большое место в антологии «Манъёсю». Однако со временем они встречались в песнях все меньше и меньше, что было связано, в первую очередь, с распространением буддизма. Например, в антологии X в. «Кокинвакасю» («Собрание старых и новых песен Японии») песен о птицах практически нет. Лишь в двух «песнях скорби» (*айсё-но ута*) встречаются упоминания о кукушке.

Образ кукушки в песнях *айсё-но ута* связан с китайским поверьем о том, что эта птица прилетает из мира мертвых. В Китае кукушка считалась несчастливой птицей, имеющей отношение к смерти и приносящей беду. Следуя таким же убеждениям, японцы стали воспринимать ее как «гонца» из мира мертвых. Кроме того, кукушка – это птица, которая не вьет гнезда, то есть не имеет собственного дома. Поэтому ее кукование часто напоминало им плач или голос печали [5, с. 100–101]. Известный поэт тех времен и главный составитель антологии «Кокинсю» Ки-но Цураюки (866–945 или 946) после смерти придворного аристократа Фудзивара-но Такацунэ, услышав летом пение кукушки, сложил следующую песню: 郭公今朝鳴聲に愕けば君を別れし時にぞありける – «Я нынче поутру // Кукушки голос услышал, // Он поразил меня: // Такой же, как в тот день, // Когда с тобой мы навсегда расстались» (пер. И. Бороной) [3, № 849].

А вот как повествуется об этой птице в одной из песен неизвестного автора: 亡き人の屋戸に通はば 郭公掛けて音にのみ鳴くと 告げなむ – «Все думаю о нем // И слезы проливаю. // Коль правда, что в обитель мертвых ты летаешь, // О, кукушка! // Ему напомни обо мне.» (пер. И. Бороной) [3, №855].

К началу XIII в. упоминания о птицах исчезли из поэзии скорби и печали, так, в «песнях скорби» антологии «Синкокинвакасю» («Новое собрание старых и новых песен Ямато» XIII в.) уже нет ни одного упоминания о птицах.

Литература

1. Бакшеев Е. С. А духи – как птицы... // Кокоро – духовная культура Японии. Выпуск № 4, 5 [Электронный ресурс]. URL: <http://gu-jp.org/baksheev07.htm> и <http://gu-jp.org/baksheev08.htm>
2. Кикүти Ёсио. Манъё:-но банка. Соно сэй-то си-но дорама. («Плачи «Манъёсю»: трагедия жизни и смерти»). – Токио, 2007.
3. Поэтическая антология Кокинсю / пер. со старояп. и коммент. И.А. Борониной. М.: ИМЛИ РАН, 2005.

Федотова Татьяна Владиславовна, соискатель кафедры японской филологии Института стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова, 125080, Россия, Москва, e-mail: fedotova.tv@gmail.com.

Fedotova Tatyana Vladislavovna, PhD candidate of Japanese Philology Department of the Institute of Asian and African Studies, 125009, Russia, Moscow, e-mail: fedotova.tv@gmail.com.

УДК 821.58.0-14

© М.Б.-О. Хайдапова

ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ КИТАЙСКОЙ «ТУМАННОЙ ПОЭЗИИ»

В статье рассматривается «туманная поэзия», или мэньлуниши, – одно из направлений китайской поэзии транзитивного периода на рубеже 1970–1980-х гг. Определяются специфические черты «туманных стихов» и их значение для дальнейшего развития современной китайской поэзии.

Ключевые слова: китайская литература, «туманная поэзия», Бэй Дао, Гу Чэн, Шу Тин.

М.Б.-О. Khaydapova

CONCEPTUAL AND ARTISTIC PECULIARITY OF CHINESE «MISTY POETRY»

The article deals with «misty poetry», or menglongshi, – one of the movements in Chinese poetry of transitive period at the turn of 1970-1980's. The paper considers the specific features of «misty poetry» and it's role for the further development of modern Chinese poetry.

Keywords: Chinese literature, «misty poetry», Bei Dao, Gu Cheng, Shu Ting.

Поэтическое творчество «туманных поэтов» китайская литературная критика называет возрождением и продолжением лучших гуманистических традиций «движения 4 мая». Многие критики отмечают также модернистский характер «туманных стихов». И это неудивительно, если принять во внимание специфику развития литературы и культуры в предшествовавшие годы. Длительное подавление индивидуальности и насаждение идеологизированного коллективистского сознания, пренебрежение художественной стороной поэзии в угоду политическим целям – все это неизбежно должно было вызвать противодействие, что и произошло. Самые первые слова протеста зазвучали из уст «подпольных» поэтов периода «культурной ре-

4. Манъёсю («Собрание мириад листьев»): в 3 т. / пер. с яп., вступл., ст. и коммент. А.Е. Глушкиной. – М.: Наука, 1971.

5. Мещеряков А.Н. Книга японских символов. – М.: Наталис, 2004.

6. Нихон сёки. Анналы Японии / пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Свитки 1-30. – СПб.: Гиперион, 1997.

7. То:тё: бунка дзитэн. Манъё:- кара эдо-мадэ. («Культурологический словарь, охватывающий исторический период со времен составления антологии «Манъёсю» (VIII в.) до конца эпохи Эдо (1603–1868)») / сост. Ямагути Акихо, Судзуки Хидэо. – Токио, 2008.

волюции». Одних позже назвали предвестниками течения «туманной поэзии» (Хуан Сян, Ши Чжи), других – ее наиболее яркими представителями (Бэй Дао, Ман Кэ, Гу Чэн, Шу Тин, Ян Лянь и др.).

Безусловно, все они очень разные. Они стремятся найти себя и в стихах выражают свое индивидуальное мироощущение и миропонимание. Каждый из них – яркая личность и талантливый поэт, художественный мир которого по-своему уникален и красив, а поэтический язык – глубоко индивидуален и неповторим. Но вместе с тем их творчество объединяет ряд общих черт содержания и формы художественного выражения.

Изначально выросшие из умонастроений андеграунда «культурной революции», первые

«туманные стихи» полны мрачных сравнений, неожиданных сочетаний образов, в них отразились боль, растерянность и одиночество целого поколения. Так, в поэзии Ман Кэ мы можем наблюдать абсурдное сравнение – упавшее дерево, как гниющий труп, превращается в скелет:

*Упавшее дерево
На ветвях его
Снежная толща тает
Оно похоже на гниющий труп
Я вдруг остановился
Приблизиться к нему не смея*

*Смотрел издали
Пришлось смотреть издали
Смотрел до самого конца
Пока весь не растаял снег
Смотрел покуда на земле
В итоге не остался лишь скелет*

(«Упавшее дерево» «一棵倒下的树»)

Образ дерева – один из центральных традиционных образов китайской поэзии. Согласно космогоническим представлениям древних китайцев, стихия «дерево» считалась воплощением жизненной энергии. Существовал также культ родового дерева, возглавлять который мог только правитель. Дерево выступало знаком воли Неба: при гуманном правлении дерево пышно расцветало, если же правители нарушали ритуал – дерево погибало. Образ дерева многократно встречается в классической и современной китайской поэзии. В более широком контексте дерево олицетворяет весь растительный мир, щедро дарующий жизнь человеку, поэтому чаще всего в китайской поэзии фигурирует отождествление «дерево – человек». В лирике Ман Кэ образ поваленного дерева отражает тревожную атмосферу эпохи, наполненную духом смерти, угрозы и страха.

Глубокая рефлексия «туманных» поэтов позволила их творчеству выйти за рамки конкретных эпизодов истории и углубиться в анализ философской сущности мироздания и человеческого бытия. «Туманные» поэты все больше обращаются к субъективному началу, их произведения отличает ярко выраженный дух индивидуализма, усиленное внимание к поэтическому самовыражению. Вероятно, уже тогда были посеяны семена появившегося немного позже расцвета «индивидуального творчества» в литературе. В центре внимания «туманной поэзии» – человек. Поэта интересует, прежде всего, бытие человека во всех его проявлениях.

Гуманизм «туманных стихов», в отличие от романтического реализма социалистической эпохи, уже свободен от политической идеологии, он дает новое понимание ценности человека. Поэты критически осмысливают национальную историю, отвергая обезличивание человека – человек в «туманной поэзии» больше не винт, не шестерёнка, а свободная личность: «ряды живых и мертвых разделяет/ спокойный безмятежный горизонт/ я выбрал небо/ чтобы на коленях/ не ползать на земле пред палачом/ свободы ветер заслоняет он» (Бэй Дао «Декларация» 北岛 «宣告», пер. И. Жарких).

Не принимая несовершенство мира, авторы «туманных стихов», прежде всего, стремятся к гармонии, их поэзия – возврат к чистой, доброй, искренней природе человека. Неудовлетворенность реальностью рождает конфликт и ведет к поиску гармонии жизни, спасительного «света во мраке»: «Я хочу на большой земле нарисовать множество окон,/ Чтобы все глаза, привыкшие к тьме, привыкли к свету» (Гу Чэн «Я – своенравный ребенок» 顾城 «我是一个任性的孩子», пер. А. Бодоевой). В стремлении преодолеть несовершенство окружающей реальности поэты ищут истоки, в своих поисках нередко обращаясь к миру детства. Наиболее показательна в этом отношении поэзия Гу Чэна, прозванного «сказочным поэтом».

Духовные поиски авторов «туманных стихов» сопровождаются творческим поиском в области художественных средств поэтического выражения. С одной стороны, «туманная поэзия» продолжает и развивает традиции классической китайской поэзии и новой поэзии «движения 4 мая». Авторы «туманных стихов» наследуют и развивают традиционную образную символику, а также уделяют серьезное внимание таким приемам, как рафинированная лаконичность *цзинлянь* (精练), намек *аньши* (暗示) и многозначность *ханьсюй* (含蓄).

Китайский поэт испокон веков ощущал органическое единство с окружающей его природой, чувствовал неиссякаемую связь всех природных объектов и явлений в их непрерывном взаимодействии. Так и в «туманной поэзии» пейзаж часто составляет композиционную основу стихотворений, поэты вновь и вновь обращаются к классическим природным образам воды, гор, солнца, луны, звезд, земли, камней, огня, деревьев и цветов. Многие произведения «туман-

ных» поэтов совсем не туманны, их образная символика вполне традиционна и понятна.

Наряду с наследованием лучших традиций национальной поэзии авторы «туманных стихов» пытаются найти новые способы художественной выразительности, они активно вводят новые образы и способы их сочетания, тем самым расширяя границы художественного пространства стихотворений и достигая большего эмоционального эффекта. Можно отметить, что поэтическое самовыражение «туманных» поэтов довольно часто появляется в форме предложений-суждений, многие из которых в настоящее время уже стали известными афоризмами. Проиллюстрируем это на примере первой строфы из стихотворения Бэй Дао «Ответ», которую знает наизусть едва ли не каждый китаец:

*Подлость – пропуск подлеца,
Благородство – эпитафия благородному,
Взгляни, на небе золоченом
Плавают кривые тени умерших.*

Первые две строки, открывающие стихотворение, построены по модели суждения, в которых фигурируют новые метафорические образы – *пропуск* и *эпитафия*. Суждения Бэй Дао лаконичны и категоричны, а метафоры обладают высокой степенью обобщения, содержательной емкостью и художественной силой.

Образная основа «туманной поэзии» отличается символичностью и многозначностью. Поэтому многие стихотворения казались китайскому читателю тех лет неоднозначными и оттого несколько непривычными. В «туманных стихах» соединяется реальное и иллюзорное, объективное и субъективное, нередко в мимолетном ощущении содержится глубокий смысл:

*Ты
Смотришь то на меня,
То вдаль на облака.
Мне кажется,
Когда ты смотришь на меня, ты далеко
Когда ты смотришь на облака, ты близко.*

(Гу Чэн «Далекое и близкое» 顾城 «远和近»)

Понятийные эллипсы, намек на тему придают мотивам произведений «туманной поэзии» расплывчатость. Символы, иносказание, техника монтажа – все это ведет к многозначности, которая оставляет читателю большее пространство для размышлений и воображения.

В «туманных стихах» можно отметить также присутствие приема параллельного соединения образов, характерного и для западного имажизма. Так, в стихотворении «Дуга» («弧线») Гу Чэн располагает четыре отдельных образа па-

раллельно, связь между которыми – в названии стихотворения:

*Единоборство птицы
со встречным ветром*

*Мальчик наклонившийся
за мелочью под ногами*

*Виноградная лоза
мечтательно вытягивающая усики*

*Сутулая спина
уходящей морской волны*

(Пер. Гу Юя и А. Плахова)

Гу Чэн с помощью четырех отдельных образов создает впечатление движения, принявшего застывшую форму дуги. Разрыв между образами подразумевает неожиданность, непредсказуемость следующих строк и позволяет читателю мысленно увидеть и задуматься вместе с поэтом. Читая данное стихотворение Гу Чэна, невольно в памяти всплывает миниатюра американского имажиста Э. Паунда «На станции метро»:

*Явление этих лиц в толпе;
Лепестки на мокрой, черной ветке.*
(пер. В. Малявина)

Эзра Паунд стремился не комментировать реальность, а изображать зрительно, избегая пустых слов исключительно ради ритма. Заразившись традиционной китайской идеей органического единства человека с природными процессами, Паунд учился у поэтической традиции Китая сочетанию конкретной образности и невысказанной духовности. Важнейшими свойствами образа-имэджа в теории Паунда являются конкретность, структурная глубина и экспрессивность. Имажистский язык – это «язык упойтельного сопереживания миру, язык младенческой наивности, в котором истина не постулируется, а переживается в развертывании всего многообразия мира» [1]. Образы Гу Чэна также дают непосредственное зрительное изображение вещей без комментариев, они конкретны и экспрессивны. Каждый из четырех образов дуги Гу Чэна обладает внутренней структурой и одновременно является элементом более обширной структуры. Три из четырех образов – природные и оттого гармоничны, только один образ – изображение мальчика, согнувшегося, чтобы поднять монету, – выбивается из общего ряда и приковывает взгляд, побуждая читателя к размышлениям.

Поэтические миниатюры Бэй Дао из цикла «Записки из солнечного города» («太阳城札记») могут быть квалифицированы как стихотворе-

ния одного образа, которые тоже отличаются конкретностью изображаемого без излишней абстракции и развернутых комментариев. Приведем в качестве примера некоторые из них:

Искусство

*Миллионы лучезарных солнц
восходят в разбитых зеркалах*

Вера

*Отара овец растеклась по зеленой низине
Пастушок заиграл монотонно на флейте*

Жизнь

Паутина

В целом можно отметить рубежный характер китайской «туманной поэзии», что и обусловило специфику произведений авторов этих стихотворений. «Туманная поэзия» возродила и дала импульс дальнейшему развитию гуманистической направленности поэзии. Кроме того, для произведений данного течения характерно кри-

тическое осмысление реальности, высокие идеалы, дух противостояния, глубокая рефлексия в отношении истории, общества и человеческого бытия, поиск гармонии жизни. Поэты постоянно находятся в поиске, они стремятся к свободе творческого самовыражения. Это неизбежно вызывает волну непонимания у китайских читателей, уже успевших привыкнуть к определенным штампам литературы социалистического реализма. Влияние «туманной поэзии» на дальнейшее развитие китайской поэзии состоит, в первую очередь, в том, что она вернула эстетические идеалы поэзии, ядром которой является человек.

Литература

1. Малявин, В.В. Китайские импровизации Паунда. Распознано по изданию: Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1982. URL: http://www.dadao.ru/Confucius/Pound/pound_cn.htm

Хайдапова Марина Бато-Очировна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: khaimarina@yandex.ru

Khaydapova Marina Bato-Ochirovna, candidate of Philology, senior teacher of Far East countries philology department, BSU, Ulan-Ude, e-mail: khaimarina@yandex.ru

УДК 811.571'36

© Д.Б. Цыбикова

ФУНКЦИОНАЛЬНО-СМЫСЛОВОЙ ТИП РЕЧИ *ОПИСАНИЕ* КАК МОДИФИКАТОР ГРАММАТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ ВРЕМЕНИ И ВИДА (на материале китайского языка)

Статья посвящена проблеме зависимости употребления грамматических показателей вида и времени от принадлежности к тому или иному функционально-смысловому типу речи. Осуществляется анализ описательных текстов на китайском языке. Контекст описания налагает определенные ограничения на использование некоторых показателей вида и времени, а также определяет роль лексически выраженного обстоятельства времени как наиболее важную для формирования временного плана.

Ключевые слова: функционально-смысловой тип речи, описание, повествование, видовые и временные показатели.

D.B. Tsybikova

FUNCTIONAL-SEMANTIC TYPE OF SPEECH «DESCRIPTION» AS A MODIFIER OF GRAMMAR INDICATORS OF ASPECT AND TENSE (based on Chinese texts` analysis)

The article is devoted to the influence of functional-semantic type of speech on the usage of aspect and tense indicators in predicates. The author analyzes Chinese descriptive texts to establish how description as a type of speech determines the choice of aspect and tense indicators and how the time of action is conveyed in description lexically through the adverbial modifiers of time.

Keywords: functional-semantic type of speech, description, narration, aspect and tense indicators.

Одним из наиболее дискуссионных вопросов грамматики китайского языка является проблема факультативности видовременных показате-

лей. О необязательности показателей пишут, пожалуй, все авторы, занимающиеся проблемами грамматики и морфологии изолирующих

языков (С.Е. Солнцев, Н.Н. Коротков, В.И. Горелов и др.).

Факультативность показателей проявляется в том, что при определенных условиях слово, не оформленное показателем, без видимого изменения смысла может быть употреблено вместо слова с соответствующим показателем. Так, например, фразу «Он купил вчера» можно перевести на китайский язык двояко: варианты будут отличаться друг от друга лишь тем, что в одном из них предикат будет иметь видовременной показатель 了 («他昨天买了»), а во втором предикат не будет оформлен, тем самым представляя из себя глагольную форму настоящего-будущего времени («他昨天买») [2, с. 242].

В настоящее время представление о факультативности грамматических показателей, полностью зависящего от желания говорящего употреблять или не употреблять тот или иной показатель, практически преодолено. Ясно, что использование или, напротив, неиспользование показателей зависят от многих факторов. Одним из главных факторов факультативности грамматических показателей считается избыточность данного значения, передача требуемого смысла иными средствами [2, с. 242].

Н.Н. Коротков в качестве обязательных условий факультативности выделяет в числе прочих зависимость употребления показателя от логико-смысловых факторов [2, с. 242]. Мы понимаем под логико-смысловыми факторами отнесение текста к одному из функционально-смысловых типов речи.

Анализ связанных текстов с общесмысловой и структурной точек зрения показывает, что обобщенное, логико-смысловое значение высказываний, выраженных в определенных языковых структурах, типически повторяется, изменяясь только в тематико-семантическом и частно-структурном отношении. Речь идет не о конкретном тематическом содержании того или иного высказывания, а об обобщенном логико-смысловом значении [1, с. 15-16].

Природа человеческого мышления такова, что человеку свойственно сознанием воспринимать действительность в её одновременных или последовательных явлениях. Язык же регистрирует эти темпоральные мыслительные процессы, закрепляя их в определенных стабильных структурах [1, с. 16].

При восприятии и отражении изменяющихся фактов действительности человеческое мышление принимает форму диахронных логем, выражающихся в языке в виде монологического по-

вестования. В случае отражения одновременных явлений возникают синхронные логемы, оформляющиеся в речи в виде описания [1, с. 20].

В данной статье предметом рассмотрения выступает функционирование видовременных форм предиката в описательном тексте на материале китайского языка. К основным характеристикам этого типа речи, определенным «первооткрывателем» этой области лингвистики проф. О.А. Нечаевой, относится синхронность бытия признаков статичного объекта действительности, подвергнутого описанию.

Описание – это функционально-смысловой тип речи, модель монологического сообщения в виде перечисления одновременных или постоянных признаков предмета, имеющих для этого определенную структуру. В описательных контекстах могут перечисляться временные или постоянные признаки объекта речи, поэтому описание может быть визуальным или описанием-характеристикой. В функционально-смысловом и структурном отношении описание противопоставлено повествованию и отличается статичностью объекта, выражающееся, кроме всего прочего, в соответственной соотносительности видовременных форм [1, с. 94].

Последняя фраза означает, что основная отличительная черта категории времени в описательном типе речи заключается в том, что признаки в описании должны быть одновременными, и время в контексте в целом имеет относительный характер [1, с. 50].

Далее исследователь, опираясь на материал русского языка, говорит о том, что одновременные признаки в одном контексте могут быть выражены формами настоящего, в другом – прошедшего, в третьем – будущего относительного времени [1, с. 50].

Рассмотрим реализацию данного явления на материале китайского языка, в котором ранее не рассматривалась функционально-смысловая типология речи.

Категория относительного времени занимает важное место в грамматике китайского языка и может быть представлена категориями настоящего-будущего, настоящим длительным временем с примыкающей к нему формой состояния глагола [3].

Настояще-будущее время имеют глаголы общего и результативного вида, не оформленные никакими специальными видовременными показателями. Настояще-будущее время может выражать действие, совершающееся непрерывно, всегда имеющееся налицо, или повторяющееся действие, или действие, характерное для лица

или предмета, обозначенного подлежащим, являющееся как бы одним из признаков, свойств этого лица или предмета: 他当工程师. «Он работает инженером». 他常到我这里来. «Он часто приходит ко мне» [3, с. 125]. Исследователи отмечают, что название категории «настояще-будущее время» является во многом условным (С.Е. Яхонтов, В.И. Горелов), т.к. речь может идти как о действии, которое было постоянным в настоящем, так и о действии, которое является постоянным в прошлом или должно быть постоянным в будущем [3, с. 126].

Настоящее длительное время может быть выражено двумя способами. Первый заключается в присоединении к глаголу видовременного суффикса 着 zhe. В этом случае категория настоящего длительного времени объединяется с формой состояния, обозначая состояние как таковое у непереходных и предельных глаголов. У непереходных глаголов эта форма указывает, что действие длится в тот момент, о котором идет речь [3, с. 133]. Термин «настоящее длительное», по признанию С.Е. Яхонтова, не вполне удачен, поскольку речь идет не о том, что действие вообще является длительным, а о том, что оно длится (продолжается) именно в тот момент, о котором идет речь. Поэтому рассматриваемое китайское время он даже предлагает назвать не

1.

大街上人山人海，热闹非凡。高堂上坐着四个官员，他们都身穿红袍，分东西两排队坐，显得非常威武。老百姓们则都是兴高采烈，嬉笑谈论着。

«настоящим длительным», а «настоящим длящимся» [3, с. 138]. Кроме того, оно так же, как и настояще-будущее время, может выражать действие, происходящее не только в плане настоящего, но и прошлого и будущего времени, отношение к которому выражается лексически.

Второй способ выражения этой же временной категории С.Е. Яхонтов называет аналитической формой настоящего длительного времени [3, с. 143]. Она образуется с помощью служебного глагола 在 (досл. «находиться в»), ставящегося перед глаголом или перед группой сказуемого в целом. Форма, образующаяся с помощью служебного слова 在, также как и форма на 着 zhe, может иметь значение относительного настоящего времени; она обозначает не только действие, происходящее в момент речи, но и действие, происходящее в любой другой данный момент, указанный обстоятельством времени или контекстом.

Итак, исходя из вышеизложенного, мы можем сделать вывод о том, что относительное время является важной категорией, влияющей на выбор тех или иных видовременных показателей. Более того, мы можем сказать, что во многих случаях оно имеет решающее значение.

Рассмотрим примеры описательных контекстов на материале китайского языка.

На улице было не протолкнуться, шум стоял невероятный. На возвышении сидело четыре сановника, все одетые в красные одежды. Они сидели двумя рядами друг против друга и выглядели очень грозно. В толпе царила веселая атмосфера, люди весело переговаривались.

В данном отрывке все предикаты оформлены настояще-будущим (非凡 «необыкновенный», 穿 «одеты», 显得 «казаться») и настоящим длительным временем (坐着 «сидя»), а также формой состояния (谈论着 «переговариваясь»), что указывает на наличие в контексте единого временного плана относительного времени. Поэтому действия в этом контексте выступают как статичные признаки наблюдаемой картины. В данном тексте мы можем выделить восемь одновременно сосуществующих признаков наблюдаемой картины:

大街上人山人海 «на улице было не протолкнуться»

热闹非凡 «шум стоял невероятный»

高堂上坐着四个官员 «на возвышении сидело четыре сановника»

他们都身穿红袍 «все одетые в красные одежды»

分东西两排队坐 «они сидели двумя рядами друг против друга»

显得非常威武 «выглядели очень грозно»

老百姓们则都是兴高采烈 «в толпе царила веселая атмосфера»

嬉笑谈论着 «люди весело переговаривались».

Можно сделать вывод, что если при условии, что предшествующий текст содержал информацию о том, что данный отрывок – изложение

фактов прошлого, то на одновременность, синхронность действий в прошлом указывает отсутствие видовременных показателей, любых, кроме 着 zhe.

В китайском языке категория времени слита с категорией вида. Видовременные показатели китайского предиката (кроме уже упомянутого 着 zhe, обозначающего действие, длящееся в момент, о котором идет речь) указывают на динамику, развитие действия. Приведем их самые общие значения:

- 了 показатель прошедшего завершенного времени; при глагольной или качественной основе указывает на законченность действия или установление состояния или качества;
- 过 показатель давнопрошедшего времени; указывает на завершенность действия во времени;

古时候，有个姑娘叫祝英台，又聪明，有美丽。	В древние времена жила (одна) девушка, ее звали Чжу Иньтай. Она была умна и красива.
-----------------------	--

3. В следующем примере для выражения одновременности признаков предмета использована категория настоящее-длительного времени, выраженная в присоединении к глаголу суффик-

- 一下 показатель прошедшего мгновенного времени; указывает на однократность действия (3; 4).

Таким образом, видовременные показатели предикатов, кроме 着 zhe, не могут быть использованы в описании. В констатирующих текстах они могут быть лишь показателями повествования.

2. Данный отрывок является описательным текстом: перечислены одновременные статические признаки предмета; относительное время выражено настояще-будущим временем, т.е. предикат не имеет временных модификаторов. Обстоятельство времени 古时候 «в древние времена» указывает на то, что характеристика относится к плану прошлого.

са 着 zhe. Характеристика также имеет прошлый временной план, о чем нам известно из предыдущего контекста.

那是个苏州女孩，有着一双明光的大眼睛，一口白白的牙齿。	Она была из Суджоу. У неё были ясные глаза, белоснежные зубы.
-----------------------------	---

Приведенные примеры иллюстрируют тезис о том, что «функционально-смысловой подход к потоку речи помогает установить ... обусловленность... значения и функционирования лексико-грамматических явлений в языке, которые не обнаруживаются на уровне словоформ и предложения» [1, с. 4].

Таким образом, мы можем говорить о том, что контекст описания определяет выбор видовременных показателей. В описательном тексте предикат остается неоформленным (сохраняя, таким образом, форму настояще-будущего времени) или присоединяет к себе видовременной показатель 着 zhe (указывающий на форму настоящего длительного времени); отнесенность к плану прошлого, настоящего или будущего времени оформляется лексически.

Логико-семантическая обусловленность, выраженная в принадлежности к тому или иному функционально-смысловому типу речи, является одним из главных факторов факультативно-

сти грамматических показателей времени в китайском языке.

Литература

1. Нечаева О.А. Функционально-смысловые типы речи (описание, повествование, рассуждение). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1974. – 262с.
2. Солнцев В.М. Введение в теорию изолирующих языков. – М.: Восточная литература РАН, 1995. – 352 с.
3. Яхонтов С.Е. Категория глагола в китайском языке. – Л., 1957.
4. Большой китайско-русский словарь: По русской орфографической системе: Ок. 250 000 слов и выражений: в 4 т. АН СССР. Ин-т востоковедения / под рук. и ред. И.М. Ошанина. – М.: Наука; Глав. ред. вост. лит., 1984. – Т.3. – 1104 с.

Указатель использованных текстов:

1. 汉语听说教程 (上)。北京语言大学出版社，2008。

2. 桥梁——实用汉语中级教程。北京语言大学出版社，1996。
3. 聊斋志异。北京出版社，2007。

Цыбикова Дарима Бадмажаповна – ассистент кафедры восточных языков Бурятского государственного университета, 670000 г. Улан-Удэ ул. Смолина 24а, e-mail: EZHIK-DOLLY@mail.ru

Tsybikova Darima Badmazhapovna, assistant of department of oriental languages chair of Byriat State University, 670000 Ulan-Ude, Smolin str. 24a e-mail: EZHIK-DOLLY@mail.ru

УДК 811.58

© А.А. Шахаева

СЕМАНТИКА КИТАЙСКИХ БАЗОВЫХ ГЛАГОЛОВ НАПРАВЛЕНИЯ ДВИЖЕНИЯ «来» И «去»

Глаголы направления движения – это особая группа глаголов в китайском языке, обладающая своими семантическими и грамматическими свойствами. В статье освещаются некоторые вопросы семантики простых глаголов направления движения «来» и «去».

Ключевые слова: семантика, глаголы направления движения, китайский язык.

A.A. Shakhaeva

SEMANTICS CHINESE BASIC DIRECTION MOTION VERBS «来» AND «去»

The group of basic moving direction verbs is the specific group of verbs in Chinese. The given article is devoted to the problem of semantics of Chinese basic direction motion verbs «来» and «去».

Keywords: semantics, direction motion verbs, Chinese language.

Одним из наиболее распространенных способов использования глаголов движения в качестве модификаторов является выражение с их помощью глагольной ориентации. Во многих языках мира глаголы движения способны образовывать конструкции, в которых они сочетаются (прежде всего) с другими глаголами изменения местоположения в пространстве и обозначают исходный или конечный пункт развития данной ситуации или общее направление, в котором она развивается [4, с. 147]. Например, в русском языке, направление движения выражено при помощи словообразовательных приставок, в составе глагольной словоформы (*у-йти, вый-ти, при-бежать, в-бежать* и т.д.). Исследователями китайского языка в группе глаголов движения выделяется особая группа глаголов, выражающая направление совершаемого движения, – *глаголы направления движения*. В предложении данные глаголы могут выступать как в функции самостоятельного глагольного предиката, так и в функции дополнительного члена, именуемого направительным дополнительным членом, ори-

ентационным модификатором или направительной морфемой.

Многие китайские и отечественные лингвисты в своих работах касались проблемы глаголов направления движения в китайском языке: Ли Цзиньси, Люй Шусян, Ван Ли, Чжан Чжигун, Ян Боцзюнь, Дин Шэншу, Чжао Юаньжэнь, Люй Шусян, Чжу Дэси, Ху Юйшу, Фань Сяо, Син Фуи, Лю Юехуа, Т.П. Задоевко, Хуан Шуин, Тань Аошуан, В.И. Горелов и др.

Тань Аошуан в работе «Проблемы скрытой грамматики» пишет, что направительные морфемы имеют глагольное или локативное происхождение и могут сами по себе употребляться как глаголы. Эти единицы придают основному глаголу (глагольной основе) дополнительное лексическое значение направления движения. В силу своей специфики как пространственных координат направительные морфемы образуют относительно замкнутую систему единиц, выражающих значение изменения пространственного положения [5, с.197].

Изученная литература свидетельствует о том, что глаголы направления движения китайского

языка исследованы неполно, существуют спорные вопросы касательно количественного состава данной группы глаголов. Базовые глаголы движения с семантикой направления *来* (*приходить*) и *去* (*уходить*) тоже изучены недостаточно полно. В данной статье мы ставим цель – определить количественный состав группы глаголов направления движения китайского языка и дать семантическую характеристику базовых глаголов направления движения.

Вопрос о количественном составе данной группы глаголов в китайском языке еще не решен окончательно, в современной литературе существует много разных взглядов на эту проблему. Т.П. Задоевко и Хуан Шуин пишут, что «в китайском языке существуют глаголы, выражающие идею движения и указывающие на направление этого движения» [2, с. 246]. Авторы подразделяют такие глаголы на две группы, к первой из которых они относят семь глаголов, обозначающих движение, ориентированное в пространстве – *进* (*входить*), *出* (*выходить*), *下* (*спускаться*), *上* (*подниматься*), *回* (*возвращаться*), *过* (*проходить через*), *起* (*подниматься, отрываясь от поверхности*). Ко второй группе авторы относят два глагола, «которые обозначают движение, ориентированное по отношению к говорящему» [2, с. 246] – *来* (*приходить*), *去* (*уходить*).

Авторы труда «Лекции по грамматике современного китайского языка» (1925-1953) Дин Шэншу и другие среди глаголов выделяют группу глаголов, «выражающих направление» [по 3, с. 500], куда относят такие глаголы, как *来* (*приходить*), *去* (*уходить*), *上* (*подниматься*), *下* (*спускаться*), *进* (*входить*), *出* (*выходить*), *回* (*возвращаться*), *过* (*проходить через*), *起* (*подниматься, отрываясь от поверхности*), *上来* (*подниматься по направлению к дейктическому центру*), *进去* (*входить по направлению от дейктического центра*).

Ма Шаоин в магистерской работе «Исследование семантики глаголов направления движения современного китайского языка» («现代汉语趋向动词语义研究») при определении основных критериев выделения глаголов в группу глаголов направления движения указывает на то, что нужно учитывать не только семантику, но и

грамматические особенности глагола. Основными грамматическими условиями автор считает, во-первых, позицию глагола направления движения после основного глагола в функции дополнительного члена со значением направления движения, во-вторых, возможность в сочетании с базовыми глаголами движения *来* (*приходить*), *去* (*уходить*) образовывать сложные глаголы направления движения. Таким образом, Ма Шаоин к группе глаголов направления движения относит следующие глаголы: *进* (*входить*), *出* (*выходить*), *下* (*спускаться*), *上* (*подниматься*), *回* (*возвращаться*), *过* (*проходить через*), *起* (*подниматься, отрываясь от поверхности*) *来* (*приходить*), *去* (*уходить*), *开* (*отделяться*) [6, с. 9].

Корейский исследователь Син Сынг Хи в статье «汉语趋向动词系统» («Система китайских глаголов направления движения») пишет о несовпадении количественного состава группы китайских глаголов направления движения у разных исследователей. Существующие точки зрения на проблему автор делит на три группы:

1) Чжан Чжигун, Ху Юшу, На Фуи, Гао Гэншэн относят к группе глаголов направления движения такие глаголы, как *来* (*приходить*), *去* (*уходить*), *上* (*подниматься*), *下* (*спускаться*), *进* (*входить*), *出* (*выходить*), *回* (*возвращаться*), *过* (*проходить через*), *起* (*подниматься, отрываясь от поверхности*), *开* (*отделяться*).

2) Ли Линьдин указывает следующие глаголы: *来* (*приходить*), *去* (*уходить*), *上* (*подниматься*), *下* (*спускаться*), *进* (*входить*), *出* (*выходить*), *回* (*возвращаться*), *过* (*проходить через*).

3) Люй Шусян и Люй Юэхуа причисляют к данной группе такие глаголы, как *来* (*приходить*), *去* (*уходить*), *上* (*подниматься*), *下* (*спускаться*), *进* (*входить*), *出* (*выходить*), *回* (*возвращаться*), *过* (*проходить через*), *起* (*подниматься, отрываясь от поверхности*), *开* (*отделяться*), *到* (*достигнуть*).

Как показывают наши наблюдения, у всех групп выделение следующих глаголов, как глаголов направления движения, совпадает: *来*

(приходить), 去 (уходить), 上 (подниматься), 下 (спускаться), 进 (входить), 出 (выходить), 回 (возвращаться), 过 (проходить через).

Син Сынг Хи, также как Ма Шаоин, утверждает, что нельзя причислять глагол к группе глаголов направления движения, опираясь только на семантику глагола, нужно учитывать и грамматические особенности глагола. Далее автор обоснованно, прибегая к наглядным примерам, выделяет пять условий, в соответствии с которыми можно причислить глагол к группе глаголов направления движения:

1. Может ли глагол со значением направления движения употребляться после полнозначного глагола в функции дополнительного члена.

2. Может ли глагол участвовать в образовании сложного глагола направления движения.

3. Может ли глагол присоединять обстоятельство со значением места.

4. Может ли сочетание двух глаголов принимать дополнение места, при этом позиция дополнения будет между глаголами.

5. Может ли сочетание двух глаголов принимать простое дополнение, при этом позиция дополнения будет между глаголами [7, с. 102].

Два первых условия – самые важные при определении глаголов направления движения, остальные условия второстепенны. По наблюдениям Син Сынг Хи, этим двум условиям соответствуют следующие китайские глаголы направления движения: 来 (приходить), 去 (уходить), 上 (подниматься), 下 (спускаться), 进 (входить), 出 (выходить), 回 (возвращаться), 过 (проходить через), 起 (подниматься, отрываясь от поверхности) и 开 (отделяться). Из них всем пяти условиям выделения глаголов направления движения соответствуют следующие во-

семь глаголов: 来 (приходить), 去 (уходить), 上 (подниматься), 下 (спускаться), 进 (входить), 出 (выходить), 回 (возвращаться), 过 (проходить через). Син Сынг Цзи называет их **典型趋向动词** (типичные) глаголами направления движения. Только двум условиям соответствуют два глагола: 起 (подниматься, отрываясь от поверхности) и 开 (отделяться), автор называет их **准趋向动词** (допустимые глаголы направления движения).

Мы считаем условия выделения глаголов в группу глаголов направления движения, предложенные Син Сынг Хи, наиболее обоснованными, поэтому в нашей работе будем придерживаться его точки зрения в определении количественного состава глаголов направления движения.

По мнению китаистов, семантический объем поля китайских глаголов направления движения представлен тремя группами. К первой группе (1 г.) относятся глаголы 来 (приходить) и 去 (уходить), ко второй (2 г.) остальные глаголы (上 (подниматься), 下 (спускаться), 进 (входить), 出 (выходить), 回 (возвращаться), 过 (проходить через), 起 (подниматься, отрываясь от поверхности) и 开 (отделяться)), третья группа глаголов (3 г.) складывается путем сочетания глаголов первой и второй групп, например, 上 (подниматься) + 来 (приходить) = 上来 (подняться сюда), 下 (спускаться) + 来 (приходить) = 下来 (спуститься сюда). Образованные таким способом глаголы называются сложными глаголами направления движения.

1 г. / 2 г.	上	下	进	出	回	过	起	开
来	上来	下来	进来	出来	回来	过来	起来	开来
去	上去	下去	进去	出去	回去	过去	起去	开去

Как мы отметили, состав глаголов мы определили согласно точке зрения Син Сынг Хи.

По нашим наблюдениям, все исследователи китайского языка относят к группе китайских глаголов направления движения глаголы 来

(*приходить*) и *去* (*уходить*), выделяют их в отдельную подгруппу, называя базовыми, простыми глаголами направления движения, потому что с их помощью в китайском языке образуются сложные глаголы направления движения.

Многие исследователи отмечают, что особенностью семантики базовых глаголов направления движения *来* (*приходить*) и *去* (*уходить*) является указание на местоположение говорящего по отношению к происходящему действию. Если перемещение в пространстве направлено к говорящему лицу, то используется глагол *来* (*приходить*), если от говорящего лица, используется глагол *去* (*уходить*), например:

他来了。 Он пришел (действие совершается по отношению к говорящему – сюда).

他去了。 Он ушел (действие совершается по направлению от говорящего – туда).

Таким образом, в качестве объекта ориентира движения всегда выступает местоположение говорящего лица. Однако, на наш взгляд, описание движения от говорящего лица или к говорящему лицу не отражает всех семантических особенностей базовых глаголов направления движения *来* (*приходить*) и *去* (*уходить*), существует много других ситуаций, когда движение происходит безотносительно к говорящему, поэтому выбор местоположения говорящего не всегда выступает в качестве ориентира движения.

Чжан Фамин в статье «趋向动词»来»«去»新义» («Новое в вопросе о глаголах направления движения «来» и «去»») выделяет два вида ориентиров, по отношению к которым может совершаться движение при использовании глаголов *来* (*приходить*) и *去* (*уходить*):

1) Субъективное определение ориентира движения, когда ориентир совершаемого движения определяется самим говорящим лицом. «Если в предложении четко не обозначен ориентир, по отношению к которому совершается движение, тогда в качестве ориентира движения берется местоположение говорящего или какое-либо другое место» [8, с.95].

2) Объективное определение ориентира движения, когда в предложении уже есть место, являющееся ориентиром движения. «Когда в предложении четко указано место, то данное место и будет являться ориентиром совершаемого движения» [8, с.95].

Таким образом, местоположение говорящего лица не всегда выступает в качестве ориентира совершаемого движения, есть ситуации, когда ориентиром будет являться какое-либо место, связанное или не имеющее отношения к говорящему лицу. Например, если учитель на улице встретит студента, может сказать:

你下午来吧。 (Приходи после обеда).

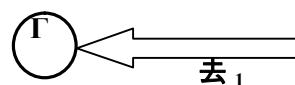
Но это не значит, что существующее местоположение говорящего лица (в данном случае учителя на улице) является ориентиром, по отношению к которому совершается движение. В данной ситуации ориентиром движения будет являться аудитория, т.е. место, которое непосредственно связано с говорящим лицом. В предложениях *初班来了五个学生。* (В начальную группу пришло 5 студентов) и *他星期五去北京。* (Он в пятницу поедет в Пекин) местоположение говорящего лица неважно, в данных предложениях объективно определен ориентир совершаемого движения *初班* (начальная группа) и *北京* (Пекин).

Глаголы *来* (*приходить*) и *去* (*уходить*) выражают направление совершаемого движения, но направления движения различны по отношению к ориентру совершаемого движения. Глагол *来* (*приходить*) всегда выражает движение по направлению к ориентру совершаемого движения. Глагол *去* (*уходить*) может употребляться в двух следующих ситуациях.

Ситуация 1 (используемый в данной ситуации глагол *去* (*уходить*) мы обозначим как *去₁*): движение, направленное к ориентру движения, где говорящий выступает в качестве постороннего наблюдателя за ситуацией, например,

女孩向妈妈跑去。 (Девочка подбежала к маме).

В данном предложении говорящее лицо просто констатирует факт совершенного действия. Говорящий сообщает о наблюдаемом, о действии, совершаемом субъектом. Схематично ситуацию 1 можно представить следующим образом:

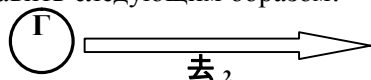


Тут и далее: ○ – ориентир совершаемого движения, Г – говорящий, ← – направление совершаемого движения.

Ситуация 2 (используемый в данной ситуации глагол 去 (*уходить*) мы обозначим как 去₂): движение совершается по направлению от ориентира движения, говорящий является непосредственным участником ситуации.

他去三天了。(Он три дня как уехал [от меня]).

В данном предложении ориентир совершаемого движения определен субъективно – это говорящий [я]. Схематично ситуацию 2 можно представить следующим образом:



Главное различие между этими двумя ситуациями состоит в том, что в первом случае при использовании глагола 去₁ ориентир, по отношению к которому совершается движение, – объективный, т.е. четко обозначен (по направлению к маме). В данной ситуации говорящий выступает как сторонний наблюдатель и его положение не совпадает с ориентиром. Во втором случае, когда мы использовали глагол 去₂, ориентир совершаемого движения субъективный – это говорящее лицо (движение по направлению от говорящего). Говорящий находится внутри ситуации, является ее непосредственным участником.

Как мы увидели, в семантике базовых глаголов направления движения 去 (*уходить*) важно различать две ситуации, отличающиеся в выражении позиции говорящего по отношению к производителю (субъекту) движения: а) когда говорящий выступает как сторонний наблюдатель и б) когда говорящий является участником ситуации (внутри ситуации).

Разница в семантике китайских базовых глаголов направления движения 来 (*приходить*) и 去₁, заключается не в ориентире движения и не в семантике направления движения, а в выражении центра повествования, с точки зрения чего (кого) описывается ситуация. Например:

学生朝教室走来。(Студент идет к аудитории).

学生朝教室走去。(Студент идет к аудитории).

В данных предложениях направление совершаемого движения одинаково, действие происходит по направлению к ориентире, ориентир

движения в предложениях совпадает – 教室 (аудитория). С семантической точки зрения данные предложения можно рассмотреть с двух позиций:

1. Говорящий непосредственно связан с ориентиром движения. Глагол 来 (*приходить*) используется, когда говорящий находится в аудитории и сообщает о совершаемом субъектом движении по направлению к нему. Ситуация описывается с точки зрения говорящего, говорящий выступает как ориентир движения. Использование глагола 去 (*уходить*) указывает на то, что говорящий находится вне аудитории, и сообщает о движении субъекта к определенному месту (аудитории). Говорящий в данном случае выступает в качестве участника ситуации, он находится в аудитории или рядом с местом, где совершается движение.

2. Говорящий не связан с ориентиром, по отношению к которому совершается движение, он является посторонним наблюдателем ситуации. При использовании глагола 来 (*приходить*) центром повествования будет 教室 (аудитория), то есть подчеркивается место направления движения 教室 (аудитория), при использовании глагола 去 (*уходить*) акцент делается на субъекте движения, соответственно центром повествования являются 学生 (студенты).

Разница в семантике китайских базовых глаголов направления движения 来 (*приходить*) и 去₂ заключается в выражении направления совершаемого движения. Как уже говорилось, 去₂ употребляется в ситуациях, когда движение происходит по направлению от ориентира, 来 (*приходить*) выражает направление движения к ориентире. Таким образом, ориентир движения совпадает, разница заключается в направлении совершаемого движения. Например:

下午他来了。(Он пришел после обеда [сюда\ к нам]).

下午他去了。(Он ушел после обеда [отсюда\ от нас]).

В данных предложениях, ориентир, по отношению к которому совершается движение, определен субъективно – это местоположение говорящего лица [здесь]. В первом случае движение направлено к ориентире, во втором – от ориентира движения. Как видно из примеров,

при использовании глаголов движения 来 (приходить) и 去₂ ориентир движения одинаков (говорящее лицо), разница лишь в направлении совершаемого движения (от и к ориентиру движения).

Исходя из вышеизложенного, группу глаголов направления движения составляют следующие глаголы: 来 (приходить), 去 (уходить), 上 (подниматься), 下 (спускаться), 进 (входить), 出 (выходить), 回 (возвращаться), 过 (проходить через), 起 (подниматься, отрываясь от поверхности) и 开 (отделяться).

Анализ базовых глаголов направления движения 来 (приходить) и 去 (уходить) приводит нас к следующим выводам. Семантика китайских базовых глаголов направления движения не исчерпывается указанием на движение по направлению к или от местоположения говорящего лица. При описании значения данных глаголов важно учитывать языковые ситуации, в которых они используются. Языковые ситуации различаются позицией говорящего по отношению к ориентиру движения, местоположению говорящего (внутри или вне), участием или неучастием говорящего в процессе действия движения.

Говорящий может являться участником ситуации движения субъекта. Он описывает совершаемое движение, его местоположение совпадает с ориентиром движения. В данной ситуации при использовании глаголов 来 (приходить) и 去 (уходить) направление движения не совпадает.

Говорящий может являться участником ситуации движения субъекта. Он описывает совершаемое движение, его местоположение не совпадает с ориентиром движения, говорящий находится или рядом с ориентиром движения, или рядом с субъектом действия. В данной ситуации при использовании глаголов 来 (приходить) и 去 (уходить) направление движения может совпадать, разница в центре повествования, на что говорящий хочет сделать акцент.

Говорящий не является участником ситуации движения субъекта. Он описывает ситуацию как сторонний наблюдатель. В данной ситуации при

использовании глаголов 来 (приходить) и 去 (уходить) направление движения не совпадает.

Таким образом, основными понятиями для раскрытия значения базовых глаголов направления движения в китайском языке 来 (приходить) и 去 (уходить) являются ориентир, по отношению к которому совершается движение, и направление совершаемого движения. Ориентир может быть определен субъективно (говорящее лицо) и объективно (указан в предложении) и не всегда совпадает с местоположением говорящего лица. Наряду с указанием ориентира движения очень важны центр повествования и отношение говорящего к ситуации движения. Семантика китайских базовых глаголов направления движения 来 (приходить) и 去 (уходить) очень сложна, их использование зависит от многих факторов.

Литература

1. Горелов В.И. Теоретическая грамматика китайского языка: учеб. пособие для студентов пед. интов по спец. «Иностранный язык». – М.: Просвещение, 1989.
2. Задоев Т.П., Хуан Шуин. Начальный курс китайского языка. Ч. 2. Изд. 2-е, стер. – М.: Муравей, 2004.
3. Курдюмов В.А. Курс китайского языка. Теоретическая грамматика. – М., 2005.
4. Майсак Т.А. Типология грамматикализации конструкций с глаголами движения и глаголами позиции. Языки славянской культуры. – М., 2005.
5. Тань Аошуан. Проблемы скрытой грамматики (синтаксис, семантика и прагматика языка изолирующего строя) на примере китайского языка. – М., 2002.
6. 马烧莹 Ма Шаоин. 现代汉语趋向动词语义研究. Исследование семантики глаголов направления движения современного китайского языка. 硕士论文 магистерская работа. 复旦大学 Университет Фудань, 2004.
7. 幸承姬 Син Синг Хи. 汉语趋向动词系统. Система китайских глаголов направления движения // 汉语学报 1 期 (2000 年上卷) Вестник китайского языка. – 2000. – № 1. – С. 97–105.
8. 张发明 Чжан Фамин. 趋向动词«来»«去»新议. Новое в вопросе о глаголах направления движения «lai» и «qu». // 四平师院学报 Вестник педагогического института 哲学社会科学版. 1983. №1. С. 93–102.

Шахаева Александра Альбертовна – аспирант кафедры общего и исторического языкознания Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, ул. Смолина 24а, e-mail: sashash@yandex.ru

Shakhayeva Aleksandra Albertovna, post-graduate student of BSU, assistant of the Department of philology of Far East countries of BSU, Ulan-Ude, Smolina 24 a (BSU), e-mail: sashash@yandex.ru.

УДК821.58.03

© Шэн Хайтао, Ян Ли

ИССЛЕДОВАНИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В ПЬЕСАХ А.П.ЧЕХОВА НА ПРИМЕРЕ КИТАЙСКОГО ПЕРЕВОДА «ДЯДИ ВАНИ», ВЫПОЛНЕННОГО ЛИ НИ

Рассмотрены интеллигенты в пьесах А.П. Чехова на примере китайского перевода «Дяди Вани», выполненного Ли Ни. В настоящей статье приведен анализ культурного уровня, чувства достоинства, состояния жизни интеллигентов и смысла их существования.

Ключевые слова: драматургия, интеллигент, перевод, значение жизни.

Sheng Haitao, Yang Li

ISSUES ON INTELLECTUALS CONSULTED IN CHEKOV'S DRAMA -TAKING AS AN EXAMPLE UNCLE VANYA TRANSLATED BY LINI

Russian intellectuals and issues relating to intellectuals in literature works are all the time closely concerned by Chinese scholars. It is of significance to understand Russian literature itself through learning more about the present state of the intellectuals illustrated in those works. This thesis analyzes how Chekov focused in his drama on the intellectuals' personality, living state and their existence meaning based on the Chinese version of Uncle Vanya translated in 1954 by Mr. Lini, a noted Chinese translator.

Keywords: drama, intellectuals, cultural personality, living state

А.П. Чехов написал огромное количество коротких рассказов и пьес, создал множество ярких классических персонажей. Чехов описывал и мещан, и чиновников, и ремесленников, и каторжан, и крестьян, но больше всего он писал об интеллигенции. Чехов имел достаточно полное представление о русской интеллигенции того времени. Он сквозь слезы высмеивает подавленных, ничтожных, вульгарных и деградирующих интеллигентов и прославляет таких интеллигентов, которые настойчиво ищут истину, посвящают поиску всю жизнь.

В поздних произведениях Чехова, особенно драматических, описываются интеллигенты, потерявшие душевную опору. От Иванова в «Иванове» до Треплева из «Чайки» – все погрузилось в душевные страдания из-за того, что им не удалось найти четкую цель в жизни, и в конце концов они выбрали путь самоубийства. Герой пьесы «Дядя Ваня» был недалек от этого.

Пьеса «Дядя Ваня» была опубликована в 1897 году, она стала третьим крупным драматическим произведением автора после «Иванова» и «Чайки». Посмотрев спектакль в Нижегородском театре, М. Горький прислал Чехову восхищенное письмо: «На днях смотрел «Дядю Ваню», смотрел и – плакал, как баба, хотя я человек далеко не нервный... я чувствовал, глядя на ее героев, как будто меня перепиливают тупой пилой. Ходят зубцы ее прямо по сердцу, и серд-

це сжимается под ними, стонет, рвется... В последнем акте «Дяди Вани», когда доктор, после долгой паузы, говорит о жаре в Африке, – я задрожал от восхищения перед вашим талантом и от страха за людей, за нашу бесцветную нищенскую жизнь». Известный русский чеховед Бердников писал: «Пробуждение самосознания человека становится главной темой творчества Чехова девяностых годов. Все чаще в его произведениях появляются люди, для которых «иллюзия иссякла и уже начиналась новая, нервная, сознательная жизнь, которая не в ладу с покоем и личным счастьем» (1, с. 187).

Китайский чеховед Чжу Исэн писал: «В пьесе глубоко раскрывается и критикуется образ любящего праздность, ленивого, высокомерного отставного профессора и воспеваются два интеллигента – трудолюбивый, добрый и прямой дядя Ваня и одаренный, умный Астров. Они оба канули в прошлое, бессмысленное, безжизненное болото мещанства, что вызвало потрясение в рядах читателей и зрителей» (2, Чжу Исэн, с. 187). Отсюда становится очевидным, что образ интеллигенции в русской литературе является самым точным портретом того общества, той эпохи.

Русские интеллигенты, изображенные в произведениях литературы, всегда были объектом исследования китайских ученых. Причина в том, что понимание интеллигентов в русской литера-

туре имеет большое значение для понимания сущности русской литературы. Взяв за образец перевод пьесы «Дядя Ваня», выполненный в 1954 году известным китайским прозаиком, переводчиком Ли Ни, мы проанализировали культурный уровень, чувство достоинства, состояние жизни интеллигентов и смысл их существования.

Ли Ни (1909-1968) – известный китайский прозаик и переводчик. Он перевел на китайский язык следующие произведения: «Дворянское гнездо» и «Накануне» Тургенева, «Иванов», «Чайка», «Дядя Ваня» Чехова, «Голубая жизнь» Горького и др.

Ли Ни известен также стихами в прозе, он способен четким, простым языком выражать мысли, использует малоупотребительные иероглифы, его перевод поэтически изящен и строен. Ли Ни, работая над переводом, очень тщательно подбирает слова и выражения для диалогов персонажей, его перевод передает ритмическое богатство и разнообразие, мелодичность речи, которую можно читать и декламировать.

«Ли Ни, пользуясь способом тонкого подбора слов и декламации предложений, добивается того, что стиль переведенного текста становится легким, гладким, звучание – богатым. Более важно то, что он может постигать чувства и эмоции, которые автор вкладывает в свой текст, может ухватить характер персонажей, живущих в произведении, их многозначные и сокровенные настроения, может перевести глубинный скрытый смысл текста» (3, Ли Цзинь, с. 266.).

Интеллигенты в пьесе «Дядя Ваня»

1. Войницкий – пробудившийся посреди невежества и тягот, но все же не способный совладать с судьбой «трудяга»

Иван Петрович Войницкий – обычный интеллигент, получил образование, умен. Он любит жизнь, у него есть свои идеалы, увлекается наукой, культурой, в профессоре Серебрякове он видел выдающегося ученого, символ науки и культуры, преклонялся перед ним, превратив в культ. Он считал, что его большой целью является обеспечение профессора прекрасными материальными условиями, что, в свою очередь, является вкладом в прогресс науки и культуры, поэтому он двадцать пять лет провел в деревне, работая не покладая рук, отдал профессору Серебрякову свою молодость, талант и труд. Но вот Серебряков вышел в отставку, и Войницкий наконец-то разглядел, что это бездарность. Дядя Ваня переживает духовный кризис и начинает переоценивать свой жизненный путь. Он приходит к заключению, что его жизнь была ошибкой.

Дядя Ваня во втором действии говорит Елене: «О, как я обманут! Я обожал этого профессора,

этого жалкого подагрика, я работал на него, как вол!Вот он в отставке, и теперь виден весь итог его жизни: после него не останется ни одной страницы труда, он совершенно неизвестен, он ничто! Мыльный пузырь! И я обманут... вижу – глупо обманут...».

После пробуждения Дядя Ваня пал духом, он был морально уничтожен, все потому, что оказался обманут. В прошлом он жил ради своего духовного идола, и жизнь его была наполнена содержанием, а сейчас идол вдруг растворился и он чувствует, что двадцать пять лет были прожиты и растрочены впустую. Жизнь в одночасье потеряла краски, лишилась смысла, и дядя Ваня, переполненный чувствами, излил свое негодование на профессора. Вдобавок к этому он безумно влюбился в молодую красавицу-жену профессора Елену, признался в своих чувствах и был отвергнут. Такой двойной удар лишил Ваню рассудка, профессор сказал, что придется продать имение и переехать в город. Противоборство двух сторон достигло своего апогея, и дядя Ваня выстрелил в профессора, но не попал. Этот поступок дяди Вани был крайне экстремистским. Выстрел произвел на читателей мощное впечатление.

Однако после этого происшествия дядя Ваня и профессор пришли к общему миру, профессор и его жена Елена вернулись к городской жизни, дядя Ваня остался управлять имением, все вернулось на круги своя. Дядя Ваня в четвертом действии говорит профессору: «Ты будешь аккуратно получать то же, что получал и раньше. Все будет по-старому».

«Хотя в прошлом была тяжелая работа, но в жизни был смысл и была радость, а сейчас все стало просто невыносимым; хотя в прошлом было тяжело, но зато была гордость за что-то, а сейчас остались только страдания.» (4, Сюй Цзуу, *Жань Госюан*, с. 216)

Безвыходность Дяди Вани – это безвыходность российской интеллигенции, но ещё более – безвыходность той эпохи.

2. Серебряков – лжеученый паразит

Серебряков Александр Владимирович – это антипод дяди Вани, он довольно редко появляется на сцене, однако все конфликты в пьесе разжигает именно он. В первом действии дядя Ваня так критикует профессора: «А профессор по-прежнему от утра до глубокой ночи сидит у себя в кабинете и пишет... Бедная бумага! Он бы лучше свою автобиографию написал. Какой это превосходный сюжет!», «Человек ровно двадцать пять лет читает и пишет об искусстве, ровно ничего не понимая в искусстве. Двадцать пять лет он пережевывает чужие мысли о реа-

лизме, натурализме и всяком другом вздоре; двадцать пять лет читает и пишет о том, что умным давно уже известно, а для глупых неинтересно, значит, двадцать пять лет переливает из пустого в порожнее».

В «Дяде Ване» Чехов выразительно описывает Серебрякова, этого сухого, безжизненного, высокомерного и заносчивого «человека в футляре». Дядя Ваня язвительно замечает: «Жарко, душно, а наш великий ученый в пальто, в калошах, с зонтиком и в перчатках».

Отставной профессор обожает дутую славу, испытывает отвращение к жизни в деревне, он не видит простых работяг, которые работают для него, поклоняются ему и любят его. В «Дяде Ване» Чехов жестоко разоблачает образ фальшивого интеллигента в лице отставного профессора.

Серебряков говорит: «Всю жизнь работать для науки, привыкнуть к своему кабинету, к аудитории, к почтенным товарищам – и вдруг, ни с того ни с сего, очутиться в этом склепе, каждый день видеть тут глупых людей, слушать ничтожные разговоры... Я хочу жить, я люблю успех, люблю известность, шум, а тут – как в ссылке. Каждую минуту тосковать о прошлом, следить за успехами других, бояться смерти...». В его глазах деревня превратилась в тюрьму, в каторгу, крестьяне копошатся наподобие оленей и кабанов.

«Созданный Чеховым образ «неученого профессора» имеет глубинный смысл. С одной стороны, он сделал профессора источником душевного упадка и страданий для дяди Вани, глубоко показав на его примере глубокий кризис интеллигенции. С другой стороны, на основе отношений дяди Вани и профессора Чехов увидел и показал чрезвычайно важный и заслуживающий внимания социальный феномен. Это и есть вопрос, кто кого кормит» (5, Ли Чэньминь, с. 109).

Поэтому Серебряков является очень символическим образом с эпохальным значением.

3. Астров – глашатай совести, справедливости и идеала

Астров Михаил Львович – один из главных персонажей пьесы «Дядя Ваня», представитель идеального русского интеллигента. Хотя пьеса названа Чеховым «Дядя Ваня», первостепенное значение в ней играет Астров. Это незаурядный, талантливый человек.

Чехов очень тепло относился к своему персонажу Астрову. Идеальный и проницательный Астров – человек, который чувствует и знает свою ответственность, он отдал все силы и время тяжелой работе сельского врача. Этот неза-

урядный врач, кроме лечения пациентов, еще ведает лесничеством, занимается лесонасаждениями для передачи богатств потомкам.

Астров – человек с богатым духовным миром, обладал еще и тонким эстетическим чувством и чистыми нравственными идеалами; он любил природу и делал все, что в его силах, для сохранения и приумножения красоты родины, занимался высадкой леса, чтобы сохранить его для народа. Сильный характер, проявлявшийся в нем, и серьезные цели работы помогли добиться дружбы дяди Вани, доверия и любви Сони, заинтересованности Елены.

Во втором действии Елена Андреевна говорит о нем, обращаясь к Соне:

«Не в лесу и не в медицине дело... Милая моя, пойми, это талант! А ты знаешь, что значит талант? Смелость, свободная голова, широкий размах... Посадит деревцо и уже загадывает, что будет от этого через тысячу лет, уже мерещится ему счастье человечества. Такие люди редки, их нужно любить...»

«Талантливый человек в России не может быть чистеньким. Сама подумай, что за жизнь у этого доктора! Непролазная грязь на дорогах, морозы, метели, расстояния громадные, народ грубый, дикий, кругом нужда, болезни, а при такой обстановке тому, кто работает и борется изо дня в день, трудно сохранить себя к сорока годам чистеньким и трезвым...»

Астров трезво оценивал современное положение российского социума, ненавидел и пытался разрушить «прекрасное» мещанское общество. В начале пьесы Астров описывает пейзажи деревенской жизни России того времени: «Как не постареть? Да и сама по себе жизнь скучна, глупа, грязна... Затягивает эта жизнь».

Он критикует современную интеллигенцию: «А с интеллигенцией трудно ладить. Она утомляет. Все они, наши добрые знакомые, мелко мыслят, мелко чувствуют и не видят дальше своего носа – просто-напросто глупы... Эти ноют, ненавистничают, болезненно клеветают, подходят к человеку боком, смотрят на него искоса».

Астров твердо убежден в том, что жизнь человека связана с трудом и творчеством, что человечество должно стремиться к «красоте». Он оберегает лесное хозяйство уезда, занимается новыми лесонасаждениями, причем делает это талантливо, с размахом, большой энергией. Астров убежден, что жизнь человека должна быть наполнена созидательным трудом, почему и негодует, когда видит, что люди ничего не творят, а только разрушают. Он считает также, что «в

человеке должно быть все прекрасно: и лицо, и одежда, и душа, и мысли».

«Чехов полагает, что если бы не было предпосылок нравственности, то невозможно было бы разделять прекрасное и безобразное, доброе и злое, правдивое и лживое. В творчестве Чехова красота – это главная тема нравственности. А красота и нравственность, в свою очередь, – это главные темы общества» (5, с. 217).

Астров в ответ на увлечение Елены ответил, что он стремится и обращен к прекрасному. Однако, при всем уважении к ее внешней красоте, он способен держать под контролем свои чувства и эмоции, он признается: «Она прекрасна, спора нет, но... ведь она только ест, спит, гуляет, чарует всех нас своею красотой – и больше ничего. У нее нет никаких обязанностей, на нее работают другие... Ведь так? А праздная жизнь не может быть чистою».

Можно сказать, что Астров – это образ самого думающего, самого энергичного и наиболее приближенного к идеалу интеллигента, который создал Чехов в пьесе «Дядя Ваня».

II. Вне интеллигенции – культурные женщины в «Дяде Ване»

1. Мария Васильевна – верная хранительница старого строя

Мария Васильевна – с одной стороны, она ярый консерватор, с другой же – представитель старой интеллигенции, отрешившаяся от реальности и полная иллюзий. На первый взгляд она горячо любит книги, почитает науки, поклоняется профессору. Каждый раз она не выпускает книгу из рук.

В прошлом Мария и дядя Ваня вместе боготворили профессора, однако дядя Ваня прозрел, увидел истинное лицо профессора и в первом действии критикует мать: «Моя старая галка, тапан, все еще лепечет про женскую эмансипацию; одним глазом смотрит в могилу, а другим ищет в своих умных книжках зарю новой жизни».

Он советует матери не читать более ненужных брошюр: «Но мы уже пятьдесят лет говорим и говорим, и читаем брошюры. Пора бы уж и кончить».

Однако Мария Васильевна по-прежнему упрямится, она живет иллюзиями прошлого, защищает профессора; в третьем действии, когда профессор объявляет о намерении продать имение, между ним и дядей Ваней затевается спор, и она начинает бранить сына: «Жан, не противоречь Александру. Верь, он лучше нас знает, что хорошо и что дурно».

Она надеется, что сын станет прежним, достойным, благородным человеком: «Ты был че-

ловеком определенных убеждений, светлую личностью...».

Она воспитывает сына, чтобы он не менял свои убеждения, она советует ему заняться чем-нибудь: «Ты точно обвиняешь в чем-то свои прежние убеждения... Но виноваты не они, а ты сам. Ты забывал, что убеждения сами по себе ничто, мертвая буква... Нужно было дело делать».

«Нужно было дело делать» – эта фраза Марии Васильевны так похожа на высказывание профессора в адрес дяди Вани во время отъезда из имения: «Надо, господа, дело делать! Надо дело делать!»

Этой фразой Чехов осудил и высмеял высокомерие, заносчивость и веру в свою правоту профессора и Марии Васильевны, в то же время он глубоко и образно описывает характеры персонажей, выражает свое к ним отношение.

2. Елена – разгромленная красота

Елена Андреевна – один из персонажей пьесы, который нельзя проигнорировать. Она хороша собой, умна, талантлива, остроумна, любит жизнь, понимает искусство. Окончила Петербургскую консерваторию. У нее есть свое понимание жизни, в первом действии она говорит дяде Ване: «Точно так вы безрассудно губите человека, и скоро, благодаря вам, на земле не останется ни верности, ни чистоты, ни способности жертвовать собою».

Во втором действии она советует дяде Ване отказаться от ненависти: «Вы, Иван Петрович, образованы и умны и, кажется, должны бы понимать, что мир погибает не от разбойников, не от пожаров, а от ненависти, вражды, от всех этих мелких дрызг... Ваше бы дело не ворчать, а мирить всех».

Красота ее все же тронула сердца и Войничского, и Астрова, в результате чего оба забросили свою работу, забросили свою миссию, вплоть до того, что даже готовы были на жертвы ради нее. Однако, с точки зрения концепции Астрова о том, что «в человеке все должно быть прекрасно», Елена как раз таковой и не являлась. Она ленива, праздна, не работает, не заботится о рабочих. В третьем действии Соня советует ей заняться делом, на что Елена отвечает: «Не умею. Да и не интересно. Это только в идейных романах учат и лечат мужиков, а как я, ни с того ни с сего, возьму вдруг и пойду их лечить или учить?»

Известный китайский писатель Ба Цзинь считает: «Елена – представитель людей, жизнь которых искажена и сломана мещанством (например, профессором). Она даже лишилась права играть на рояле. Она уже видит насквозь сво-

его прежнего кумира. У Елены есть свои обиды и страдания – профессор не доверяет ей, насмехается над ней, Соня злится на нее, дядя Ваня и Астров, хотя и симпатизируют ей, но всё-таки критикуют. Сама себя она называет «эпизодическим персонажем», действительно, у нее нет счастья» (6, с.135).

Можно видеть, что Елена – несчастная женщина.

3. Соня – добрый и чистый ангел

Софья Александровна (Соня) – это персонаж, которому критики всегда давали высокую оценку, считая, что Соня – один из лучших женских образов в творчестве Чехова. Соня добрая, чистая и смелая, она не падала духом, не теряла надежду после разрушения «идола». Перед трудностями жизни она оказалась сильнее Дяди Вани, она говорила: «мы должны продолжать жить дальше». Немало критиков не то умышленно, не то нет, выделяли ее образ из толпы, полагая, что в то время, когда дядя Ваня и прочие люди оказывались в тупике, Соня – единственная, кто всегда видел свет и надежду в жизни, кроме того, они часто используют монолог Сони в конце пьесы в качестве примера высоты ее мысли.

Китайский ученый Ли Чэньминь считает, что Соня верит в жизнь не потому, что понимает истинный ее смысл, а лишь из-за религиозной духовности. Она вновь и вновь говорила, что надо терпеть и переносить страдания. Лишь переноса страдания, можно надеяться на милость Бога. «Мы можем услышать пение ангелов, можем увидеть небесный свет, мы можем увидеть, как все грехи наши и страдания растворяются во всеобъемлющей любви, любовь может наполнить этот мир...».

«Это некая молитва, которую можно услышать из уст праведного христианина или православного верующего, молитва, обращенная к Богу» (5, с. 112).

Значение существования интеллигенции в пьесе «Дядя Ваня»

1. Китайская интеллигенция

В Китае, согласно толкованию «Словаря современного китайского языка» (2010 г.), интеллигент – это «человек, обладающий высоким культурным уровнем, посвятивший себя умственному труду, например, научный работник, преподаватель, врач, журналист, инженер и так далее».

Существует разница между традиционным ученым мужем и современным интеллигентом Китая. Интеллигент чувствует себя «ответственным за нравственность», считает себя «совестью общества». Древнекитайский ученый муж

– не совсем интеллигент, так как его идеалы стремятся к построению карьеры, к достижению совершенной мудрости. Он может «полностью посвятить себя службе императору», также может вести уединенную жизнь в глуши, быть свободным от бранных дел; он может считать себя лучше других и быть высокомерным, также может радоваться жизни, как простой крестьянин.

Известный ученый Чжан Лунци считает, что неважно, анализировать ли с точки зрения исторических изменений или исходя из собственно идейного содержания, но мы все можем признать, что интеллигенция тесно связана с социальной практикой, с основными социальными структурами и ценностными нормами, а особенно тесно связана с идеями о свободе, равенстве, истине и споре. С точки зрения интеллигента такая связь заключается в рационалистическом мышлении, воплощается в языке, но не принимает непосредственного участия в работе политической системы. Иными словами, интеллигент предоставляет обществу теорию и идею, а собственно воплощением теории и идеи занимаются политические и общественные деятели. Чжан Лунци полагает, что между древнекитайским совершенномудрым мужем и современным интеллигентом есть одна существенная разница, которая заключается в разграничении и объединении знаний и поступков, в том, что существует проблема четкого разграничения идеологии и поведения (7, с. 82). Современный китайский интеллигент обладает самостоятельной мыслью и свободной личностью.

Отображенные Чеховым в «Дяде Ване» проблемы интеллигенции того времени также обобщили диалектические размышления автора о смысле существования интеллигенции, а также о вопросах интеллигенции и современности. Эти вопросы имеют глубокое историческое значение.

2. Русская интеллигенция и современность

В России термин «интеллигенция» был впервые употреблен известным критиком Белинским в 1840 году. В истории интеллигенция подразумевает людей, которые объединяются вокруг неких общественных концепций. Они стремятся к прогрессу, стремятся к рационализму, противостоят традиционализму, верят в научный метод, противостоят реакционности, обскурантизму, церкви, политике самовластия, они рассматривают два пути: совместная деятельность и общая борьба (8, с. 4).

Русский мыслитель и философ Н.А. Бердяев в книге «Русская идея» называл русского писателя А.Радищева первым настоящим россий-

ским интеллигентом. Бердяев сказал, что с момента, когда А.Радищев в своей книге «Путешествие из Петербурга в Москву» написал: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала» — торжественно родилась российская интеллигенция. Здесь Радищев приводит критерии, по которым следует судить, можно ли назвать человека интеллигентом, а именно — заботится ли он о человеке, сочувствует ли страданиям человечества. В первую очередь интеллигент — это не человек, овладевший специальными знаниями и зарабатывающий ими на жизнь, но тот, кто работает в надежде устроить лучшую жизнь для человечества и посвятивший этому делу весь свой талант, знания, чувства и даже жизнь.

«Можно сказать, что значение интеллигенции в этот период времени несравненно; в разных областях, будь то политика, экономика, культура или идеология, повсеместно интеллигенты с разных точек зрения очерчивали первоначальный набросок в сознании России» (9, с. 2).

В русской литературе образ интеллигента занимает важное, особое место. В определенный отрезок времени интеллигенты в русской литературе исполняли роль представителей справедливости и общепринятой истины, совести общества. Они были гласом народа, представителями униженных и оскорбленных. В XIX веке они уже стали совестью общества и представителями справедливости. Но став такими глашатаями, они претерпели немало трудностей.

История России XIX века показала, что эпоха 90-х — это эпоха пробуждения общественного сознания, большинство интеллигентов заразилось духом демократии, остро почувствовал невыносимость политического режима с жесткими «рамками», Чехов — яркий их представитель, в творчестве которого проявились такие новые интонации. Он много сил отдавал изображению искаженной «рамками» общественной жизни

интеллигенции, пытавшейся бороться с давлением «рамки» (4, с. 214).

Чехов в пьесе «Дядя Ваня» необычайно точно показал свое отношение к простым обычным интеллигентам. Сам драматург — это и есть лучший представитель демократической интеллигенции, очень чувствительный и обладающий высокими устремлениями. Он одинаково чувствует и тяготы того времени, выпавшие на долю своих героев, хорошо понимает противоречия в характерах своих героев. В то время Ленин называл интеллигентов XIX века «интеллигентами без классов». Им не по душе существующий порядок, они не хотят быть рабами признанного строя, более того, они считают ниже своего достоинства опираться и надеяться на кошельки буржуев, но они все еще не могут влиться в ряды революционеров; с одной стороны, они сопротивляются удушающим и разрушающим надеждам старой жизни, не хотят жить в «футляре», а с другой стороны, они из-за нехватки «точного мировоззрения» на освободительную революцию не могут найти дорогу.

Литература

1. Бердников Г. Чехов — драматург. — М.: Искусство, 1981.
2. Чжу Исэн. Чехов. — Шанхай: Изд-во Хуадунского педагогического ун-та, 2006.
3. Ли Цзинь. История переводной литературы Китая XX века. — Тяньцзинь: Байхуа, 2009.
4. Сюй Цзуу, Жань Госюань. Исследование Чехова. — Хэнань: Изд-во Хэнаньского университета.
5. Ли Чэньминь. Вступая в мир литературы Чехова. — Гонконг: Книги Пегаса, 2002.
6. Ба Цзинь. Ба Цзинь о Чехове. — Пекин: Восток, 2009.
7. Чжан Лунци. Из свертка культуры. — Пекин: Триада, 2004.
8. Чжан Сяодун. Унылый садовник — опыт «модернизации» и образ интеллигента в русской литературе. — Пекин: Народная литература, 2010.
9. Чжу Цзяньган. Падение Прометея — Образ интеллигента в русской литературе. — Пекин, 2007.

Шэн Хайтао, доцент Чанчуньского политехнического университета Китая. г. Чаньчунь, Китай
Ян Ли, доцент Чанчуньского политехнического университета Китая. г. Чаньчунь, Китай.

Sheng Haitao, the associate professor of Changchun University of Science and Technology.

Yangli, the associate professor of Foreign literary academy of Changchun University of Science and Technology.

ИСТОРИЯ

УДК 339.9 (470+517.3)

© Д.Н. Александрова

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ИНТЕРЕСЫ РОССИИ В МОНГОЛИИ И РОЛЬ ПРИГРАНИЧНЫХ РЕГИОНОВ

Исследование выполнено в рамках гранта БГУ для молодых ученых 2011-2012 гг.

В статье рассматривается роль приграничных регионов во внешнеэкономической политике России в отношении Монголии.

Ключевые слова: экономические интересы, добывающая отрасль, приграничные связи

D.N. Alexandrova

RUSSIAN ECONOMIC INTERESTS IN MONGOLIA AND ROLE OF BORDER REGIONS

The paper is considered the role of border regions in foreign economic policy of Russia towards Mongolia.

Keywords: economic interests, mining industry, border affairs.

По итогам 2011 г. в торгово-экономических отношениях России и Монголии можно выделить ряд основных тенденций. Во-первых, продолжается рост дисбаланса между импортом и экспортом. Свыше 88% всей торговли приходится на российский экспорт в Монголию. По сравнению с 2010 г. сальдо возросло на 549 млн дол. [3,4]. В первую очередь это определяется крайне низким экспортным потенциалом Монголии в торговых отношениях с Россией. Львиная доля монгольской экспортной продукции в третьи страны представлена полезными ископаемыми (уголь, медь, золото, молибден). В то же время российский рынок не представляет особого интереса для монгольских экспортеров полезных ископаемых, так как Россия сама активно экспортирует указанные товары. Для монгольской стороны существующий дисбаланс является источником постоянного беспокойства. За последние годы внешняя торговля Монголии неизменно выходит с отрицательным балансом, и «вклад» России в этом существенный. Поэтому в ближайшие годы монгольская сторона в качестве одной из актуальных задач в двусторонних торгово-экономических отношениях продолжит обозначать необходимость сокращения существующего дисбаланса.

Во-вторых, сохраняется узкий ассортимент российских товаров, в основном представленных нефтепродуктами. Активное развитие добывающей промышленности Монголии увели-

чивает потребность в нефтепродуктах. В связи с этим рост российского экспорта обусловлен в первую очередь увеличением поставок нефтепродуктов, чья доля не опускается ниже 60% от всего экспорта России в Монголию [4]. Узость ассортимента российских товаров делает российские экономические позиции в Монголии уязвимыми. Возможное сокращение потребностей монгольской экономики в нефтепродуктах может существенно снизить объемы торговли. Кроме того, в среднесрочной перспективе не исключен вариант, при котором монгольская сторона сможет в значительной степени самостоятельно обеспечить себя нефтепродуктами. Согласно планам монгольского правительства, к 2015 г. в стране должна быть налажена собственная нефтедобывающая и нефтеперерабатывающая отрасль, способная полностью обеспечить потребности национальной экономики [6]. Это, в свою очередь, серьезным образом может сказаться на объемах российского экспорта.

Также весьма вероятно в ближайшие годы снижение объемов поставок российской пшеницы в Монголию. По итогам 2011 г. Монголия собрала хороший урожай пшеницы, что удовлетворяет внутренний рынок [1]. Кроме того, чтобы поддержать отечественных производителей, монгольское правительство вводит ограничение на импорт российской пшеницы.

В-третьих, несмотря на рост объемов взаимной торговли, в 2011 г. продолжилось сокраще-

ние доли России во внешнеторговом обороте Монголии. Если в 2010 г. российская доля была равна 18,9%, то в 2011 г. уже 15% [3,4]. Это происходит в первую очередь за счет роста импортного дорогостоящего технического оборудования и транспортных средств из КНР, США, Южной Кореи, Японии, необходимого для добывающей отрасли. Также следует отметить, что за весь постсоциалистический период импорт китайских товаров в Монголии впервые превысил российский импорт. Если еще в 2010 г. объем российского импорта превышал объем китайского на 90 млн дол., то уже в 2011 г. китайская сторона опередила российскую по этому показателю на 412 млн дол. (согласно данным монгольской статистики) [5]. Таким образом, КНР все в большей степени становится гегемоном во внешней торговле с Монголией, возрастает как импортная, так и экспортная зависимость Монголии от Китая.

В качестве меры усиления российского экономического влияния в Монголии руководство России рассматривает, прежде всего, активизацию крупного отечественного бизнеса. Такие компании, как РЖД, Атомредметзолото и другие, призваны стать флагманами российского экономического присутствия в Монголии. В первую очередь это проекты по разработке угольного месторождения Таван Толгой и урановых рудников Дорнод. В случае начала деятельности российских компаний в данных проектах значительно увеличится как инвестиционная активность, так и объем взаимной торговли. Согласно заявленным планам компании РЖД, важной составляющей ее участия в разработке Таван Толгой должна стать модернизация УБЖД и строительство новых железнодорожных веток, что предполагает серьезные инвестиционные вливания. Предполагаемый транзит угля Таван Толгой из Монголии в Корею и Японию по территории России также существенно увеличит показатели торгового оборота. Начало практической деятельности созданного двумя сторонами СП «Дорнодуран» даст еще один толчок развитию двусторонней торговли. Уран – один из тех ресурсов, в получении которого заинтересована российская сторона.

Еще одной составляющей российской внешнеэкономической стратегии в Монголии является интенсификация развития российско-монгольских СП «Эрдэнэт» и «Монголросцветмет». В то же время, как свидетельствуют данные статистики последних лет, обе компании, несмотря на свою значительную роль в двусторонних отношениях, не могли похвастаться большой прибылью. По словам главы

«Ростехнологии» Сергея Чемезова, только в 2009 г. российской стороне удалось извлечь реальную прибыль от деятельности данных СП [2]. Источником улучшения хозяйственной деятельности двух компаний может стать модернизация оборудования и технологий добычи природных ресурсов, а также оптимизация системы управления (в том числе за счет ликвидации внутренней коррупции).

Однако до сегодняшнего дня российские компании не смогли достичь успехов в реализации данных проектов во многом в силу политических и административных причин. Объявленные российскими компаниями планы по поводу участия в разработке месторождений угля, меди, золота, урана Монголии не находят своего практического воплощения, а попытки увеличения рентабельности для российской стороны деятельности крупных СП не увенчиваются успехом. Это заставляет проанализировать возможные альтернативные точки роста для российско-монгольской торговли и инвестиционного сотрудничества. Среди них можно выделить следующие.

1. Увеличение экспорта российских продуктов питания, производимых в приграничных с Монголией российских субъектах. Продукты питания российского производства до сих пор пользуются большим спросом среди монгольских потребителей и занимают значительный сегмент в потребительской корзине рядовой монгольской семьи. На монгольском рынке уже работает несколько отечественных торговых компаний – «Титан» (Бурятия), «Янта», «Белореченское» (Иркутская область), «ПАВА» (Алтайский край). Интенсификация их деятельности и деятельности иных отечественных компаний в Монголии может помочь перенести производственные мощности в эту страну. Это обеспечит сравнительно дешевую рабочую силу, доступ к местному сырью (мясо, молоко), освобождение от ввозных пошлин и сборов.

2. Увеличение поставок мяса и скота. Это еще одна потенциальная точка роста взаимной торговли. Увеличение монгольского экспорта мясной продукции может отчасти сократить существующий торговый дисбаланс между странами. Главная проблема – низкий уровень санитарного контроля в Монголии за скотом и мясной продукцией. Возможный путь решения этой проблемы – российская помощь в деле улучшения работы монгольских ветеринарных служб, строительство отечественными компаниями на монгольской территории собственных заводов по переработке и консервации мясной продукции для дальнейшего экспорта в Россию.

3. Возможности для развития туристического бизнеса. Туристический рынок Монголии не является достаточно емким как в силу небольшого населения страны, так и низкого уровня доходов. Однако территория Монголии может стать важным связующим звеном между туристами Китая, Японии, Кореи, западных стран и регионами России (Байкальская Азия, Алтай). В частности, перспективным представляется проект международной туристической зоны «Байкал – Хубсугул». На пути к развитию туристического бизнеса двух стран существуют две главные проблемы – упрощение процедуры перехода пограничных пунктов двух стран для туристов третьих стран и создание соответствующей туристической и транспортной инфраструктуры, способной удовлетворить потребности иностранных туристов.

Обозначенные перспективы имеют прямое отношение к регионально-приграничному уровню торгово-экономических отношений. В связи с этим важнейшим условием развития регионально-приграничного сотрудничества между

Россией и Монголией является подключение частных бизнес-структур двух стран. Российское государство, в свою очередь, должно обеспечить правовую и дипломатическую поддержку этим начинаниям.

Литература

1. Монголия стала страной-экспортером пшеницы // Монголия сегодня. – 2012. – 14 февр.
2. Чемезов С. На нас колоссальная ответственность – экономическая и социальная // Новая газета. – 2010. – 12 апр.
3. Торгово-экономическое сотрудничество между Российской Федерацией и Монголией в 2011 году. – URL: <http://www.economy.gov.ru>
4. Торгово-экономическое сотрудничество между Российской Федерацией и Монголией в 2011 году. – URL: <http://www.economy.gov.ru>
5. Монгол улсын статистикийн эмхтгэл 2011 (Статистический сборник Монголии 2011). – Улаанбаатар, 2012. X.280.
6. Parliament discusses oil policy, refinery construction <http://english.news.mn/content/90670.shtml>

Александрова Дарья Николаевна, кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры государственного и муниципального управления Бурятского государственного университета. 670000, Улан-Удэ, ул. Смолина, 20а e-mail: user19791004@mail.ru

Alexandrova Darya Nikolaevna, Phd, senior instructor of the State and Municipal Administration Department of Buryat State University. 670000, Ulan-Ude, Smolina St.20a e-mail: user19791004@mail.ru

УДК 902/903

© Ю.Е. Антонова

К ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ МИКРОПЛАСТИНЧАТЫХ ИНДУСТРИЙ НА ТЕРРИТОРИИ КОРЕЙСКОГО ПОЛУОСТРОВА

Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 11-06-00374-а и программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», проект № 33.1

С момента открытия микроиндустриальных комплексов конца верхнего палеолита не затихают дискуссии о месте и времени их первоначального происхождения. Принимаются во внимание и сравниваются многочисленные материалы с различных местонахождений Азии. С начала 90-х гг. корейские исследователи публикуют и активно обсуждают материалы с местонахождения Суянгэ. В данной статье предлагается обзор основных направлений исследования микропластинчатых индустрий на Корейском полуострове и их изменение с течением времени.

Ключевые слова: археология, палеолит, микропластинчатые индустрии, Корейский полуостров.

Yu.E. Antonova

TO THE HISTORY OF MICROBLADE INDUSTRIES' INVESTIGATION ON THE KOREAN PENINSULA TERRITORY

Since the moment of discovering the Upper Paleolithic micro-industrial complexes discussions concerning time and place of their initial origin have not stopped. Numerous materials from various sites of Asia are taken into consideration and compared. Since the beginning of the 90-s of XX century Korean scholars published and discussed intensively

the materials from Suyangae site. The review of the basic research trends related to micro-blade industries of Korea and their changing eventually is given at this article.

Keywords: *archeology, Palaeolithic, microblade industries, Korean peninsula.*

В конце плейстоцена на огромной территории Северо-Восточной и Центральной Азии, Дальнего Востока широкое распространение получили микропластинчатые индустрии. Некоторые технологии процесса подготовки и утилизации нуклеусов для получения микропластин обнаружили удивительное сходство в каменных индустриях, выделенных в различных районах этого региона, нередко удаленных друг от друга на тысячи километров. С выделением микроиндустриальных комплексов на столь обширной территории появляется множество вопросов и гипотез, связанных с их интерпретацией, причинами появления, распространением и технологической дифференциацией. Не последняя роль археологическим материалам подобного рода отводится в выявлении процессов и направлений миграций древнего населения и вопросах заселения Северной Америки, в связи с этим широко обсуждаются в литературе вопросы генезиса и хронологии микропластинчатых комплексов.

Первым местонахождением на территории Корейского полуострова с ярко выраженной индустрией микролитов, в том числе 9 нуклеусов для снятия микропластин, стала стоянка Соكدянни, раскопки которой проводились в начале 60-х гг. XX века. Однако, как указывает Ч. Сонг [19], на материалы с этой стоянки не обращали должного внимания вплоть до конца 80-х – начала 90-х гг., до времени открытия и активного изучения местонахождения Суянгэ, набор артефактов которой продемонстрировал значительное количество микронуклеусов (около 200 экземпляров) и многочисленные микропластины. С этого времени появляется все больше сообщений об обнаружении памятников с микропластинчатыми традициями. Несмотря на непродолжительный период проведения исследований в этом направлении, к настоящему времени насчитывается более 30 местонахождений, обнаруживающих применение микропластинчатых технологий. Наиболее крупными из них считаются Хахвагери, Хопхён, Суянгэ, Вольпхён и Синбук. Количество микронуклеусов с этих местонахождений насчитывает более 10 экземпляров [19].

Развитая традиция микропластин на Корейском полуострове, собственно как и в большинстве других регионов, относится исследователями к заключительной стадии верхнего палеолита. Крупнейший корейский исследователь эпохи

палеолита Ли Хонджон в конце 90-х гг., разделяя верхний палеолит на три этапа, заключительный из них характеризовал наличием микропластинчатых комплексов с орудиями на отщепках и указывал на существование этого периода в рамках 17–10 тыс. л. н. При этом абсолютную дату слоя 12 местонахождения Соكدянни в 20830 л.н. он считал некорректной из-за несоответствия типологии инвентаря. В данном случае большую роль сыграли традиционные представления о развитых микропластинчатых индустриях как явлении финальноплейстоценового – голоценового времени [5; 1].

В последнее десятилетие возраст микропластинчатых комплексов все более удревяняется. Уже не удивляют индустрии с микропластинами возрастом более 20 тыс. л.н. Китайские исследователи, выдвигая идею о зарождении данных технологий на территории Китая, указывают на возраст 40 – 30 тыс. л.н., когда здесь уже были представлены микронуклеусы (правда, в очень небольшом количестве) на грубо подработанных преформах или на отщепках (местонахождения Салавусу (иначе Сараосогол) и Шиюй) [10; 12]. Собственно тенденции к удревлению наблюдаются в последнее время и для материалов Корейского полуострова: микронуклеусы с местонахождения Джанханни определяют возрастом в 24 тыс. л.н., Синбук – 25 тыс. л.н., горизонты с микропластинчатыми технологиями с местонахождений Соكدянни, Джингыныл, Хопхён и Дэдзон относятся к 22 – 20 тыс. л.н. [18; 19].

Учет новых данных приводит к изменению представлений о периодизации и основных культурных традициях на Корейском полуострове. Изначально выделение в верхнем палеолите Кореи пластинчатых традиций было довольно проблематичным из-за небольшого количества пластин и нуклеусов для их получения, и основной верхнепалеолитической индустрией считалась отщеповая с сохранением галечной традиции, сменяющаяся традицией орудий на отщепках с весомым микропластинчатым компонентом [5; 1]. Последние исследования позволяют Ли Хонджону указывать на сосуществование в период 30–25 тыс. л.н. галечной и пластинчатой традиций изготовления орудий. Начало использования микропластинчатых индустрий относится к 25–20 тыс. л.н. и соотносится с концом бытования галечной традиции [14]. Исходя из тезиса о том, что микропластинчатые технологии были основаны на развитых пластинчатых, а

также принимая во внимание сопутствующий каменный инвентарь, Сонг Ч. намечает следующие фазы развития корейского верхнего палеолита. Первая стадия представлена индустриями с пластинами, наконечниками с черешком и характеризуется отсутствием микролитов. Во время второй развиваются микропластинчатые комплексы с ярко выраженным компонентом черешковых наконечников, изготовленных на пластинах. На заключительной стадии черешковые наконечники перестают существовать, в материалах представлены микролиты [19]. Таким образом, материалы верхнего палеолита Кореи представлены в стройной системе, отражающей технологическое развитие и определенную преемственность. Однако здесь не учитывается традиционность корейских культур, что выражено в достаточно продолжительном существовании галечной традиции, а также наличие отщеповых индустрий, существующих параллельно пластинчатым.

Большинство местонахождений с микропластинчатыми индустриями расположено в бассейнах крупных рек. Отсюда неудивительно, что одной из первых классификаций стало их разделение по географическому признаку. Ли Х. выделяет три комплекса микропластинчатых индустрий конца палеолита на территории Корейского полуострова: комплекс в бассейне р. Букханган-Хончонган, комплекс в бассейне р. Гымган-Намханган и комплекс в бассейне р. Босонган-Сомджинган. Комплексы включают в себя следующий набор артефактов, в различной степени представленный на разных памятниках: ножи, концевые скребки, ногтевидные скребки, диагональные резцы, острия с черешком, микропластины, в том числе и ретушированные, технические сколы, в том числе и лыжевидные, микронуклеусы: от клиновидных до призматических, с переходными формами. В целом возраст комплексов в бассейнах р. Букханган-Хончонган и р. Босонган-Сомджинган определялся Ли Хонджоном не ранее 15 – 10 тыс. л.н. Несколько более древними оценивались местонахождения в бассейнах р. Гымган-Намханган, такие как Сокдянни (возраст оценивался в 17 тыс. л.н.) и Суянгэ (абсолютная дата 16 400 лет назад) [5]. При подобного рода группировке материалов по географической концентрации технико-типологические параметры каменного набора артефактов практически не учитывались.

Параллельно создаются технологические классификации местонахождений, ключевым параметром которых становится технология подготовки и утилизации нуклеусов для получе-

ния микропластин. В этом отношении наибольшее внимание корейских исследователей данного периода уделяется местонахождению Суянгэ, которое, в силу представленного многообразия технологий микропластинчатого расщепления, рассматривается как памятник, дающий богатый материал по позднепалеолитическим культурам Дальнего Востока [3; 9; 17]. Здесь выделяется три основные технологии подготовки и утилизации микронуклеусов, подразделяющиеся на 11 вариантов. Первая из них заключается в бифасальной обработке основы до придания ей полукруглой или лодковидной формы, ударной площадкой служит естественная поверхность. В пределах Кореи данная техника фиксируется только на Суянгэ. Основой для микропластинчатых нуклеусов, подготовленных по второй технологии, является бифас, по всей длине которого снят один или несколько технических сколов, подготавливающих ударную площадку. Другими местонахождениями, демонстрирующими микронуклеусы, выполненные по схеме второго варианта, являются Мандалри, Санмуренри, Чаннеэ, Семголь, Сокдянни, Окгва, Гокчон, Деджон, Гымпён, Чуксан и другие. В третьем варианте ударная площадка оформлялась косонаправленным коротким сколом с бифаса. Микронуклеусы последнего типа представлены на стоянках Мандалри, Сокдянни, Гокчон, Дэд-жон, Имбулри [4; 3; 15; 20; 16; 18].

Как видим, наиболее широко представлены варианты, выполненные по второй технике, являющейся по своей сути выделенной на японских материалах техникой юбетсу, китайским эквивалентом данной технологии является Хетао, распространенная на памятниках северной группы Китая по классификации Гай Пэя [12].

Несмотря на доминирующую позицию использования классификации технологий Суянгэ при характеристике материалов других памятников Кореи, в последнее время появляются попытки классифицировать материал в общем и целом, без опоры на выделенные техники Суянгэ. Сонг Ч. [2007] анализирует микронуклеусы, опираясь на три основные стадии технологии подготовки и утилизации. Это подготовка преформы, оформление ударной площадки и собственно снятие микропластин. В качестве заготовки использовались бифасы, унифасы, конические заготовки и крупные пластины или пластинчатые отщепы. Ударная площадка оформлялась тремя различными способами: продольным так называемым «лыжевидным» сколом, боковым ударом с последующей подработкой по окружности площадки и без нее в последнем

случае. В большинстве случаев снятие микропластин производилось с одного фронта скалывания, но могло осуществляться и с обоих концов, а также производилось по окружности. Указывается, что сочетание бифасиальной заготовки с оформлением площадки первым способом – это не что иное, как техника юбетсу. Иные параллели с выявленными на данный момент техниками не проводятся. Немаловажным представляется замечание о том, что нуклеусы на бифасах больше по метрическим характеристикам остальных и в процессе утилизации могли переоформляться, становясь заготовками для нуклеусов на унифасах и конических [19]. Часть исследователей справедливо отмечает, что микронуклеусы конической формы могут являться истощенными клиновидными нуклеусами на последней стадии утилизации [18]. По результатам предварительного сравнительного анализа материалов с местонахождений Суянгэ и Вольпён археологами устанавливается вариативность в оформлении ударной площадки. Если на Суянгэ в большинстве случаев площадку образовывал продольный лыжевидный скол без дополнительной подправки, то материалы Вольпён демонстрируют последующую обработку с целью выравнивания площадки, которая не предусматривается использовавшейся в большинстве случаев техникой юбетсу [18].

С материалами с местонахождения Суянгэ в начале 90-х гг. XX века имел возможность ознакомиться китайский исследователь Гай Пэй. Он пришел к выводу, что все 11 вариантов выделенных здесь техник производства и утилизации микронуклеусов эквивалентны хетао (юбетсу) и микролитическая традиция Кореи связана с континентальной, тем более, что по океанографическим данным водного барьера между Китаем и Кореей на тот момент не существовало [12]. В связи с этим небезынтересно разделение Гай Пэем [1991, 1992] китайских индустрий на два варианта: северный и южный. В северном применяются клиновидная форма нуклеуса и хетао (юбетсу) технологии, в южном помимо клиновидной представлена коническая форма нуклеуса, а также отмечается отсутствие использования техники юбетсу. При этом анализ и описание технологии южного варианта не приводятся. Собственно материалы с местонахождения Вольпён, расположенного на юге Корейского полуострова и примерно на одной широте с ключевым памятником южной традиции Китая – Сячуань, вполне могут соотноситься со вторым вариантом микропластинчатых индустрий Китая.

В любом случае технологическая традиция клиновидных микропластинчатых нуклеусов,

подготовленных в традициях технологии юбетсу, широко распространена в Центральной и Северо-Восточной Азии и сопровождается орудийным набором, в который входят бифасы, трансверсальные (диагональные) резцы, изделия на микропластинах, а также характерные технические сколы (краевые и лыжевидные). Подобные комплексы зафиксированы в Приангарье – материалы Ангаро-Идинского района [6]; Забайкалье – чикойская технологическая традиция [8]; Якутии – Дюктайская археологическая культура [7], в Китае – Северная технологическая традиция микропластинчатого расщепления [11]), Приамурье – Селемджинская археологическая культура [1]; Приморье – каменные индустрии в бассейнах рек Илистой, Раздольной и Зеркальной [2].

Однако точки зрения по поводу зарождения и распространения микропластинчатых технологий в целом и дальневосточных в частности различны. А.П. Деревянко утверждает, что характерная для дальневосточного региона технология развилась на основе пластинчатого расщепления усть-каракольской традиции [1]. Гай Пэй, устанавливая ряд необходимых для зарождения микропластинчатого расщепления предпосылок, предполагает, что данная технология могла появиться на местонахождении Чжоукоудянь 15, удовлетворяющем все предпосылки, однако мастер здесь не «сделал решающего шага» [11]. Корейские авторы считают, что появление в Восточной Азии подобных технологий могло быть обусловлено распространением и обменом более развитыми технологиями. Исходя из данных по абсолютным датировкам, как возможный они намечают следующий путь: от Афонтовой горы (Красноярский край) через Сячуань в Северном Китае в Корею, откуда далее на юг Дальнего Востока России, в Японию и обратно на север Китая (Хутоулиань) [16]. Можно отметить крайнюю схематичность данного пути, который не отражает всей многосложности процессов технологического развития, возможности конвергенции формирования микропластинчатых технологий. В одной из последних публикаций в соавторстве американских и корейских исследователей прослеживается отказ от сибирского очага возникновения микропластинчатых технологий и безапелляционно утверждается, что «восточно-азиатские микролитические технологии наиболее примечательны наличием клиновидных нуклеусов, которые первоначально появились в Северном Китае между 50 и 28 тыс. л.н.» [18].

Многие исследователи предлагают перенести акцент изучения микропластинчатых индустрий

с момента определения очага их зарождения и дальнейшего распространения на проблемы причин их появления. Последние связываются с экологической обстановкой, обуславливающей определенные адаптационные процессы в холодном и суровом климате этого времени. Использование микропластинчатых технологий рассматривается как наиболее соответствующая жестким условиям стратегия поведения древнего человека [18; 13].

Подводя итоги, можно отметить, что взгляды корейских исследователей и изучение микропластинчатых индустрий развиваются в русле общемировых тенденций с учетом накопленного фактологического материала сопредельных территорий. Активно используются уже известные интерпретационные и технологические модели для корреляции и обоснования некоторых особенностей развития культуры конца верхнего палеолита Кореи. С накоплением новых данных и открытием все большего количества местонахождений указанного времени изменяется подход к изучению материала. Несомненно, перенос фокуса исследования на причины, которые предопределили использование данных технологий на столь обширной территории, является большим шагом вперед в области изучения микропластинчатых традиций, ибо подобные исследования сосредоточены главным образом на степени взаимовлияния человека и окружающей среды, на способах и средствах, позволяющих ему жить и развиваться, адаптируясь к изменяющейся природной обстановке, и позволяют создать картину жизни человека во всей ее сложности. Однако нельзя не отметить, что основная масса публикуемого материала относится к местонахождениям на территории Южной Кореи, северокорейские памятники освещены гораздо хуже или, в принципе, не представлены в литературе. В географическом отношении это достаточно большой район, связывающий юг Корейского полуострова с Северо-Восточным Китаем и югом Дальнего Востока России, что определяет его важность для понимания развития микропластинчатых индустрий и возможности межкультурного обмена или миграционных процессов в данном регионе.

Литература

1. Деревянко А.П., Волков П.В., Ли Х. Селемджинская позднепалеолитическая культура. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 336 с.
2. Кузнецов А.М. Поздний палеолит Приморья. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1992. – 240 с.

3. Ли Ю., Кон С. Каменная культура местонахождения Суянгэ: микропластины и черешковые острокопечники // Суянгэ и сопредельные территории: Восьмой интернациональный симпозиум. – Даньян, 2003. – С. 27 – 31 (на кор. яз.)

4. Ли Ю., Юн Ё. Сравнительное исследование микронуклеусов Суянгэ и микронуклеусов Кореи // Палеолитические культуры в Северо-Восточной Азии. – Сеул, 1996. – С. 83 – 109 (на кор. яз.)

5. Ли Х. Характер, датировка и периодизация верхнего палеолита Кореи // Поздний палеолит, ранний неолит Восточной Азии и Северной Америки: материалы междунар. конф. – Владивосток: Изд-во ИИАЭ народов Дальнего Востока ДВО РАН, 1996. – С. 162 – 167.

6. Мезолит Верхнего Приангарья. – Иркутск: Изд-во ИГУ им. Жданова, 1971. – 242с.

7. Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. – Новосибирск: Наука, 1977. – 263 с.

8. Ташак В.И. Торцовые клиновидные нуклеусы Западного Забайкалья в позднем палеолите и мезолите // Каменный век Южной Сибири и Монголии: теоретические проблемы и новые открытия. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – С. 59 – 74.

9. Чжоким М. Местонахождение Суянгэ и палеолит Северо-Восточной Азии, рассматриваемые в контексте Европейского палеолита // Суянгэ и сопредельные территории: Восьмой интернациональный симпозиум. – Даньян, 2003. – С. 71 – 75 (на кор. яз.)

10. Gai Pei. Microlithic industries in China // Palaeoanthropology and Palaeolithic archeology in the People's Republic of China. – Orlando, 1985. – P. 225 – 241.

11. Gai Pei. Microblade tradition around Northern Pacific rim: a Chinese perspective // Paper presented at the International Union for Quaternary Research XIII International Congress, Beijing, China, 1991.

12. Gai Pei. Microblade cores of Late Palaeolithic period in China // The Origin and dispersal of microblade industry in Northern Eurasia. – Supporo, 1992. – P. 76 – 90.

13. Kuzmin Y.V. Geoarchaeological aspects of the origin and spread of microblade technology in Northern and Central Asia // Origin and spread of microblade technology in Northern Asia and North America. – Burnaby (B.C.), 2007. – P. 115 – 124.

14. Lee H. Transition from the Middle to Upper Palaeolithic in Korea // Suyangae and her neighbours: the 11th international symposium. – Lodz, 2006. – P. 57 – 67.

15. Lee Y., Yun Y. Tanged point and micro-blade core from Suyangae site, Korea // The Origin and dispersal of microblade industry in Northern Eurasia. – Supporo, 1992. – P. 52 – 67.

16. Lee Y., Ha M., Yun Y. Microblade cores in Korea with special reference to the tool-making techniques of Suyanggae // Поздний палеолит, ранний неолит Восточной Азии и Северной Америки (материалы международной конференции). – Владивосток: Изд-во ИИАЭ народов Дальнего Востока ДВО РАН, 1996. – С. 168 – 183.

17. Lee Y., Kong S. Suyangae Palaeolithic site. Characteristics and meaning in Korean Palaeolithic culture // Suyangae and her neighbours: the 11th international symposium. – Lodz, 2006. – P. 21 – 30.

18. Norton Ch.J., Bae K., Lee H., Harris John.W.K. A review of Korean microlithic industries // Origin and spread of microblade technology in Northern Asia and North America. – Burnaby (B.C.), 2007. – P. 91 – 102.

19. Seong Ch. Late Pleistocene Microlithic Assemblages in Korea // Origin and spread of microblade technology in Northern Asia and North America. – Burnaby (B.C.), 2007. – P. 103 – 114.

20. Yi S. Morphology of microcores from Korea – A preliminary analysis // The Origin and dispersal of microblade industry in Northern Eurasia. – Supporo, 1992. – P. 68 – 75.

Антонова Юлия Евгеньевна, аспирант ИМБТ СО РАН, 670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: yulya_an@mail.ru

Antonova Yulia Evgenievna, postgraduate student of Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, 670047, Ulan Ude, Sakhyanovoy str., 6, e-mail: yulya_an@mail.ru

УДК 37.0(510)

© **И.Д. Алексеева**

ОБРАЗОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП КИТАЯ

Данная статья посвящена исследованию особенностей формирования этнических групп Китая и государственной политики КНР в области образования национальных меньшинств.

Ключевые слова: безграмотность, реформирование образования, двуязычное обучение, межрегиональная диспропорция, повышение уровня образования национальных меньшинств, гендерные различия.

I.D. Alexeeva

CHINA'S NATIONAL MINORITY EDUCATION

This article is devoted to research futures of the formation of ethnic groups of China and China's state policy in the field of minority education.

Keywords: illiteracy, reform of education, bilingual education, inter-regional disparities, improving of education of minority, gender differences.

На протяжении многих лет Китай привлекает внимание всего мирового сообщества своими масштабными реформами и убедительными результатами в области постепенных, поэтапных преобразований в китайской экономике. Уже сейчас можно говорить об экономике Китая как одной из ведущих в мире. Стране в рекордно короткие сроки удалось реализовать единственно правильную схему проведения реформ. Власти и обществу удалось в едином созидательном порыве удачно синтезировать восточную мудрость и дерзость, амбициозность и трудолюбие, веру в особый путь к экономическим вершинам и особое предназначение на мировой политической арене, что, безусловно, является одним из главных факторов успеха проводимых реформ, в том числе и в сфере образования.

Китай – единое многонациональное государство, где на территории протяженностью 9,6 млн квадратных километров, кроме основной национальности хань, составляющей чуть менее 92% населения всей страны, компактно проживает 55 национальных меньшинств общей численностью свыше ста миллионов человек, что

составляет чуть выше 8% населения всего Китая. Территория проживания национальных меньшинств составляет примерно 50-60% территории всей страны. Среди 55 национальных меньшинств 44 имеют собственные автономные округа с населением 75% от общего числа этнических меньшинств и занимают 64% площади всей страны [1].

Национальная политика в отношении этнических групп складывалась на протяжении многих веков. Еще во II веке до н.э., во времена правления династии Хань, Китай стал проводить политику последовательного присоединения территорий, на которых проживали неханьские народы, и применять гибкие методы управления неханьцами (в то время их называли «варварами»). Позже, при династии Тан (618-908 гг.), в китайскую политическую доктрину была включена идея многонационального государства, в котором проживали и ханьцы, и «варвары».

Как и другие многонациональные государства, в целях сохранения целостности, исключения сепаратизма среди населения, экономического и социального развития Китай стремится к реше-

нию национального вопроса, прежде всего развивая и сохраняя традиции, обычаи и языки всех национальностей, проживающих на территории всего государства. В связи с этим правительством Китая была создана региональная национальная автономия и организовано самоуправление. В Конституции КНР были заложены фундаментальные принципы автономии и самоуправления, в которых полностью согласуются потребности этнических групп, что позволяет избежать ущемления прав и возможных проявлений сепаратизма, обеспечить сохранность культуры, языка и самобытности народов.

Конституция КНР гласит: «Все народы, населяющие Китайскую Народную Республику, равны. Государство защищает законные права и интересы национальных меньшинств, поддерживает и развивает равенство, единство и взаимопомощь между всеми населяющими Китай народностями. Запрещаются любая дискриминация и притеснение по национальному признаку; запрещены любые действия, подрывающие единство народов или провоцирующие разделение. Государство оказывает помощь районам, населенным национальными меньшинствами, способствуя ускорению их экономического и культурного развития в соответствии со спецификой и потребностями различных национальных меньшинств. В районах компактного проживания национальных меньшинств была введена практика национальной автономии; для управления автономией в этих районах создаются органы самоуправления. Все национальные автономные районы являются неотъемлемой частью Китайской Народной Республики. Все народы имеют право использовать и развивать родной язык, как письменный, так и устный, и сохранять или улучшать свои народные обычаи и традиции» [2]. Закон КНР «Об обязательном образовании» закрепляет право-обязанность каждого ребенка без различия пола, национальности и вероисповедания получить обязательное образование на уровне неполного среднего образования [3].

В соответствии с законом, принятым в 1979 году относительно образовательной политики этнических меньшинств Китая, было предусмотрено создание отдела национального образования национальных меньшинств, в дальнейшем преобразованного в государственную комиссию, согласно которому автономные районы получили полномочия разрабатывать собственные образовательные программы. Органы местного самоуправления автономных районов вправе независимо друг от друга на основе сво-

их этнических особенностей реализовывать местные программы образования, в том числе создание школ, установление срока обучения, форм работы школ, содержания курсов, языка обучения и процедуры регистрации и развития. Также центральным правительством КНР были увеличены целевые средства на образование национальных меньшинств, годовой бюджет административных районов предусматривает статьи расходов на образование этнических групп, проживающих на данной территории. Органы местного самоуправления административных районов получили право самостоятельно решать вопросы месторасположения учебных заведений в зависимости от национальных особенностей и места их проживания. В связи с реализацией программы обязательного образования и повышения эффективности научно-образовательного потенциала, с целью подготовки квалифицированных педагогических кадров, были увеличены средства на подготовку учителей и созданы различные виды курсов повышения квалификации. С целью сохранения языка, культуры и исторических традиций представителей этнических групп, что является, безусловно, важным, в школах нацменьшинств было введено двуязычное образование (родной и путунхуа). Следует отметить, что не все национальности, проживающие на территории КНР, имеют свою письменность, поэтому они обучаются на путунхуа (собственно китайском языке).

Несмотря на заявления правительства Китая о поддержке и сохранении культуры, традиций, обычаев и языка национальных меньшинств, длительный исторический обмен культур и компактное проживание с ханьцами приводят к постепенной ассимиляции этнических групп.

В истории политики КНР (с момента образования 1 октября 1949 года) в области развития и сохранения культуры и языка национальных меньшинств можно выделить несколько этапов:

Первый этап – начало – середина 1950-х годов – поддержка языка и культуры. В пятидесятых годах прошлого столетия правительством Китая были созданы автономные районы. Основным требованием к чиновникам и местным властям было владение языком нацменьшинств, которые проживали на подведомственной территории. Занятия в школах велись на родном языке, изучалась письменность национальных меньшинств.

Второй этап – конец 1950-х годов – совпал с событиями «культурной революции» (1966-1976гг.), характеризующимися в том числе подавлением языка и культуры нацменьшинств.

Этот период ознаменовался изменением направления в политике. Китайский язык (язык ханьцев) стал официальным. В школах, где обучались представители нацменьшинств, ввели китайский язык. Предложения ввести двуязычное образование в местах проживания этнических групп были расценены как вызовы идеологической корректности и как противостояние социализму.

Третий этап – конец 1970-х годов – ознаменован началом проведения реформ во всех областях, а именно провозглашением в декабре 1978 года на третьем пленуме ЦК КПК принципиально нового курса развития страны. Этот период был временем поддержки и развития национальных языков. Конец семидесятых годов характеризуется как период защиты прав меньшинств, сохранения и развития их культуры и языка. Правительством Китая были приняты законы, защищающие права и интересы этнических групп многонационального Китая. И, соответственно, в Конституцию КНР от 1982 года внесены основные принципы, защищающие законные права и интересы нацменьшинств.

Четвертый этап – с 1990 года по настоящее время. Начиная с 1990 года правительством Китая были предприняты эффективные меры по сокращению различий в обеспечении права на образование для граждан разных полов, разных национальностей и районов с различными уровнями экономического развития. Согласно статистике Государственного комитета КНР, разница в охвате образования девочек и мальчиков в 1991 году составила 2,9%, в 1994 году уже сократилась до 1,3%, что, безусловно, является хорошим показателем. Межрегиональная диспропорция между городом и деревней в 1990 году составляла 2,5%, а в 1994 году уже 0,9%. Разница в охвате детей школьным обучением пяти национальных автономных районов: (Внутренняя Монголия, Гуанси-Чжуанского, Нинся-Хуэйского, Синьцзян-Уйгурского, Тибетского) и трех провинций (Гуйчжоу, Цинхай и Юньнань) со значительным сосредоточением национальных меньшинств, с одной стороны, и средним уровнем аналогичного показателя по всей стране, с другой стороны, в 1990 году составляла 2,5%, а в 1994 году сократилась до 1%.

Таким образом, наблюдаются положительная динамика экономического развития регионов и развитие образования национальных меньшинств, что является одним из основных показателей правильности выбранной стратегии развития и реформирования системы образования, что привело к значительному повышению уров-

ня жизни представителей этнических групп, а также всего Китая в целом.

В связи с тем, что большинство мест проживания этнических групп экономически слабо развито, центральным правительством Китая разработана программа оказания помощи районам, населенным этническими меньшинствами. Также с целью сохранения языка этнических групп осуществляется двуязычное обучение и обеспечение учебными материалами на национальных языках. К примеру, из 55 этнических меньшинств Китая 53 имеют свой язык. Двуязычное обучение ведется при использовании учебных материалов на языке 21 национальности или с использованием переводных материалов. Ежегодно издается и переводится более 3500 видов учебных материалов для средней и начальной школы по различным дисциплинам общим тиражом около 100 млн экземпляров.

Введение всеобщего обязательного образования и поддержка правительства Китая этнических групп дали стимул и возможности для получения и высшего профессионального образования. Уже в 1999 году во всем Китае функционировало 12 институтов/университетов, в пяти автономных национальных районах насчитывалось 74 обычных высших учебных заведения, 150 средних национальных профессиональных училищ, 158 национальных профессиональных средних школ, 3500 с лишним национальных средних школ, свыше 20 тысяч национальных начальных школ и около одной тысячи детских садов. Количество учащихся в национальных учебных заведениях различных ступеней и категорий достигло 5 миллионов человек, а преподавателей в них насчитывалось свыше 300 тысяч человек. Студентов из числа национальных меньшинств в университетах насчитывалось 250 тысяч человек, что составляло 6,06% от общего числа студентов университетов по всей стране [4].

Однако, несмотря на достижения в области образования, как показывает практика, стремительный взлет, ежегодный рост ВВП и динамичное развитие экономики страны, увеличение ассигнований в области просвещения в действительности не решают всех существующих проблем, так как большинство этнических групп проживает в экономически отсталых регионах страны. В частности, сохраняются гендерные различия между развитыми прибрежными районами и бедными отдаленными северо-западными и юго-западными районами, где проживает большинство этнических групп. К примеру, 70% детей школьного возраста, не посещающих учебные заведения, – это девочки, а

также 75% от общего числа прекращающих обучение после окончания начальной школы по тем или иным причинам тоже являются представителями женского пола. В остальных экономически развитых районах и провинциях охват девятилетним обязательным образованием детей школьного возраста уже к 1998 году достиг 100%, в то время как в особо отдаленных районах проживания национальных меньшинств к 2000 году оставался на уровне 60%.

Хотя правительство Китая достаточно быстро реагирует на все компенсационные требования интернационализма, патриотизма и общинности, система образования должна реагировать на смещение рынка требований, что является немаловажным фактором для дальнейшего стабильного и динамичного развития страны в современном мире и соответствия мировым стандартам. Эти меры могут включать требования соответствующих знаний и практических навыков в условиях растущей рыночной экономики, спрос среднего класса, этнических меньшинств и других социальных групп на статус культуры и спрос государства. Тем не менее в результате проведения ряда образовательных реформ и мощных финансовых вливаний в образование Китай достиг значительных успехов. В марте 1999 года был принят 9-й пятилетний план экономического и социального развития Китая и перспективная программа развития до 2010 года, которые впоследствии были дополнены программами развития до 2020, 2030 и 2050 годов. Основной поставленной задачей стала ликвидация к 2020 году разрыва с развитыми странами в науке, образовании и экономике. В стране появилась острая нехватка квалифицированных кадров во всех областях, поэтому было решено с помощью ускоренного темпа развития науки и образования достичь приоритетного развития механических и электронно-технических производительных сил, в том числе через реализацию программ по индустриализации деревни и научно-технической революции в промышленности и сельском хозяйстве. Представители одной нации не смогут достичь успеха без развития и образования представителей меньшинств, проживающих на территории страны, поэтому одной из главных задач на данный момент является ликвидация неграмотности населения, в частности этнических групп и представителей среднего звена, которые в большинстве своем проживают в слаборазвитых районах Китая. Опыт Китая высвечивает подходы к образовательной реформе, которые могут быть поучительными для развивающихся стран и, в частности, России.

Языки национальных меньшинств широко используются в судебной, административной и образовательной сферах, а также в политической деятельности и общественной жизни страны. Органы самоуправления в районах национальной автономии при выполнении своих обязанностей, проведении национальных и местных мероприятий, оформлении документации, а также при проведении важных встреч используют языки этнических групп, проживающих на данной территории. В соответствии с образовательными нормами и принципами, установленными правительством КНР, органами местного самоуправления вырабатываются образовательные программы и принимается решение о языках, которые будут использованы в преподавании в школах. Выпускается около 100 газет на 17 языках национальных меньшинств и 73 периодических издания на 11 языках. Центральная народная радиостанция и местные радиостанции используют 16 языков меньшинств. Также переводятся и дублируются фильмы на языки меньшинств. К 1998 году 36 издательств, специализирующихся на публикации для национальных меньшинств, выпустили более 53 миллионов экземпляров 4100 с лишним наименований книг на 23 языках меньшинств.

Несмотря на нехватку квалифицированных кадров для осуществления двуязычного обучения, межрегиональную диспропорцию между развитыми и слаборазвитыми, бедными отдаленными северо-западными районами, где проживает большая часть представителей этнических групп, сильное влияние ханьской культуры и существенных гендерных различий, правительство Китая достигло огромных успехов, заявив о себе миру как о стремительно развивающейся, единой, многонациональной и перспективной стране.

В целом можно считать, что в результате правильно подобранной образовательной реформы Китай достиг значительных успехов в совершенствовании человеческого потенциала, формировании экономического роста и социально-экономического развития страны. В ходе развития был накоплен определенный базовый опыт, необходимый для становления китайского образования более высокого уровня, что может быть поучительно для всех развивающихся стран, в частности и России.

Литература

1. Ежегодник статистики национальностей КНР. – Пекин, 2002. – С.134.

2. Конституция КНР. – 2004. – URL: www.gov.cn
3. Народное образование. Китай // Жэньминь жибао. – 2007. – URL: <http://www.abiru.ru> –
4. Образование национальных меньшинств Китая. – 2012. – URL: <http://baike.baidu.com>
5. Закон об обязательном образовании. – 2008. – URL: info@allchina.ru
6. Ван Жунжун. О повышении образовательного потенциала населения Северо-Западного региона Китая. 2009. – URL: <http://libnn.ru>
7. История двуязычного образования этнических групп Китая. – 2001. – URL: <http://www.edu.cn>
8. Майбуров И.А. Опыт образовательной реформы в КНР // Мировая экономика и международные отношения. – 2006. – №6. – С. 90-99.
9. Чжан Бэйбэй. Реформа образования в Китае и его финансовое обеспечение // Китай сегодня. Социально – гуманитарные знания. – 2007. – №2. – С.24-25.
10. Проблемы и особенности реформирования профессионального образования КНР. – URL: www.planetadisser.com

Алексеева Инга Дмитриевна, ассистент кафедры филологии стран Дальнего Востока восточного факультета Бурятского государственного университета, Улан-Удэ, e-mail: inga-alex@rambler.ru

Alexeeva Inga Dmitrievna, assistant of department of Far East countries' philology of Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: inga-alex@rambler.ru

УДК 94 (517.3)

© Т.И. Бадмажапова

СТАРООБРЯДЦЫ В МОНГОЛИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В статье освещена проблема изучения старообрядчества в Монголии как части русской диаспоры, процесс формирования которой начался во второй половине XIX века.

Ключевые слова: диаспоры, старообрядчество, семейские, миграция.

T.I. Badmazhapova

OLD BELIEVERS IN MONGOLIA: TO PROBLEM STATEMENT

The article devoted to the problem of studying the Old Believers in Mongolia. Old Believers was the part of Russian Diaspora, which process of forming was started in the second part of XIX century.

Keywords: Diasporas, Old Believers, semeyskie, migration of Old Believers.

Старообрядчество – одно из наиболее мощных движений в российской истории. В настоящее время активизировались исследования, связанные с изучением и сохранением историко-культурного наследия. На международных и всероссийских научно-практических форумах ученые, общественность и представители старообрядчества углубленно обсуждают исторический опыт и особенности духовной жизни старообрядцев.

Тема старообрядчества наиболее близка жителям Забайкалья, поскольку старообрядческий элемент является составной и неотъемлемой частью культуры нашего края.

Процесс переселения старообрядцев в Забайкалье начался в 60-х годах XVIII в. Здесь их стали называть семейскими, т.к. заселялись они преимущественно семьями; вообще нужно отметить, что семья и семейные отношения являлись одной из главных ценностей староверов. Среди научной общественности существуют различные мнения по поводу происхождения названия «семейские». К примеру, академик А.М. Селищев считает, что название забайкаль-

ских старообрядцев «семейские» принесли их деды из Европы, оно может указывать на место происхождения носителей этого имени: из местности, имевшей отношение к Сейму. Но такое происхождение своего названия семейские забыли и толкуют его происхождение от слова «семья»: «сибиряки» жили в одиночку, а их деды пришли семьями, потому и прозвались семейскими» [1, с. 18]. Историк – сибиревед С.В. Бахрушин вспоминает, что еще в XVII веке в таможенных книгах даются сведения о движении с Руси «семейщиков» для поселения в Сибирь» [2, с. 43]. Ф.Ф. Болонев по этому поводу пишет: « Название «семейские» зафиксировано А.Е. Розеном в 1830 году. Произошло оно, несомненно, от слова «семья». Неизвестно, было ли оно самоназванием или их прозвали старожила забайкальских мест» [2, с. 45].

В связи с этим возникает вопрос о возможности применения термина «старообрядцы» к «семейским». По мнению С.В. Васильевой, понятия «старообрядцы» и «семейские» нельзя рассматривать как синонимичные, поскольку старообрядчество сегодня – религиозно-общественное

течение, сохраняющее церковные установления и традиции древней русской православной церкви, а «семейские» и их потомки – это в первую очередь этнокультурная общность, имеющая специфические культурные черты, которые отличают ее от других групп русского населения [3].

Первые сведения о старообрядцах Забайкалья сообщил еще в XVIII в. П.С. Паллас. Немало упоминаний о староверах за Байкалом содержится в записках и дневниках А.П. Мартоса, А. Ровинского, Ю. Талько-Грынцевича, Г.М. Осокина и др. Одним из крупных исследователей забайкальского старообрядчества является Ф.Ф. Болонев.

Тема старообрядчества весьма популярна, в научных трудах освещены почти все аспекты материальной и духовной культуры, быта, фольклора старообрядцев.

В нашей республике темой старообрядчества занимаются такие бурятские ученые, как А.П. Майоров, В.М. Пыкин, С.В. Бураева, С.В. Васильева, Е.В. Петрова.

Что касается старообрядчества в Монголии, то эта тема еще малоизучена. История межгосударственных отношений России и Монголии насчитывает не одну сотню лет. Монголия всегда занимала и продолжает занимать немаловажное место во внешнеполитических и внешнеэкономических интересах России.

Русские начали оседать в Монголии лишь во второй половине XIX века. Конечно, до этого времени русские проникали на территорию Монголии, но в основном это были купцы, торговавшие на территории Монголии. В связи с этим проникновение носило стихийный и сезонный характер. Активному развитию отношений препятствовал «китайский» фактор. Китай боялся усиления влияния России в Монголии и предпринимал все, чтобы не допустить этого. В 1860 г. между Россией и Китаем был подписан Пекинский договор, а в 1862 г. «Правила сухопутной торговли», которые разрешали русским купцам свободно торговать на территории Монголии, а также учреждение русского консульства, которое было создано в Урге. С этого времени в Монголию потянулись не только купцы, но и казаки, крестьяне и др. Историк И.М. Майский пишет: «В числе пионеров русской колонизации в Центральной Азии были староверы, на родине подвергающиеся гонениям за свои религиозные убеждения. Хлебопашцы – староверы явились только одной частью русской колонизации; они расположились преимущественно в западных районах Монголии» [4, с. 90].

Упоминает староверов и А.И. Маслов в статье «История образования российской диаспоры в Монголии»: «Русские селились главным образом в долинах рек Селенги, Онона, Орхона и Тэс. Это были крестьяне-староверы, притеснявшиеся царским правительством и Русской православной церковью. Они занимались земледелием, скотоводством и охотой, различными видами ремесла и вступали в дружественные торговые и бытовые связи с монгольским населением» [5, с. 62].

Причины появления староверов в Монголии – не только гонения за веру, стремление уединиться от «мирского» прессинга, жить в согласии со своей верой, но и проблема малоземелья. В связи с быстрым ростом населения семейских сел в Забайкалье появляется проблема нехватки пахотных земель. В период с начала переселения староверов в Забайкалье и до 60-х гг. XIX в. количество семейских в Забайкалье увеличилось почти в десять раз. Крестьяне страдали от безземелья. В отдельных селах на душу населения надельной земли приходилось от полдесятины до двух десятин. Причем землей наделялись только лица мужского пола. Малоземелье вызвало необходимость отхожего промысла (извоз, уход на золотые прииски, на строительство железных дорог и пр.). В результате часть семейских из поселений у реки Чикой в 80-г. XIX в. начинает переселяться в Монголию [6].

На сегодняшний день о старообрядцах в Монголии, их судьбе ничего практически не известно. Фундаментальных трудов по этой тематике, по крайней мере в отечественной историографии, нет. Чуть больше освещена тема русской диаспоры в Монголии, частью которой являются семейские. Большую роль в изучении положения русских в Монголии сыграли труды таких ученых, как Д. Кушелева [7], И. Майского [4], Е. Даревской [8], Е. Единарховой [9], К. Дэмбрэла, Ю. Кузьмина [10], Е. Лиштованного [11], А. Старцева [12]. Отдельные аспекты изучения русской диаспоры в Монголии затронуты в работах А. Михайлова.

После революции 1921 года основу русской общины составляли советские специалисты. Все они получили название «местнорусские». По данным, которые приводит Т. Цэцэгмаа в статье «Демографическая характеристика русской общины г. Улан-Батора», в столице Монголии проживает 1151 русских. Из них – 450 мужчин, 701 – лица женского пола. Общее число работающих – 228 человек, из них 96 – мужчины, 132 – женщины. Из всех работающих (228) 132 человека трудятся в российских организациях и

учреждениях: в Посольстве РФ, в школе при российском посольстве, компании «Зарубежстрой», Торгпредстве РФ, компании «Монголросцветмет», представительстве Аэрофлота, в российско-монгольских совместных предприятиях. Остальная часть русского населения работает в учреждениях образования, здравоохранения, в сфере массовой информации, финансов, общественных организациях, а также в строительных компаниях [13, с. 81].

Очень интересны работы А.И. Маслова [5, с. 62], Е.Н. Казанцевой [14, с. 69], в которых отражается жизнь русской диаспоры через деятельность социальных институтов. К примеру, А.И. Маслов описывает деятельность «Общества советских граждан в Монголии» (ОСГ), которое в начале 90-х гг. было переименовано в «Общество российских граждан». В его создании большая роль отводилась Посольству СССР в Монголии. Е.Н. Казанцева является Президентом Ассоциации российских соотечественников (АРС), которая была создана 29 ноября 2008 года как общественная негосударственная организация. Главными целями АРС являются консолидация российских соотечественников, постоянно проживающих в Монголии, в целях защиты их законных прав и интересов; всемерная поддержка политики Российского государства в отношении российских соотечественников за рубежом; сохранение духовных, культурных связей соотечественников с Россией, взаимодействие с другими организациями соотечественников в Монголии; продолжение традиций дружбы и деятельного сотрудничества между российскими и монгольскими народами. ОСГ и АРС стремятся полностью охватить все аспекты жизни русской диаспоры в Монголии.

Однако исследований, касающихся старообрядцев в Монголии, не так много. В частности, в 2006 году была проведена совместная русско-монгольская экспедиция «Русские в Монголии», целью которой было изучение ментальности диаспоры в сравнительном аспекте. Экспедиция проводилась по маршруту: Улан-Батор – Зун-Хара – Дархан – Сухэ-Батор. В ходе исследования было опрошено более пятидесяти человек и обнаружено, что большинство опрошенных рус-

ских имеют корни семейских Забайкалья [15, с.58]

В заключение отметим необходимость исследования старообрядчества в Монголии, анализа причин их переселения, мест проживания, выявление характерных черт и особенностей.

Литература

1. Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
2. Болонев Ф.Ф. Семейские. – Улан-Удэ, 1992.
3. Васильева С.В. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Байкальском регионе XVII-XXI вв.: историография и источники. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.
4. Майский И.М. Монголия накануне революции. – М., 1960.
5. Маслов А.И. История образования российской диаспоры в Монголии // Русские в Монголии. – Улан-Батор, 2009. – С.62-68.
6. Бараев В. Монгольских далей пионер // Правда Бурятии. – 1985. – 24 янв.
7. Кушелев Ю. Монголия и монгольский вопрос. – СПб., 1912.
8. Даревская Е.М. Сибирь и Монголия: очерки русско-монгольских связей в конце XIX – начале XX в. – Иркутск, 1994.
9. Единархова Н.Е. Из истории пребывания русских в Монголии (до 1917 года) // Диаспоры. – 1999. – №1. – С.138-155.
10. Кузьмин Ю.В., Дэмбрэл К. Русская колония в Урге (1861-1920) в российской историографии. – Иркутск, 1994.
11. Лиштованный Е.И. Исторические взаимоотношения Сибири и Монголии: культура и общество (XIX- 30-е годы XX в.). – Улан-Удэ, 1998.
12. Старцев А.В. Русская торговля в Монголии (вторая половина XIX – начало XX в.). – Барнаул, 2003.
13. Цэцэгмаа Т. Демографическая характеристика русской общины г. Улан-Батор // Русские в Монголии. – Улан-Батор, 2009. – С.75-83.
14. Казанцева Е.Н. Ассоциация российских соотечественников // Русские в Монголии. – Улан-Батор, 2009. – С.69-74.
15. Бумбар А. Семейские в Монголии: экстралингвистический аспект // Монгольское руссиеведение: современное состояние и перспективы: материалы междунар. науч.-практ. конф. – Улан-Батор: Удам Соёл, 2010.

Бадмажапова Туяна Ивановна, аспирант кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: tuyana05@mail.ru

Badmazhapova Tuyana Ivanovna, post-graduate student, department of history, archeology and ethnography of Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str. 25, e-mail: tuyana05@mail.ru

ЧЕТЫРЕ БУДДИЙСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ ТАЙВАНЯ: ПРОБЛЕМЫ ОБЩНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

В данной статье рассматриваются исторические и политические события, которые повлияли на распространение буддизма, схожие черты в деятельности и структуре буддийских организаций Тайваня. Приводится анализ деятельности четырех основных буддийских организаций Тайваня и их роль в различных сферах.

Ключевые слова: Тайвань, буддизм, буддийские организации, сообщества, создатели, буддийские университеты, гуманизм, благотворительность.

L.Ch. Bazarova

THE FOUR BUDDHIST ORGANIZATIONS OF TAIWAN: PROBLEMS OF THE SIMILAR HISTORICAL DEVELOPMENT

This article deals with historical and political events which have influenced spreading of Buddhism on the island; similar features in structure of Buddhist organizations of Taiwan. The analysis of the activity of the four main Buddhist organizations of Taiwan and their role in different spheres of life is revealed.

Keywords: Taiwan, Buddhism, Buddhist organizations, societies, founders, Buddhist universities, humanity, charity.

На рубеже XX-XXI вв. мировой буддизм пытается соответствовать современным социальным, технологическим и научным требованиям. Ряд стран, где традиционно исповедуют буддизм, достиг на рубеже столетий впечатляющих результатов во многих областях человеческой деятельности. Это сказалось и на развитии организации местных буддийских сообществ. Данные сообщества являются передовыми во многих процессах современного развития не только буддизма, но и религии вообще, как в социальных сферах, так и в технологических¹. Для того чтобы понять современные тенденции развития мирового буддизма, необходимо изучить основные направления развития современных буддийских организаций.

В настоящее время Тайвань является одним из лидеров в развитии современного буддизма. С конца XX века шел неуклонный процесс усиления влияния крупнейших буддийских организаций Тайваня во всем мире, происходило открытие их филиалов и обществ в различных странах, в том числе и в России. Рост влияния тайваньского буддизма в мире обуславливает актуальность изучения данной темы. В данной статье мы постараемся рассмотреть схожие аспекты в истории возникновения, развития и деятельности четырех основных буддийских организаций на острове Тайвань.

Тайваньский буддизм развивался под влиянием очень многих факторов, он отличается своей самобытностью и национальной спецификой. Хотя официально Тайвань долгое время официально входил в состав Китая, буддизм на острове значительно отличается от китайского,

на что оказали большое влияние многие факторы и события, которые происходили в середине и конце XX века. В нашей статье мы рассматриваем историю буддизма на острове начиная со 2-й половины XX века.

Прежде всего общим в тайваньских буддийских сообществах является схожесть их истории. Они возникли приблизительно в одно время, что предопределило их схожесть во многих аспектах.

Во второй половине XX в. буддизм на острове Тайвань начал стремительно развиваться. Предпосылками к этому явились важные политические события, которые происходили на острове. Прежде всего это окончание японской оккупации и вхождение Тайваня в состав Китая в 1945 году в соответствии с положениями Каирской декларации [6, с. 23]. Не менее важным событием является прибытие на остров Чан Кайши и установление режима Гоминьдан. Как политическая, так и религиозная структура Тайваня подверглась большим изменениям. Именно в этот период на Тайване возникли крупные буддийские организации, которые стали играть ведущую роль в тайваньском буддизме.

Японская оккупация оказала большое влияние на развитие буддизма. Несмотря на все отрицательные стороны ее правления, следует отметить положительные моменты ее воздействия на буддизм:

- под влиянием 50-летней японской оккупации сформировалась самоидентификация тайваньцев как нации, а не группы этнически разнородных поселенцев;

- буддизм на Тайване приобрел свою самобытность и индивидуальность, официально со-

трудничая с японскими буддистами, без прекращения контактов с материковым Китаем. Таким образом, происходило слияние религий [10, с. 49];

- на острове значительно увеличилось число монахов, так как в период японской оккупации было положено большее количество монахов, чем когда-либо прежде;

- японские колонизаторы построили большое число храмов, которые существуют на острове и по сей день.

Когда гражданская война в Китае окончилась победой коммунистов в континентальной части страны, правительство Китайской республики в полном составе уехало на Тайвань. Вместе с ними уехало около 2 миллионов китайцев – приверженцев партии Гоминьдан. Это событие имело огромное значение для буддизма на Тайване, поскольку вместе с Гоминьданом на Тайвань бежали буддийские монахи. Хотя их количество было сравнительно небольшим (от 200 до 300 человек), но именно эти люди определили будущее тайваньского буддизма [www.chinaportal.tw]. Материковых монахов в отличие от их собратьев с острова отличало превосходное образование. Почти половина монахов, прибывших на Тайвань, пришла из северной провинции Цзянсу, которая в те времена считалась местом, где буддизм практиковался в полной форме. После того как Китайское национальное правительство во главе с Чан Кайши утвердилось на острове, началась новая эпоха тайваньского буддизма. Сорокалетний период правления двух президентов из семьи Чан (Чан Кайши и его сын Цзян Цзинг) отличался стабильностью и однородностью социальной, политической и культурной жизни в стране. Возросло количество буддийских деятелей, буддизм начал укреплять свои позиции, приобретая все большее количество последователей.

В конце XX века, по официальным данным, основной религией на Тайване является буддизм, к нему относится около 5 миллионов человек, однако часть из них исповедует синкретические религии, которые нельзя считать строгим буддизмом. Отличительная черта тайваньских буддистов – вегетарианство и обряд безбрачия (целибат). В конце XX века буддизм на Тайване был сосредоточен в четырех основных школах, которые возглавляли так называемые «Четыре Небесных Царя тайваньского буддизма»:

- Север (Цзиньшань, Тайбэй): Учитель Шэньянь – монастырь Дхарма Драм Маунтин (Dharma Drum Mountain)

- Юг (Дашу, около Гаосюна): Учитель Синъюнь – монастырь Фо Гуан Шань (Fo Guang Shan).

- Восток (Хуалянь): Учитель Чженъянь – фонд Цы Цзи (Tsu Chi).

- Запад (Наньтоу): Учитель Вэй Цзюэ – монастырь Чжун Тай Шань (Zhung Tai Shan) [http://www.2320.ru/b/buddizm_na_tayvane].

Эти буддийские организации определяют направление буддизма в регионе, и практически все буддийское население Тайваня относится к одной из них. Все эти четыре школы придерживаются чань-буддийского направления. Некоторые из них находятся под влиянием гуманистического буддизма учителя Инь Шуня. Миссии четырех основных тайваньских буддийских школ ведут работу по всему миру, имея центры во многих странах.

Буддийские организации на Тайване, несмотря на незначительные отличия, имеют много общих черт, которые нельзя не отметить. Как мы уже упоминали, все эти организации были созданы примерно в одно время, то есть в 60-70-е годы прошлого столетия. Причина возникновения их именно в это время обусловлена политической обстановкой как на Тайване, так и на материковом Китае. Отношения между Тайванем и Китаем всегда были напряженными, политика партии Гоминьдан на Тайване противоречила политике коммунистической партии Китая (КПК). В период «культурной революции» КПК препятствовала развитию буддизма в Китае, уничтожала буддийские храмы и религиозные буддийские организации. В противовес этой политике Чан Кайши, наоборот, начал поддерживать и развивать буддизм на острове [8, с. 65]. Поэтому наиболее интенсивное развитие буддизма на Тайване приходится на годы «культурной революции» в материковом Китае (1966-1976 г.). Именно в этот период возникают предпосылки для появления первых тайваньских буддийских организаций. В 1966 году возникла первая тайваньская буддийская организация Цы Цзи (также ее называют благотворительным общественным фондом), в 1967 году возникла организация Фо Гуан Шань, в 1978 году – Чжун Тхай Шань, в 1989 году – организация Дхарма Драм Маунтин.

С середины 80-х годов повсюду в обществе начали происходить сильные структурные изменения, вызванные ослаблением военного положения, признанием существования оппозиционных партий, устранением запрета на издание газет и возобновлением взаимодействия с континентальным Китаем на неофициальном уровне. Буддизм на острове становится более пуб-

личным, крупные буддийские организации начинают выпускать свои печатные издания, сотрудничать с организациями континентального Китая и других стран [7, с. 82].

Таким образом, во второй половине XX в. происходит превращение Тайваня в одну из ведущих стран в мировом буддизме. Немалую роль в этом сыграли буддийские организации, которые способствовали продвижению тайваньского буддизма и увеличению его роли в мире.

Говоря о буддийских общественных организациях Тайваня, нельзя не отметить их создателей, которые внесли большой вклад в развитие буддизма на Тайване. Основатели были глубоко верующими людьми, стремились к продвижению гуманизма на острове, их имена известны каждому буддисту на Тайване.

Одним из тех людей, кто оказал особое влияние на тайваньский буддизм, являлся мастер Син-юнь [Hsing Yun] – один из выдающихся учителей нашего времени, ныне имеющий титул Великого учителя. Он родился в 1926 году в простой семье, его родиной была провинция Цзянсу. В 13 лет он ушел в монастырь, где получил хорошее буддийское образование, изучал сутры с традиционными китайскими комментариями, а также практические методы совершенствования, сознания и созерцания в соответствии с правилами китайских буддийских школ Чань (дзэн) и Чистая Земля. Но особенно активно Син-юнь занимался практикой школы Чань направления Линь-цзи, основателем которой являлся знаменитый учитель Чань Линь-цзи И-сюань (811-866 гг.) [5, с. 70].

Как свидетельствуют источники, в период японской освободительной войны Син-юнь не смог спокойно видеть страдания своего народа и пошел в действующую армию. Он категорически отрицал коммунистическую идеологию и практику, поэтому, когда в 1949 году к власти в континентальном Китае пришли коммунисты, он покинул материк и переехал на Тайвань, который остался под властью гоминьдановского правительства Китайской республики. Переехав на Тайвань, он сразу включился в работу по возрождению буддизма. В начале своей деятельно-

сти на Тайване Син-юнь обнаружил, что буддизм находится в состоянии глубокого упадка и истинная Дхарма подменяется всевозможными нелепыми суевериями. Син-юнь начал борьбу с суевериями и невежеством, именно благодаря его стараниям буддизм на Тайване постепенно окреп и возродился. Син-юнь является основателем организации Фо Гуан Шань – крупнейшей буддийской организации на Тайване [<http://www.soto-zen.ru/xinyun.htm>].

Биографии остальных основателей буддийских организаций Тайваня совпадают с биографией мастера Син-юня. Можно выделить ряд черт, которые являются сходными у всех этих деятелей тайваньского буддизма:

- 1) все они являлись уроженцами материкового Китая и получили образование в буддийских университетах и академиях Китая;
- 2) после гражданской войны в Китае все основатели организаций переехали вместе с партией Гоминьдан на Тайвань, следовательно, они не принимали идеологию коммунизма. Нельзя сказать, что они были приверженцами партии Гоминьдан, но она более отвечала их мировоззрению, чем Коммунистическая партия Китая;
- 3) все основатели принадлежали к китайской буддийской школе Чань (дзэн), учителя Шен-янь и Син-юнь также принадлежали к одному направлению в этой школе – Линь-цзи;
- 4) основатели принимали активное участие в политической жизни региона, наибольший вес в политике имели учителя Шен-янь и Син-юнь;
- 5) следует сказать, что тайваньские буддийские организации являлись новым типом буддийских сообществ, которые появились во второй половине XX века. Эти буддийские организации представляли собой поселения, формирующиеся вокруг мастера и принимающие активное участие в светской жизни через различные виды деятельности.

В конце XX века на Тайване имеются 4 основные буддийские организации: Дхарма Драм Маунтин, Фо Гуан Шань, Чжун Тай Шань и Фонд Цы Цзи. Рассмотрим каждую из них более подробно.

Название орг-ции	Глава организации	Местонахожд. штаб-квартиры	Функции, идеология	Кол-во филиалов за пределами Тайваня
Дхарма Драм Маунтин	Шень Янь (1989-2006), Гуо Дун (с 2006 г.)	Местность Цзиньшань, в районе г. Тайбэй.	Распространение учения Будды, продвижение буддизма школы Чань, защита окружающей среды. Идеология – строительст-	12 – на Тайване; 18 – за рубежом; кроме того 3 международных фи-

				во «Чистой местности» на Земле (Building a Pure Land on Earth)	лиала, созданных Шен-Янем
Фо Шань	Гуан	Син-юнь	Южный Тайвань, пригород г. Гаосюн	Распространение буддизма среди мирян, образовательная деятельность буддийского характера. Идеология – гуманистический буддизм	100 филиалов в 60 странах
Цы Цзи		Чженъян	г. Хуалянь (Восточный Тайвань)	Распространение гуманизма, особый упор на благотворительность, строительство медицинских учреждений, помощь жертвам природных катаклизмов	78 филиалов
Чжун Шань	Тай	Вэй Цзюэ	Центральная часть Тайваня, р-н г. Пули.	Образовательная деятельность. Является наиболее закрытой из организаций Тайваня	За границей филиалов не имеет

Что объединяет эти организации? В их структуре, идеологии и деятельности можно найти немало общего, также как и в биографиях их основателей. Анализ этих сообществ позволяет выделить черты, объединяющие их между собой:

1) глава организации – лидер, обладающий харизмой, пользующийся большим авторитетом как в религиозной, так и в политической и общественной жизни. Характерно наличие одного руководителя, а не группы людей;

2) распространение учения своей школы далеко за пределами страны; наличие большого количества филиалов организации, как на Тайване, так и в других государствах;

3) одним из главных направлений всех организаций является образовательное. Открываются университеты, где обучаются буддизму студенты из Тайваня и других государств, также университеты открываются в тех странах, где есть филиалы организаций;

4) уделяется большое внимание благотворительности. Каждая организация оказывает гуманитарную помощь нуждающимся, жертвам природных и техногенных катаклизмов, также оказывает медицинскую помощь. Наиболее активно медицинскую помощь пострадавшим оказывает организация Цы Цзи, волонтеры которой работают по всему миру. Также организации Тайваня активно занимаются охраной окружающей среды;

5) для распространения своего учения тайваньские организации используют печатные издания, международные конференции, прямые эфиры по телевидению. Все организации имеют собственные сайты в Интернете, где они описы-

вают свою деятельность, некоторые имеют телеканалы.

В результате анализа проблем в современных буддийских организациях Тайваня необходимо отметить, что:

- на их создание оказали большое влияние исторические события, происходившие в стране на протяжении XX века и особенно политические отношения Тайваня и материкового Китая;

- 4 буддийские организации Тайваня являются крупными самостоятельными сообществами, которые определяют положение буддизма на острове и играют большую роль в политике и социальном развитии страны;

- структура и деятельность основных буддийских организаций Тайваня в основном одинакова, главные направления – распространение учения Будды, благотворительность, создание буддийских университетов и фондов.

Примечание

¹О проблемах развития современного буддизма в связи с развитием их организационных структур см. Базаров, 1998, Лепехов, 2002.

Литература

1. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998.
2. Лепехов С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
3. Marcus Bingenheimer. Restoration and revision of the Chinese Buddhism on Taiwan. – Taipei, 2005.
4. Dharma Drum Mountain: World center for Buddhist education. – Taipei, 2010.

5. Hsing Lawrence Fu-Chuan. Taiwanese Buddhism and Buddhist temples. Honolulu, 2002.
 6. Jones Charles B. Buddhist on Taiwan: Religion and state, 1660-1990. – Honolulu: Hawaii Press University, 1999.
 7. Jones B. Religions in the Republic of China on Taiwan. – Taipei, 2001.
 8. Kiyoshi Ito. History of Taiwan. – Yokogama, 2007.
 9. Lalyberte Andre. Buddhist organization and democracy on Taiwan. – Montreal, 2008.
 10. Lamly Harry J. Taiwan under Japanese power, 1845-1945: the vicissitudes of colonialism. – New-York: Murrey, 1999.
 11. Sheng Yen. Dharma Drum Mountain. – Taipei, 2007.
 12. Shi Xingyun. Foguan Da Cidian. – Taipei, 1988.
 13. Cang Zhengzong. Taiwan fojiao Yi Bai Nian. – Taipei: Dongda, 1999.
- Интернет-ресурсы:
- 1) www.chinaportal.tw
 - 2) http://www.2320.ru/b/buddizm_na_tayvane/
 - 3) <http://www.soto-zen.ru/xinyun.htm>
 - 4) <http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw>
 - 5) www.ddm.org.tw

Базарова Лилия Чингисовна, аспирант кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25 e-mail: liliabazarova@mail.ru

Bazarova Lilia Chingisovna, postgraduate student of department of history, archeology and ethnography of Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25 e-mail: liliabazarova@mail.ru

УДК 94 (517)

© Э.В. Батунаев

О СТАНОВЛЕНИИ МОНГОЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВА 1911 г.

В статье рассматривается широкий круг вопросов становления Монгольского государства 1911 года: причины, характер борьбы за независимость, роль договоров и соглашений, позиции государств по монгольскому вопросу.

Ключевые слова: Монголия, Цинская империя, независимость, договор, соглашение, независимость, суверенитет, статус, государственность, переговоры.

E.V. Batunaev

ON THE FORMATION OF THE MONGOLIAN STATE IN 1911

The article deals with a wide range of questions of formation of the Mongolian state in 1911: causes, the nature of the struggle for independence, the role of treaties and agreements, the position of States according to the Mongolian question.

Keywords: Mongolia, the Qing Empire, independence, contract, agreement, independence, sovereignty, status, statehood negotiations.

Процесс становления независимости Монгольского государства был долгим и сложным, происходил в непростой международной ситуации. В силу своего территориального положения Монголия оказалась в центре геополитических интересов великих держав, прежде всего своих соседей, образовав тем самым сложный треугольник взаимоотношений Россия-Монголия-Китай.

Особенно важно, на наш взгляд, проследить, в каких сложных политических, экономических и социальных условиях происходило становление и признание Монгольского государства.

В начале XX века Цинская империя стала проводить активную колонизационную политику по освоению и заселению монгольских земель ханьцами, что вызвало крайнее возмущение и противодействие коренного населения.

Монголы оказались перед выбором: смириться или оказать сопротивление, чтобы не потерять своей самобытности, не оказаться ассимилированным народом [2, с. 45].

В этих условиях монгольские князья и ламы во главе с Богдо-гэгэном Джебцзун-Дамбой-Хутухтой проводят тайное собрание и принимают решение об отделении Монголии от Китая.

Вспыхнувшее 10 октября 1911 года Учанское восстание ознаменовало начало Синьхайской революции в Китае. Ургинский гарнизон, состоящий из ханьцев, ненавидящих маньчжуров, отказался защищать китайского наместника Сань До [2, с.45].

1 декабря 1911 г. было опубликовано обращение к монгольскому народу, в котором говорилось: «Наша Монголия с самого начала своего существования была самостоятельным государством».

ством, а потому, согласно древнему праву, Монголия объявляет себя независимым государством с новым правительством, с независимой от других властью в решении своих дел» [4, с. 265].

Двухвековое владычество маньчжурской династии было ликвидировано и провозглашено независимое Монгольское государство, образовано национальное правительство во главе с Богдо-гэгэном, религиозным и общественным лидером Монголии [5, с.157].

Таким образом, через двести с лишним лет после ликвидации маньчжурами монгольской государственности она была восстановлена в виде неограниченной феодально-теократической монархии [4, с. 266].

Это знаменательное событие свидетельствует о стремлении монгольского народа к суверенитету. Монгольские представители во главе с министром иностранных дел монгольского правительства князем Ханда-Дорчжи выехали в российскую столицу 15 августа 1911 г., доставив личное послание ургинского хутухты с изложением причин, побудивших монголов на такой смелый шаг, и с предложением о союзе и сотрудничестве [3, с.45].

Россия в этот период не имела готовой стратегии решения монгольского вопроса, зато прибывшие делегаты предложили следующую внешнеполитическую программу: а) независимость Внешней Монголии от Китая (рассматривался также вариант протектората России); б) объединение Внутренней, Внешней Монголии, Барги, Урянхайского края и создание Великой Монголии; в) активная военная и политическая помощь со стороны России против Китая; г) постоянное представительство Урги в Петербурге и дальнейшее расширение российских торговых прав и привилегий [3, с. 48].

Российские представители в беседах с монгольскими уполномоченными, отмечая ценность «добрых отношений России с соседними монгольскими племенами, заверили их в твердом намерении России влиять на Китай» в плане прекращения усиленного переселения китайцев и посылки войск в пограничную с ними Монголию [3, с. 45].

В политическом плане Россия проводила антикитайскую линию, поддерживая во Внешней Монголии как отдельных лидеров, боровшихся с цинским режимом в Монголии, так и в целом политику монгольской духовной и светской элиты, направленную на сохранение суверенитета и самобытности Монголии [3, с.48].

Широкая дискуссия в прессе и правительстве показала, что для российской общественности события в далекой Монголии далеко не безраз-

личны, что в России имелся целый спектр различных мнений и подходов к решению монгольского вопроса, отражающих как региональные, так и социально-политические особенности той или иной группы населения. Одновременно она обозначила место официальной политики, исключавшей крайности в подходах к вопросу о суверенитете Монголии [3, с. 48].

Вопреки надеждам халхаской верхушки Петербург был против ее планов создания не только Великой Монголии, но и независимости Внешней Монголии. Он выступал за ее широкую автономию [2, с. 45].

3 ноября 1912 г. между И.Я. Коростовцом и министрами правительства Богдо-гэгэна было подписано соглашение – первый международно-правовой акт ургинского правительства после провозглашения независимости. В вводной части было записано: «Ввиду желаний монголов сохранить исторически сложившийся самобытный строй своей страны китайские власти и войска удалены с Монгольской территории, повелителем монгольского народа провозглашен Джебцзун-Дамба-Хутухта. Прежние отношения Монголии и Китая, таким образом, прекратились» [2, с. 51].

По мнению Е.А. Белова, влиятельный монгольский политик, министр внутренних дел ургинского правительства Да лама Цырен-Чимид был недоволен русско-монгольским соглашением, не признавшим полной независимости Монголии». Этот факт свидетельствует о том, что монголы стремились полностью к независимости, а не к автономному статусу [2, с. 41]. В свою очередь Китайское правительство не признало русско-монгольского соглашения, посчитав это вмешательством во внутренние дела государства.

Русско-китайские переговоры шли безуспешно в течение года. Трудности были обусловлены не только противоположностью позиций российского и китайского правительств, но и острой борьбой в самом Китае по вопросам внешней политики между различными политическими группировками.

5 ноября 1913 г. состоялось подписание в Пекине декларации о Внешней Монголии. По декларации Россия признавала суверенитет Китая над Внешней Монголией, а китайское правительство – автономию Внешней Монголии и обязалось не содержать там гражданских и военных властей и не проводить колонизацию. Китай признавал все статьи русско-монгольского соглашения и протокола от 3 ноября 1912 г.

Специфика ситуации заключалась в том, что ни русско-монгольское соглашение 1912 г., ни русско-китайская декларация 1913г. не определили окончательно официальное положение Внешней Монголии. Китай продолжал считать ее частью своей территории, игнорируя положение Пекинской декларации, а монгольская сторона рассматривала Внешнюю Монголию как полностью независимое и политически самостоятельное государство. Таким образом, сложилась необходимость заключения соглашения с участием всех трех сторон.

Кяхтинское тройственное соглашение 25 мая 1915г. между Россией, Внешней Монголией и Китаем определило международно-правовое положение Монгольского государства как автономное в составе Китая. По форме Кяхтинское соглашение было компромиссом между Россией, Монголией и Китаем.

На наш взгляд, Монголии было навязано невыгодное для монголов соглашение, по которому она лишалась права заключать договоры с другими государствами, касающиеся политических и территориальных вопросов. Тем не менее она пользовалась самостоятельностью во внутренней политике, а также в своих торговых связях.

В первых двух статьях соглашения говорилось о признании Внешней Монголией сюзеренитета Китая, а России и Китая – ее автономии.

Автономная Монголия лишалась права заключать международные договоры, касающиеся политических и территориальных вопросов.

В статьях 5 и 6 соглашения Россия и Китай признают за автономным правительством Внешней Монголии исключительное право ведать всеми делами внутреннего управления, а также заключать международные договоры по вопросам, касающимся торговли и промышленности. Россия и Китай обязались не вмешиваться в дела внутреннего управления Автономной Монголии.

По мнению Ш. Б. Чимитдоржиева, Монголия в 1911-1915 гг. сохраняла свой суверенитет, хотя и официально не признанный державами. После Кяхтинского соглашения 1915 г. ее международно-правовой статус был сведен до уровня автономии. Вследствие грубого вмешательства извне достижения национально-освободительного движения монгольского народа оказались сильно преуменьшены [5, с. 158].

Кяхтинская система, с одной стороны, отразила сложившийся баланс сил между Россией и Китаем, а с другой – уровень возможной самостоятельности Внешней Монголии. Монгольское руководство, пойдя на подписание соглашения 1915г., рассчитывало в будущем пересмотреть некоторые статьи и добиться признания полной независимости Внешней Монголии.

Восстановление монгольской государственности, безусловно, явилось для монгольского народа историческим событием. Как пишет Ш.Б. Чимитдоржиев, «перед национальным, теократическим монгольским правительством стояли весьма сложные задачи: укрепить политические, военные и экономические устои новой власти; добиться международного признания независимости страны. Для решения этих задач монгольское правительство искало поддержки соседних государств, прежде всего России» [5, с. 158].

Литература

1. Белов Е.А. Россия и Монголия (1911-1919гг.). М.: Изд-во Института востоковедения РАН, 1999. – 239 с.
2. Белов Е.А. Решающий период борьбы за независимость // Азия и Африка сегодня. – 2003. – №11. – С. 45-49.
3. Лузянин С.Г. Россия-Монголия-Китай в первой половине XX века. Политические взаимоотношения в 1911-1946 гг. – М.: Изд-во Института Дальнего Востока РАН, 2000. – 286с.
4. История Монгольской Народной Республики. – М.: Наука, 1983. – 661 с.
5. Чимитдоржиев Ш.Б. Монголия в эпоху средневековья и Новое время. Очерки. – Улан-Удэ, 2007. – 212 с.

Батунаев Эдуард Владимирович – аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6. e-mail: batunaevyard@rambler.ru

Batunaev Eduard Vladimirovich, postgraduate student of IMBT SD of RAS, Ulan-Ude, Sakhyanova str. 6. e-mail: batunaevyard@rambler.ru

УДК 930 (0)

© В.В. Башкеев

**ВЫДЕЛЕНИЕ И КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРИОДОВ ПРАВЛЕНИЯ
ЗАПАДНОХАНЬСКОГО ИМПЕРАТОРА ВЭНЬ-ДИ (180-157 гг. до н.э.):
НА ОСНОВЕ ДАННЫХ ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЫ ХАНЬШУ**

Статья посвящена краткой характеристике периодов правления третьего императора государства Западная Хань – Вэнь-ди (180-157 гг. до н.э.). В работе выделение периодов рассматривается как первый необходимый этап описания и анализа политической истории.

Ключевые слова: периодизация, политическая история, Западная Хань, Вэнь-ди.

V.V. Bashkeev

**REIGN OF WESTREN HAN EMPEROR WEN-DI (180-157 B.C.): DEFINING
AND CHARACTERIZING PERIODS BASED ON THE FORTH CHAPTER OF HAN SHU**

The article deals with the questions of defining periods within the reign of the third Western Han emperor – Wen-di (180-157 b.c.). The author considers periodization to be a crucial thing for describing and analyzing political history.

Keywords: periodization, political history, Western Han, Wen-di.

На основе анализа данных нормативной истории *Ханьшу* («История Хань») выявим основные периоды этого правления и покажем его ключевой характер в истории государства Западная Хань.

Особое внимание к правлению Вэнь-ди обусловлено в результате комплексного исследования источников по истории периода Западная Хань – прежде всего *Ханьшу* («История Хань»), а также *Шицзи* («Исторические записки»). В результате исследования стала очевидной важность правления Вэнь-ди для всего периода Западная Хань. Ранее данному правлению в российской исторической науке не уделялось достаточного внимания.

В силу различных причин в отечественном китаеведении еще не сложилась устойчивая традиция описания отдельных правлений. Различные периоды китайской истории, в частности Западная Хань, в основном описывались в целом, задача описать отдельное правление и проанализировать его особенности, как правило, не ставилась. Отсюда работ, посвященных исследованию проблематики отдельно взятых правлений, крайне мало. В настоящий момент едва ли не единственной работой, где непосредственно приведено исследование проблематики правления Вэнь-ди, является вышедшая в 2011 г. статья Ю.Л. Кроля о вопросе точек зрения историков Сыма Цяня и Бань Гу на получение Вэнь-ди «мандата неба» [12].

Что же касается обобщенных описаний истории периода, то в них наибольшее внимание привлекало правление внука Вэнь-ди императора У-ди (141-87 гг. до н.э.) в силу его уникальной длительности и насыщенности яркими событиями внешнеполитического характера. Вэнь-

ди на этом фоне, как правило, оставался в тени. В отечественной историографии подобного рода общие описания до настоящего времени опубликованы только в составе различных учебных пособий [10], [13], в зарубежной наиболее авторитетным трудом до сих пор является первый том «Кембриджской истории Китая», вышедший почти тридцать лет назад, в 1986 г. [17].

Если говорить о достижениях китайской исторической науки в исследовании данной проблемы, то значительный объем различного рода публикаций требует отдельного историографического исследования, выходящего далеко за рамки данной статьи. Следует лишь отметить, что в основном они посвящены раскрытию не истории эпохи, а пересказу содержания источника.

Проведенное нами исследование включало в себя следующие этапы:

I. Текстологический этап:

1. Выделение в тексте основного источника – четвертой главы (*Вэнь-ди цзи* – записи о [правлении] Вэнь-ди) первого раздела нормативной истории *Ханьшу* трех структурно-жанровых групп: «хроника», «повествование», «идеи»¹.

2. Анализ приоритетов распределения элементов всех трех групп по годам внутри правления и выделение на основе этого тех периодов, которым уделено наибольшее внимание в источнике.

II. Этап анализа содержания хроникальных сообщений:

1. Составление базовой таблицы, включающей в себя все сообщения хроникального характера из главы *Вэнь-ди цзи*.

2. Введение метаязыкового понятия «условное действие» – краткое определение, отражающее содержание каждого хроникального сообщения в источнике с целью обобщить информацию и сделать возможным выявление приоритетов распределения той или иной информации.

3. Выявление приоритетных групп условных действий — это дает нам основное содержание правления.

4. Анализ информации приоритетных групп на основе выявленной на текстологическом этапе исследования периодизации правления.

5. Составление общей периодизации правления с учетом как результатов текстологического этапа исследования, так и результатов анализа содержания хроники. Описание правления с использованием данной периодизации. Поскольку в данной статье мы сразу приводим общие результаты исследования, поэтому приведенная ниже периодизация будет совмещать выводы, сделанные на всех этапах исследования.

Важность выделения периодов обуславливается тем, что де-факто это является первым необходимым действием при описании и анализе любой составляющей общеисторического процесса, в нашем случае – политической истории. Важнейшая проблема при выделении периодов – определение критериев периодизации. Они могут быть различными, но в любом случае границы периодов будут отображать границы изменения того или иного процесса². В нашем

случае при составлении периодизации мы руководствовались двумя типами критериев – основным выступают приоритеты распределения информации в четвертой главе *Ханьшу*, выявленные в результате текстологического исследования. Составление периодизации на основе этих приоритетов позволяет увидеть, какие этапы правления были наиболее приоритетными для историографа. Выявленные приоритеты приведены нами в таблице 1.

Вторым типом критериев является собственно динамика изменения различных процессов на протяжении правления. Эта динамика становится ясной на этапе исследования приоритетных групп базовых элементов исторической информации, выделенных из хроникальных сообщений источника и названных нами «условными действиями». Содержание этих приоритетных групп отображает основное содержание правления, их подробное описание и анализ являются темой для отдельной публикации, поэтому здесь мы будем использовать данные их анализа для краткой характеристики выделенных периодов.

На текстологическом этапе исследования разделение текста четвертой главы *Ханьшу* на три типа информации – «хроника», «повествование»³ и «идеи» – дало следующие результаты: всего было выделено 360 элементов информации, из них 220 элементов «хроникального» типа (61,1% от общего количества), 42 «повествования» (11,66%), 98 идей (27,22%).

Таблица 1

Анализ общей структуры текста четвертой главы *Ханьшу*

Год	Всего элементов	Хроника	Повествование	Идеи
180	63 (17,5%)	38 (17,27%)	4 (9,52%)	21 (21,42%)
179	62 (17,22%)	31 (14,09%)	7 (16,6%)	24 (24,48%)
178	30 (8,33%)	16 (7,27%)	3 (7,14%)	11 (11,22%)
177	23 (6,38%)	22 (10%)	1 (2,38%)	0
176	6 (1,66%)	6 (2,72%)	0	0
175	5 (1,38%)	5 (2,27%)	0	0
174	1 (0,27%)	1 (0,45%)	0	0
173	2 (0,55%)	2 (0,9%)	0	0
172	2 (0,55%)	2 (0,9%)	0	0
171	1 (0,27%)	1 (0,45%)	0	0
170	3 (0,83%)	3 (1,36%)	0	0
169	4 (1,11%)	4 (1,81%)	0	0
168	19 (5,27%)	6 (2,72%)	3 (7,14%)	10 (10,2%)

167	24 (6,38%)	14 (6,36%)	8 (19,04%)	2 (2,04%)
166	11 (3,05%)	2 (0,9%)	6 (14,28%)	3 (3,06%)
165	13 (3,61%)	11 (5,0%)	2 (4,76%)	0
164	7 (1,94%)	7 (3,18%)	0	0
163	16 (4,44%)	4 (1,81%)	1 (2,38%)	11 (11,22%)
162	16 (4,44%)	5 (2,27%)	4 (9,52%)	7 (7,14%)
161	5 (1,38%)	5(2,27%)	0	0
160	0 (0)	0	0	0
159	10 (2,77%)	10 (4,54%)	0	0
158	5 (1,38%)	5(2,27%)	0	0
157	32 (8,88%)	20 (9,09%)	3 (7,14%)	9 (9,18%)
итого	360 (100%)	220 (100%)	42 (100%)	98 (100%)
От обще-го	100,00%	61,10%	11,66%	27,22%

В результате анализа общей структуры главы выявлены следующие закономерности распределения информации: наблюдается два пика и два падения⁴. На основании приоритетов распределения информации в главе *Вэнь-ди цзи* нами составлена следующая периодизация правления:

Период 1. 180-177 гг. до н.э. Четыре года.

Первый пик. 49,4% всех элементов информации в главе.

Первые четыре года правления были наиболее приоритетными для историографа. Это не случайно, т.к. именно в эти годы определялось, кто именно из рода Лю возьмет власть в свои руки, а в дальнейшем решалось, как власть императора Вэнь-ди будет закрепляться. Повышенное внимание к этому периоду, а в особенности к тому, как подробно в источнике описан церемониал переезда Дай-вана Лю Хэна из своего владения в столицу Чанъань и восшествия его на престол⁵, указывает на то, что уже в момент написания *Хань шу* Вэнь-ди осознавался как важнейшая фигура, от которой напрямую зависела дальнейшая судьба правящей династии.

Период 180-177 гг. до н.э. – установочный для всего правления. В это время император решает три жизненно важные на начальном этапе нахождения у власти задачи:

1. Создает социальную опору в среде чиновничьей элиты, вознаграждая тех, кто способствовал его приходу к власти.

2. Назначает наследника и императрицу, в первые же годы правления решив острейший для любого правителя вопрос о престолонаследии и борьбе представителей различных женских родов за продвижение «своего» наследника.

3. Наделяет представителей рода Лю титулами ванов и тем самым укрепляет позиции правящего рода, пошатнувшиеся в предшествующий период борьбы за жизнь между родами Лю и Люй.

Период 2. 176-169 гг. до н.э. Восемь лет.

Первое падение. 6,6% всех элементов информации в главе.

Средний процент на год периода составляет 0,83. Исходя из значительного падения объемов информации можно сделать вывод об эффективности мер, предпринятых Вэнь-ди в предшествующей период, т.к. они привели к стабильности, что проявилось в источнике в виде отсутствия событий, которые бы привлекли значительное внимание историографа. Основными процессами, отраженными в приоритетных группах базовых элементов исторической информации, являются материальные вознаграждения различных групп населения и наделение титулами представителей рода Лю – Вэнь-ди продолжает поддерживать благоприятный социальный климат и укреплять позиции правящего рода.

Период 3. 168-162 гг. до н.э. Семь лет.

Второй пик. 29,4% всех элементов информации в главе.

Средний процент на год составляет 5,19. Повышение объемов информации в этот период связано в основном с двумя процессами – масштабной кампанией по регулировке сакральной сферы и внешнеполитическим противодействием сюнну. Первый процесс – важнейший, т.к. Вэнь-ди, возобновив в 165 г. до н.э. прерванные после падения Цинь жертвоприношения Юн (雍)⁶, фактически явился первым ханьским но-

сителем высшей власти, полноценно реализовавшим как реальный, так и сакральный ее аспекты.

Что же касается противостояния с сюнну, то оно включало в себя как военный, так и дипломатический аспекты и завершилось успешно для государства Западная Хань, что свидетельствует о значительных материальных ресурсах, накопленных в предшествующий период стабильности, и способности императора эффективно координировать реакцию на нападения.

Период 4. 161-157 гг. до н.э. Пять лет.

Второе падение. 14,8% всех элементов информации в главе.

Средний процент на год составляет 2,8, причем сообщения за 160 г. в источнике отсутствуют, в 161 г. и в 158 г. содержится по 1,38% информации, а в 159 г. – 2,77% (10 элементов).

Завершающий год правления Вэнь-ди содержит 8,88% общего объема информации, и вся она относится к посмертному указу императора Вэнь-ди. Помимо собственно посмертного указа, уникального своим объемом и идеологическим наполнением, основным содержанием заключительного периода являются участвовавшие перемещения носителя высшей власти из столицы к месту жертвоприношений в Юн и к месту своего владения в Дай, где он ранее был ваном. Это позволяет предположить, что в последние годы политическая борьба в столице обострилась и давление на императора усилилось, что в целом является вполне естественным для конца любого правления. Содержание посмертного указа, в котором Вэнь-ди предстает философом, спокойно воспринимающим неизбежность ухода из жизни и заботящимся о судьбе государства, позволяет предположить, что император вынес это давление и смог избежать насильственной смерти.

Результаты выделения и краткой характеристики периодов двадцатичетырехлетнего правления третьего императора государства Западная Хань Вэнь-ди (180-157 гг. до н.э.) позволили определить исключительную важность его фигуры для всей ханьской истории. Приняв государство в ситуации восстановления после тяжелой междинастической борьбы, он сумел, выступив гарантом сохранения жизни правящей династии, обеспечить стабильность как во внутриполитической (быстрое решение вопроса престолонаследия, укрепление позиций правящего рода, обеспечение социального спокойствия), так и во внешнеполитической (успешное противостояние сюнну) сферах. Что не менее важно, он заложил основы для развития во множестве

различных сфер, среди которых не только сакральная, но и другие, не менее важные. Это и сфера взаимодействия с высшим чиновничеством, и экономическая жизнь государства⁷. Масштаб фигуры Вэнь-ди, выявленный в результате проведенных исследований, безусловно, ставит перед нами задачу дальнейшего подробного изучения и освещения его правления как одного из важнейших в истории государства Западная Хань.

Примечания:

1. Подробнее о том, с чем связана необходимость выделения жанровых групп, см.: [4], [14], [16].

2. Подробнее о методах и критериях выделения периодов см.: [3] [8] [15]

3. Ранее данная группа называлась нами «Описание», в настоящее время терминология уточнена и название изменено на «Повеествование»

4. В случае если средний процент на год был ниже 4,16% (Средний процент на год в целом за период), регистрируется падение, если выше — регистрируется пик. Подробнее см. Таблицу 1 «Анализ общей структуры текста четвертой главы Ханьшу».

5. Здесь и далее — вся фактологическая информация взята из [1], с. 105-136

6. Одна из бывших столиц царства Цинь, место регулярных жертвоприношений в доханьский период.

7. Подробнее об экономической и политической сферах см.: [2] [5]

Литература

1. Бань Гу. Хань шу (История Хань). – Пекин, 1962.

2. Башкеев В.В. Изменения денежной системы в государстве Западная Хань (206 г. до н.э. - 8 г. н.э.) по материалам главы 24 Ханьшу («Истории [государства Западная] Хань») // Ломоносов-2007: материалы докл. XIV междунар. конф. студентов, аспирантов и молодых ученых (7-11 апреля 2007 г.). Сер. Востоковедение и африканистика. – М.: Гуманитарий, 2007.

3. Башкеев В.В. Выделение макропериодов в истории государства Западная Хань: 206 г. до н.э. – 8 г. н.э. (важные процессы политической истории) // Ломоносов-2008: материалы докл. XV междунар. конф. студентов, аспирантов и молодых ученых (7-11 апреля 2008 г.). Сер. Востоковедение и африканистика. – М.: Гуманитарий, 2008. – С. 19-22.

4. Башкеев В.В. Жанровая атрибуция текстов второй части первой главы Ханьшу («История Хань»): анализ структуры главы // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Востоковедение. – Улан-Удэ, 2011. – Вып. 8. – С. 39-44.

5. Башкеев В.В. Взаимодействие первого министра (чэнсяна) и главного цензора (юйшидафу) в Западной Хань с 202 по 87 г. до н.э. // Общество и государство в Китае: материалы 41 науч. конф. – М., 2011. – Вып. 3. – С. 81-93.
6. Деопик Д.В. Опыт количественного анализа древней восточной летописи «Чуньцю» // Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. – М., 1977. – С.144-190.
7. Деопик Д.В. Организация управления на окраинах китайской империи на примере вьетских земель крайнего юга // Общество и государство в Китае: материалы I науч. конф. – М., 1970. – Вып. 1.
8. Деопик Д.В., Таркина А.И., Ульянов М.Ю. Метод выделения и краткой характеристики периодов в истории одного государственного образования Восточной Азии: на примере Цзинь (период Восточное Чжоу, VIII – III вв. до н.э.) // Ломоносовские чтения: материалы науч. конф. (апрель 2004 г.). Сер. Востоковедение. Кн. 1. – М., 2004. – С. 37–43.
9. Деопик Д.В., Ульянов М.Ю. Кризис 1127 г. и проблема перехода власти в средневековом Вьетнаме (Дайвьете) от первых ко вторым поздним Ли // Традиционный Вьетнам. – М., 2008. – Вып. 3. – С. 66–104.
10. История Китая. – М., 2002.
11. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. – М., 1987.
12. Кроль Ю.Л. Разделял ли Бань Гу представление Сыма Цяня о том, что ханьский Вэнь-ди получил «мандат неба» («тянь мин»)? // Общество и государство в Китае: материалы 41 науч. конф. – М., 2011. – Вып. 3.
13. Ульянов М.Ю. История Древнего Китая. Программа курса «История Китая» (разделы по истории Китая в период древности и Средние века). – М., 2005.
14. Ульянов М.Ю. К вопросу о первых упоминаниях стран Юго-Восточной Азии в китайских источниках: сведения о «стране Хуанчжи» в контексте политической и идеологической борьбы начала I в. н.э. // Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. – М., 2009.
15. Ульянов М. Ю. О выделении периодов при описании исторического процесса на примере периодизации Чуньцю (771-453 до н.э.) и Чжаньго (453-221 до н.э.) в истории Древнего Китая // Ломоносовские чтения: материалы науч. конф. (апрель 2008 г.). Сер. Востоковедение. – М., 2008.
16. Чуньцю цзочжуань. Комментарий Цзо к «Чунь цю» / исследование, пер. с кит. гл. 1-5, коммент. и указатели М.Ю. Ульянова. – М., 2011.
17. Cambridge History of China, Vol. 1 – Cambridge, 1986.

Башкеев Виктор Викторович, аспирант, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН. 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12, email: martartofaw@gmail.com

Bashkeev Victor Victorovich, postgraduate, research officer at Department of China in the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. 107031, Moscow, Rozhdestvenka St, 12, e-mail: martartofaw@gmail.com

УДК 930 (517.3)

© Н.М. Гудеева

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ТРУДЫ ИНОСТРАННЫХ УЧЕНЫХ В РАЗВИТИИ ЭТНОГРАФИИ МОНГОЛИИ XVIII-XIX вв. В СОВРЕМЕННОЙ ОРИЕНТАЛИСТИКЕ РОССИИ

Статья посвящена проблемам развития монголоведения в научных трудах приглашенных в Россию иностранных ученых. Определяются основные работы Д.Г. Мессеримидта, Г.Ф. Миллера, П.С. Палласа, И.Я. Шмидта о монгольском мире. Автор выделяет новые аспекты монголоведных научных трудов ученых иностранного происхождения. Показано значение трудов немецких ученых в развитии монголоведения.

Ключевые слова: монголоведение, Сибирь, монголы, востоковедение, China.

N.M. Gudeeva

A NEW LOOK AT THE WORKS OF FOREIGN SCIENTISTS IN THE DEVELOPMENT OF ETHNOGRAPHY MONGOLIA XVIII-XIX CENTURIES IN MODERN ORIENTAL RUSSIA

The article is devoted to problems of development in the scientific works of Mongolian invited to Russia of foreign scientists. Defines the basic operation, D.G. Messerschmidt, G.F. Miller, P.S. Pallas, I.J. Schmidt of the Mongolian world. The author identifies new aspects of scientific papers of Mongolian studies foreign-born scientists. Shown the relevance of the works of German scientists in the development of Mongolian studies.

Keywords: Mongolian studies, Siberia, mongols, oriental studies, China.

Проблемы кочевниковедения, как отдельной науки ориенталистики, составной частью входят во все исследования иностранных ученых досоветского и советского периода истории. Эти проблемы затрагивают важнейшие аспекты, связанные с этнографией монгольского народа. В ходе научного исследования сделана попытка пересмотра взглядов советских ученых с позиции современных принципов объективности и историзма.

В отечественной историографии изучения истории Монголии необходимо выделить значительный вклад приглашенных в Россию иностранных ученых. Начало процесса складывания первых данных о монгольском мире необходимо связать с командированием в Сибирь (как в приграничную территорию с Монголией) иностранных ученых самим Петром I. Семь лет длилась (1720-1727) первая поездка по Сибирскому краю до Забайкалья немца по рождению Даниила Готлиба Мессершмидта.

Это была одна из первых научных экспедиций по изучению огромного и в целом неведомого края. В ходе поездки Д.Г. Мессершмидтом были даны первые научные записи диалектной речи аборигенов, зафиксированной от качугских бурят-эхиритов, всего 195 слов [8, с. 19]. За это время исследователь собрал большое количество естественно-исторических, этнографических, картографических материалов. К сожалению, часть собранного материала исчезла при пожаре в Академии наук в 1874 г. В свою очередь большая часть материала «Обозрение Сибири, или Три таблицы простых царств природы» в 10 томах осталась неопубликованной.

В оценке научных, политических воззрений Д.Г. Мессершмидта среди российских исследователей не было единства. Так, по характеристике В.Г. Мирзоева в «Историографии Сибири» он выступает как воинствующий шовинист, презирающий русский народ, как жестокий крепостник и, наконец, мистик». Такую оценку оспаривает Э.П. Зиннер, считая ее односторонней и неправильной. Возможно, Мирзоев учел эту критику, пишет исследователь Т.Б. Батуева. Во всяком случае в новом издании названного труда, вышедшего после книги Зиннера в 1970 г., приведенная ранее оценка Мессершмидта отсутствует [2, с. 4].

Нельзя не упомянуть в нашем исследовании Иоганна Георга Гмелина, который не имел непосредственных контактов с монголами. Но в своих экспедициях посетил районы Западной и Восточной Сибири, граничащие с монголь-

скими княжествами, и описал на немецком языке быт и историю бурят, сходные к тому времени с монгольской. В историографическом плане при оценке трудов этого исследователя следует учитывать тот факт, что из-за резких выпадов автора против населения России Академия наук отказалась перевести ее на русский язык и тем более опубликовать его труд «Путешествие по Сибири с 1733 по 1743 г.». Но в естественно-историческом плане, несомненно, заслуживает внимания труд И.Г. Гмелина о природно-климатических особенностях Сибири «Флора Сибири» в четырех томах.

Последующие годы в научном освоении монгольского мира характеризуются 33-тысячеверстной десятилетней Экспедицией (1733-1743) и опубликованными работами академика Герарда Фридриха Миллера (1705-1783). Собранные коллекции копий документов по русской, монгольской, тангутской и др. истории составили т.н. портфели Миллера, которые с того времени постоянно изучаются исследователями различных специальностей и не изучены до конца и в наше время. «История Сибири» в двух томах до сих пор является «выдающимся событием в русской и мировой исторической науке того времени» [7, с. 5].

В рассматриваемой нами исторической тематике привлекают внимание впервые опубликованные сведения о сношениях русских с западными монголами, в частности с Алтанханами, джунгарскими ханствами. Г.Ф. Миллер собрал значительный материал по этнографии и языкам сибирских народов, в том числе и бурят. В «латинско-татарско-аринско-котско-камасинско-бурятский словарь» Г.Ф. Миллера включено около 300 бурятских слов, зафиксированных им в 1735 г. [8, с. 20].

Историограф В.Г. Мирзоев, к мнению которого присоединяется Т.Б. Батуева, считает: «Подняв колоссальный материал, Миллер лишь восстановил исторические события, но не сумел обобщить и привести их в стройную систему. Философия истории оказалась чуждой Миллеру. В историографии Миллер представляет собой классическую фигуру историка-собиравателя фактов: в нем в наиболее законченной форме нашел свое выражение XVIII век сибирской и монгольской историографии – период накопления источников» [10, с. 11].

В трудах этих ученых изложена история завоевания монголов и их связи с русскими. Они написаны под великодержавным углом зрения, в них выдвигался тезис о сопротивлении «диких

сибирских племен» культурной миссии колонизаторов, которые якобы пытались приобщить их к благам цивилизации. Несмотря на подобного рода «цивилизаторские» размышления, в работах того же Миллера достаточно много сведений о деяниях русских атаманов в приграничной с Россией Северо-Западной Монголии [15, с. 4].

Политические и экономические интересы Российского государства в период преобразований Петра I и его активной внешней политики потребовали еще более обширных и точных сведений о Монголии и Китае. Эту задачу выполняли посольства и торговые караваны, ходившие в Китай в конце XVII – первой половине XVIII в. Первым посольством, направленным Петром I в Китай в 1692 г., было посольство, во главе которого находился Избрант Идес. Все путешествие заняло три года, результатом которого явился отчет, где кроме описания Китая содержались также некоторые сведения о Монголии.

В 1768-1774 гг. в Сибирь совершает свое путешествие знаменитый естествоиспытатель академик Петр Симон Паллас (1741-1811). Результатом его поездок были опубликованные труды по зоологии, палеонтологии, ботанике, этнографии и др. В своих экспедициях П.С. Паллас добирался до монгольской границы в Кяхте. Двухтомное сочинение П.С. Палласа «Собрание исторических сведений о монгольских народностях», изданное на немецком языке, явилось одним из первых специальных исследований, которое было посвящено истории и этнографии калмыков на Волге и монголов, преимущественно их западной ветви – ойратов. П.С. Палласа интересовал и бурятский язык. В его монографии «Сравнительные словари всех языков и наречий» (1787) содержится около 200 бурятских слов. Были собраны также ценные рукописные материалы других собирателей монгольских языков [8, с. 20].

Труды академиков Г.Ф. Миллера и П.С. Палласа положили начало научному изучению Монголии, хотя они не знали монгольского языка и находились в полной зависимости от своих переводчиков, знания которых не всегда были на высоте [14, с. 8].

Основы научного монголоведения, понимаемые нами в ее европейской транскрипции, связаны с представителем немецкой, а затем и российской академической науки Исааком Якобом Шмидтом (1779-1847). И.Я. Шмидт, немец по происхождению, приехал в Россию из Голландии в 19-летнем возрасте по делам торговой конторы. Он пробыл три года среди калмыков, изучил их язык и быт, а в дальнейшем посвятил себя изучению Монголии. В 1812 году он воз-

вращается в Петербург и для Библейского общества переводит на монгольский язык Новый Завет. Затем полностью переключается на переводческую и научную деятельность в области монголоведения и тибетологии. В 1829 г. он перевел с помощью бурят Номтуи Утаева и Бадмы Моршунова приобретенную между 1795 г. и 1807 г. в Пекине сибирским переводчиком Василием Новоселовым рукописную летопись в четырех тетрадах. Речь шла об историческом монгольском сочинении XVII в. «Эрдэнийн Тобчи» (Драгоценное сказание Саган-Сэцэна). Затем подготовил и опубликовал «Монгольскую грамматику» (1831) на немецком и русском языках. Несомненно, важным событием в истории монголоведения стали публикации первой в России грамматики монгольского языка (в 1831 г. – на немецком, а в 1832 г. – на русском) и краткого «Монголо-немецко-русского словаря или лексикона» в 1835 г. Занимаясь изучением монгольской литературы, Шмидт издал в 1839 году перевод пекинской версии монгольского эпоса «Гэсэр». Оценивая вклад Шмидта в изучение монгольского языка и литературы, профессор Г.Д. Санжеев писал: «Шмидт своими изданиями текстов монгольского эпоса *Гэсэриада* и исторического сочинения Саган-Сэцэна дал начало тем монументальным исследованиям монгольской филологии, которые справедливо являются гордостью нашего монголоведения [12, с. 297]. В 1831 г. И.Я. Шмидт был избран академиком Российской академии наук [13, с. 1525].

Он занимался составлением каталогов на монгольском и тибетском языках почти одновременно с О.М. Ковалевским. К сожалению, для науки утрачена коллекция Шмидта на монгольском, ойратском и калмыцком языках, по видимому, навсегда. Добытая им с большим трудом в калмыцких степях, она погибла во время пожара в Москве в 1812 г. [11, с. 68]. Касаясь громкой славы акад. И.Я. Шмидта и своих университетских профессоров, В.П. Васильев писал о них в ехидной форме: «Вся слава акад. Шмидта, кроме его труда по истории Саган-Сэцэна, основана на знании этой религии. Честь эту удержали за собой в нашем отечестве и г. Ковалевский и Попов, руководившие только монгольскими источниками» [3, с. 69].

При оценке вклада И.Я. Шмидта в российское монголоведение необходимо учитывать и точку зрения исследователей, высказанную источниковедом Н.П. Шастиной, что качество переводов восточных источников было невысоким. Оценивая научный вклад И.Я. Шмидта в монголоведение, необходимо, прежде всего, учесть и поддержать мнение проф. Д.Б. Улымжиева: «Он

был первым, кто ввел изучение монгольской истории и филологии в число научных академических дисциплин» [14, с. 9].

Г.Ф. Миллер, П.С. Паллас, а также первый академик по монгольским языкам И.Я. Шмидт были учеными иностранного происхождения (в основном из Германии), но жившими и работавшими в России постоянно. Хотя свои труды они публиковали чаще на немецком, а не русском, языке, считаем должным присоединиться к мнению иркутского историографа Ю.В. Кузьмина и известного этнографа С.А. Токарева: «Их труды необходимо включать в историю русской науки: они были приглашены на службу русским правительством, Петербургской АН, работали в тесном контакте с другими русскими учеными, проводили исследования на русские средства, обычно по русским программам, и эти исследования обогащали русскую науку и становились органичной ее частью» [8, с. 19].

Историографическая часть вопроса, в оценке значения и вклада зарубежных ученых и путешественников, исследовавших историю Сибири и прилегающих к ней зарубежных территорий и стран, занимает обширное место в советской и российской исторической литературе. Эту проблему нельзя обойти вниманием, ведь значение и роль иностранцев, проезжавших через Сибирь в Монголию и Китай в XVIII-XIX вв., были так или иначе связаны с процессом складывания классического востоковедения и монголоведения. Поэтому в рассматриваемый нами период отмечаем, что предпринимаются первые попытки классификации письменных источников, составленных европейскими исследователями истории Сибири и далее Монголии. Особенно важны в современном источниковедении и историографии данной проблемы достаточно подробно изученные работы, относящиеся к истории государства Чингисхана.

Хронологически мы можем отнести начальную точку отсчета известных письменных источников европейских авторов по проблеме Русь – Сибирь – Монголия к концу XIII – нач. XIV в., периоду, когда народы Евразии входили так или иначе в орбиту Монгольского государства чингизидов. Но конкретно проблемы территориального роста, политического могущества государства чингизидов, как и теорию и практику современного кочевниковедения, мы не можем не выделить в отдельную проблему, требующую специального исследования.

Исходя из того, что иностранные ученые и путешественники посещали Сибирский регион в различные времена и при этом решали разно-

плановые цели и задачи, соответственной должна быть наша оценка их роли в освещении истории края. Нельзя не отметить в этих источниках элементы фольклорно-этнографических, исторических и других научных знаний, данных с позиций объективизма. Но еще раз нельзя не отметить и шовинистический взгляд, и самодержавное отношение отдельных представителей этого отряда ученых к истории коренных народов Сибири, населению прилегающих к ним азиатских государств.

С образованием в системе «государевой» власти архивной службы начинается первая систематизация поступающих в эти приказы материалов: отчетов, донесений, записок и других документов. К этим документам в полной мере можно отнести и отчеты европейских исследователей.

С процессом складывания классического востоковедения к концу XIX в. предпринимаются и первые попытки составления общих сводов западноевропейской литературы о Сибири и граничащих с ней государствах. Активизация политики царского правительства на Дальнем Востоке – с середины 90-х гг. XIX в. и до русско-японской (1904-1905 гг.) войны – заметно сказалась на издании книг, брошюр и газетных статей о странах этого региона. В русле этой проблемы была впервые составлена наиболее полная для того времени библиография с указанием книжных публикаций на иностранных языках: «Сибирская библиография» и «Библиография Азии», в которых давался именной указатель работ под редакцией В.И. Межова [9, с. 109].

Повышенный интерес правительственных кругов России и ее общественности к русско-английскому соперничеству в Центральной Азии и на Дальнем Востоке не мог не отразиться на развитии востоковедения и монголоведения, особенно практического. В 1899 г. создан Восточный институт во Владивостоке [6, с. 227]. Помимо отдельных историографических работ, вышедших в конце XIX в., вплоть до 30-х гг. XX в. в историографической науке по этой проблематике работ не печаталось [2, с. 27].

Наиболее значимым трудом, посвященным сибирской тематике, роли востоковедения (китаеведения и монголоведения), а также вкладу иностранных исследователей в эту проблему, в первой половине XX в. была общепризнанная советскими и в наши дни российскими учеными работа академика Михаила Павловича Алексева «Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Введение, тексты и комментарии. XIII-XVII вв.» [1].

С позиции марксистской исторической науки в советской историографии в первой половине XX в. написана первая и единственная в бурятской исторической науке работа В.П. Гирченко «Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX вв. о бурят-монголах» [4]. Здесь в соответствии с существующей тогда в общественной науке точкой зрения о колонизаторской роли царизма в угнетении «инородцев» трактуется и научная деятельность иностранных ученых. Хотя по своему богатому научному аппарату и приведенному фактическому материалу об истории бурят-монголов, которые в тот период рассматриваются как единое целое, эта работа не утратила своей актуальности и по сей день. В то же время при оценке этой работы Т.Б. Батуева отмечает: «В отличие от работы М.П. Алексеева в книге по существу отсутствует сколько-нибудь подробное описание библиографии, нет даже упоминания о работе Алексеева, изданной впервые незадолго до этого» [2, с. 26].

Во второй половине XX в. для исторической науки по этой проблематике характерна более взвешенная и квалифицированная трактовка исторических событий того времени, роли и значения научных трудов зарубежных исследователей. В историографии этой проблемы выделяется работа Эрвина Петровича Зиннера «Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в.», изданная в 1968 г. в Иркутске [5]. Трактовка событий принимает в этой работе более историографический характер, хотя по сравнению с предыдущими работами хронологические рамки исследования ограничены одним столетием. Приводятся известные высказывания зарубежных ученых о бурятах и монголах, об их предыстории до XVIII в. Автор издает неопубликованную рукопись доклада М.П. Алексеева, прочитанную им 14 марта 1931 г. в Иркутске.

В ряду рассматриваемых работ исследование Т.Б. Батуевой [2, с. 26], несомненно, обогатило востоковедную историографическую литературу конца XX в. Интересным для понимания проблемы является подробный именной указатель с библиографическими данными европейских ученых, часть из которых ранее была не известна широкому кругу исследователей. В монографии впервые приводится переведенный автором исторический материал, особенно французские источники. Но в структурно-хронологическом плане удивляет разбросанность ценного исторического материала по разным векам, нарушается в определенной степени хронологический принцип исторической науки.

В заключение отметим, что вклад иностранных ученых был, безусловно, весомым в развитии монголоведения и этнографии. Материалы, собранные приглашенными научными деятелями, положили начало формированию монголоведения как отдельной научной дисциплины и фактически имеют практическую ценность до сих пор.

Литература

1. Алексеев М.П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Введение, тексты и комментарии. XIII-XVII вв. – 2-е изд. – Иркутск, 1932.
2. Батуева Т.Б. Народы Сибири в трудах западноевропейских исследователей XVII-XIX вв. – Улан-Удэ, 1995.
3. Васильев В.П. Записки о восточных книгах в Санкт-Петербургском университете // Русский вестник. Кн. 1-2. – М., 1857. Т. 11. Вып. 9. Цит. по: Раднаев В.Э. Профессор О.М. Ковалевский // Доклады и сообщения международной научной конференции. Казань, 2002.
4. Гирченко В.П. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX в. о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939.
5. Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. – Иркутск, 1968.
6. История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. – М., 1997.
7. История Сибири с древнейших времен до наших дней: в 5 т. – Л., 1958. – Т. 1.
8. Кузьмин Ю.В. Монголия и «монгольский вопрос». – Иркутск, 1997.
9. Межов В.И. Сибирская библиография: в 3 т. – СПб., 1891-1892; Его же. Библиография Азии. – Т. 3. – СПб., 1894. Цит. по: Дугаров В.Д. Взаимоотношения России и Монголии в XVII-XIX вв. – Улан-Удэ, 2004.
10. Мирзоев В.Г. Историография Сибири (Домарксистский период). – М., 1970. – 78 с. Цит. по: Батуева Т.Б. Народы Сибири в трудах западноевропейских исследователей XVII-XIX вв. – Улан-Удэ, 1995.
11. Раднаев В.Э. Профессор Ковалевский как источниковед. Судьба домашней библиотеки и личного архива // Наследие монголоведа О.М. Ковалевского: докл. и сообщ. междунар. науч. конф. – Казань, 2002.
12. Санжеев Г.Д. Изучение монгольского языка и литературы // Труды Московского института востоковедения. – 1947. – № 5.
13. Советский энциклопедический словарь. – М., 1987.
14. Улымжиев Д.Б. Монголоведение в России во второй половине XIX – начале XX в. Петербургская школа монголоведов. – Улан-Удэ, 1996.
15. Чимитдоржиева Л.Ш. Русские посольства к монгольским Алтан-ханам (1608-1681). – Улан-Удэ, 2003.

Гудеева Наталья Михайловна, аспирант кафедры всеобщей истории Бурятского государственного университета. 670000, г. Улан-Удэ, e-mail: nata2sha5@mail.ru

Gudeeva Natalia Mihailovna, post-graduate student of department of general history of Buryat State University, 670000, Ulan-Ude, e-mail: nata2sha5@mail.ru

УДК 572.9 (519)

© Э.Б. Дашибалов

К ПРОБЛЕМЕ РАСОГЕНЕЗА И ЭТНОГЕНЕЗА ДРЕВНИХ КОРЕЙЦЕВ

В статье рассматриваются ранние этапы формирования корейского народа на основе антропологических и археологических данных.

Ключевые слова: этногенез, расогенез, древние корейцы, Корейский полуостров.

E.B. Dashibalov

ON PROBLEM OF RACE GENESIS AND ETHNO GENESIS OF ANCIENT KOREANS

The article analyzes the early stages of race genesis and ethno genesis of ancient Koreans on the basis of anthropological and archaeological data.

Keywords: ethno genesis, race genesis, ancient Koreans, Korean peninsula.

Первоначально следует определиться с антропологической характеристикой корейцев. Обзор исследований корейских ученых по антропологии корейцев в связи с их этногенезом приведен в совместной статье Пан Мин Кю и В.Ю. Бахолдиной (2008).

Ученые КНДР в основном придерживаются положения автохтонности происхождения корейцев и считают, что современное население Кореи имеет очень глубокую древность, уходящую вплоть до эпохи палеолита. По мнению Век Ги Ха и Чжан У Чжин, можно проследить преемственность культуры и традиций корейцев от древности до современности. Южнокорейские исследователи представляют разные направления научных исследований – миграционистское и метисационное.

Костные останки ископаемых гоминид Кореи связывают со следующими этапами становления человека и его культуры: человек из Сокчанни 1 – «прямоходящий», неандерталовидного облика, возможно, относится к раннему палеолиту; останки человека из Токчхона и Йокпхо — «разумного», кроманьонского типа, принадлежат среднему палеолиту; кости из Кульпхо II – поздний палеолит.

Отмечаются следующие расовые соответствия. Северные китайцы относятся к восточным монголоидам, но это лишь самая общая характеристика. По геологическим и палеофаунистическим данным, возраст Сокчанни 1 – 500 тыс. лет, носители этой культуры принадлежали к древнейшим людям (архантропам). Индустрия

чопперовидного характера присуща как этому памятнику, так и Чжоукоудянь 1, 13 в Китае.

Однако связь синантропа и носителей культуры Сокчанни 1 в Корею с монголоидами не считается несомненной. Горизонты Сокчанни 2, 3, 4 сопоставляются с местонахождением Чжоукоудянь 15. Кроме типичных ручных рубил миндалевидной формы на этой стадии появляются остроконечники с мелкой ретушью. Носители этих культур, видимо, являлись предками тихоокеанских монголоидов. Средний палеолит в Корею предположительно представлен слоями Сокчанни 5, 6 и Кульпхо 1. Носителей этих культур обычно относят к сводной расе тихоокеанских монголоидов.

Поздний палеолит на Дальнем Востоке был временем наиболее интенсивных переселений, в ходе которых и сложились монголоидные расы. Позднепалеолитические памятники Кореи относятся на четвертый ледниковый период, на поздний плейстоцен и время обитания *homo sapiens*. Памятники эти по инвентарю сопоставляются с некоторыми северокитайскими, в частности, с Шаньдиндуном в Чжоукоудяне. Но именно человек из Шаньдиндуна, принадлежа в целом к восточным монголоидам, сохранял еще признаки южных монголоидов, уцелевшие и в современном антропологическом типе корейцев. Не исключено, что обитатели районов к северу от Шаньдиндуна — Внутренней Монголии и Маньчжурии – уже в это время принадлежали к континентальным монголоидам. В таком случае это обстоятельство не могло не оказать влияния

на расовый облик населения Корейского полуострова в позднем палеолите [11, с. 43-47].

Находки из верхнего слоя Сокчанни, предположительно мезолитического возраста, по своему микролитическому характеру в наибольшей степени сопоставимы с материалом из Внутренней Монголии и Маньчжурии. Небогатые антропологические находки из этого последнего региона («Чжалайнорский человек») относятся к континентальным монголоидам, а эти последние складывались под воздействием северной ветви монголоидов – «арктической».

Как уже указывалось, современный антропологический тип корейцев содержит элементы, присущие северным монголоидам. Очевидно, эти элементы могут быть связаны уже с неолитическим населением Кореи.

Вступление Кореи в эпоху металла сопровождалось заметными изменениями в этническом составе. В отличие от предшествующих эпох появились общие и частные этнические образования и наименования. Хотя чисто антропологический материал по-прежнему скуден и не разработан, довольно определенно можно говорить о принадлежности населения региона в целом к тунгусам (или пратунгусам) в рамках все той же северомонгольской расы. Эти тунгусы, двигаясь из Сибири через Монголию, постепенно оттесняли палеоазиатов к югу Корейского полуострова, частично ассимилируя их.

На одной параллели с Унги в Ситуаньшане в провинции Гирич, КНР, обнаружены скелеты монголоидного облика, по расовому типу тунгусские. Их обладатели, несомненно, близки к континентальным монголоидам — древним палеоазиатам. Находки датируются первой половиной II тыс. до н.э. К середине I тыс. до н.э. относятся черепа из Чжэнцзяванцзы (провинция Ляонин, КНР). По большим размерам мозговой коробки и уплощенности лица люди из Чжэнцзяванцзы обнаруживают сходство с современными монголами, но абсолютная и относительная высокоголовость сближает их с северными китайцами. Впрочем, высотно-продольный индекс черепов более высок, чем у современных тунгусов. По-видимому, в Маньчжурии в I тыс. до н.э. происходило взаимодействие двух монголоидных популяций – тихоокеанской («протокитайцев») и континентальной (предков палеоазиатов) [9].

Большинство исследователей склоняются к тому, что нет прямой археологической преемственности между эпохами палеолита и неолита. Отчасти это связано с тем, что слабо исследована переходная эпоха от палеолита к неолиту. Не выделены хорошо мезолитические памятники.

Это связано с тем, что в позднем палеолите произошло изменение климата и население вынуждено было покинуть насиженные места и перекочевать на новые земли. Поэтому нет находок этой переходной эпохи. Другие исследователи считают, что хронологическая лакуна между палеолитом и неолитом на Корейском полуострове не была так велика, чтобы говорить о «культурном вакууме» в это время.

По мнению южнокорейского ученого Пак Сон Чжоу, палеолитические насельники Кореи развивались изолированно и лишь в эпоху неолита из Восточной Сибири пришли новые насельники. Новое население образовалось из смешения метисного и пришлого населения. Антропологом И Кен Су было проведено изучение краниологического материала от разных хронологических периодов. По этим обмерам верхнепалеолитические люди значительно отличаются от населения более позднего времени. Основные отличия наблюдаются в размерах черепных указателей – поздние черепа имеют существенно высокий черепной указатель.

Одонтологические исследования также показывают высокую степень различий современного и древнего населения, что отчасти подтверждает гипотезы миграционного происхождения корейцев [5].

Южнокорейские ученые, в частности Сон Боги, Ким Чжон Бэ, указывают на значительную роль тунгусов в происхождении корейцев. Пан Мин Кю и В.Ю. Бахолдина отмечают, что сравнивать современных корейцев и тунгусов очень сложно. Тунгусские народы – а их не так мало в антропологическом отношении – достаточно гетерогенны.

Байкальский антропологический тип, выделяемый среди тунгусов Сибири, представлен в двух вариантах: долихо и брахокефальном. Недавние исследования по эвенкам проводила В.Ю. Бахолдина, ее материалы показали, что эвенкийская серия среди других монголоидных серий занимает обособленное, крайнее положение и отличается во многом от черепного указателя современных корейцев. В то же время для эвенков, как и для корейцев, характерны крупные абсолютные размеры лица, но данный признак отличает многие монголоидные группы и не является специфичным для эвенков.

В целом исследователи высказывают сомнения в том, что предки корейцев контактировали с населением, близким к эвенкам Северного Прибайкалья. Напрямую связать корейцев с современными тунгусами по антропологическим данным не представляется возможным [5, с. 158].

Теперь следует рассмотреть археологические данные. Имеется версия, что носителями древней неорнаментированной (ранненеолитической) керамики были палеоазиаты или древняя сибирская раса. Создатели же гребенчатой и последующей гладкой керамики (развитой и поздний неолит) уже относятся к тунгусам.

По другой версии палеоазиатами считают обладателей гребенчатой керамики. Позднюю же, гладкую керамику, как полагают, изготавливали тунгусы, относящиеся к северным (или классическим) монголоидам и говорившие на одном из алтайских языков. Эти тунгусы («алтайцы») вытеснили палеоазиатов и стали господствующим этносом в регионе.

Если считать, что гребенчатая керамика корейского неолита имеет что-либо общее с восточносибирской (исаковской или китойской), это дает известные основания предполагать этническую близость создателей этой керамики.

По поводу этнической принадлежности неолитического населения Восточной Сибири существует по меньшей мере две точки зрения. Согласно первой, носители неолитической культуры Восточной Сибири принадлежали к дотунгусскому палеоазиатскому населению, которое позднее было ассимилировано пришлыми тунгусами. Причем эти тунгусы восприняли и сохранили некоторые черты культуры предшественников. Для палеоазиатов характерен так называемый байкальский антропологический тип: низколицый, темнопигментированный монголоидный. Распространение тунгусов по Сибири стало возможным после одомашнивания оленя, и произошло это в эпоху металла [5 с. 198, 199, 204].

Согласно второй точке зрения, тунгусы жили в Восточной Сибири, по крайней мере с верхнего палеолита, являлись носителями культур неолита и бронзы, что подтверждается находками в погребениях на Средней Лене, Ангаре одежды с «передником», похожей на типичный тунгусский «фрак». В Шилкинской пещере (Читинская область) найдены череп ископаемого «тунгуса» и комплект каменных и костяных вещей, включая перламутровые бусы и кольца из белого нефрита, характерные для серовской и глазковской культур. Движение тунгусов происходило с севера на юг [5, с. 393-412].

Современные исследования корейских археологов ставят под сомнение идею о связи сибирского и корейского неолита. Гребенчатая керамика Прибайкалья и Корейского полуострова не связана с общим тунгусоязычным носителем. Поэтому говорить о движении в эпоху не-

олита тунгусов с Прибайкалья в Корею не приходится. Эта идея была выдвинута японскими археологами, которые в начале XX века проводили раскопки в Китае (Внутренней Монголии), Корее. Рюсаку Фудзита отметил наличие гребенчатой керамики на Урале, в Прибайкалье и Корее. Он высказал предположение, что это результат культурной диффузии с севера на юг. Раскопки корейских археологов с применением новых методов полевой работы, использование естественно-исторических методов датирования дали хорошо исследованный материал. Отличия в орнаментальных мотивах и радиоуглеродные даты показывают, что неолитические культуры Кореи имеют большую древность, чем в северных областях Сибири [7, с. 644-650]

Именно в неолите на новой этнической основе в зоне, включающей Центральную и Восточную Маньчжурию, Корейский полуостров, на пласте рыболовецкой культуры сложился пласт культуры земледельческой. В степях на западе образовалась зона кочевой культуры, в Северном и Центральном Китае – оседлой земледельческой, на холмах Жэхэ – смешанной культуры [2, с. 98].

По этнографическим наблюдениям, у корейцев явственно прослеживаются этнические черты как северного, так и южного происхождения. Женщина-медведица из мифа о Тангуне, как мотив человека-зверя, восходит к тотему северных народов. Культ медведя, сюжеты преданий о стрелках, героях-табунщиках примыкают к северному культурному кругу. Верхняя одежда с узкими рукавами, гладкая, белая, без украшений, тоже более характерна для северян.

С южным культурным и этническим кругом связан мотив рождения из яйца героев – основателей царств, культ черепахи и важное ее место в легендах и преданиях, использование в ритуале барабанов, татуировка [4, с. 110-114].

Северные черты обычно привязывают к алтайскому этническому миру, южные – к полинезийскому. Южные черты более редки и менее выразительны, что служит дополнительным аргументом в спорах о том, какие черты – северные или южные – древнее.

Лингвистические наблюдения довольно обширны. Имеет большие перспективы северная гипотеза происхождения корейского языка и этноса. В рамках этой гипотезы устанавливается генетическое родство корейского языка с алтайскими на основе более чем 200 лексических соответствий [10]. Однако северная гипотеза, определяющая ориентацию корейского языка, не устраняет южных истоков, возможно, очень

древних. В качестве свидетельства в пользу последних выступают сходные названия частей человеческого тела в корейском и японском языках, семантика числительных, фонетические особенности, свойственные полинезийским языкам.

На основе всего комплекса наблюдений можно лишь иметь предварительные соображения об этнической истории населения Корейского полуострова на стадии неолита и в преддверии эпохи раннего металла. На заре неолита юг полуострова заселила какая-то этническая общность южного происхождения. По-видимому, они принадлежали к тихоокеанским монголоидам, к их полинезийской ветви. Наиболее ощутимый и, бесспорно, древний след их пребывания в регионе – это гладкая догребенчатая керамика и весь комплекс находок, с ней связанный. Сама миграция оказалась не столь массивной – ареал распространения этих находок не отличался ни широтой, ни долговечностью. Однако новые потоки достигали региона, вероятно, через значительные промежутки времени: не ощущается постоянной и выраженной культурной традиции. Но полностью южный этнический элемент, по-видимому, никогда не вытеснялся. Он и обеспечил сохранение южных культурных черт в мифах, древних преданиях, фольклоре, языке, обычаях, одежде.

Однако главное развитие этнической истории неолитической Кореи происходило в рамках северной монгольской расы. Превалирующий охотничий и рыболовный инвентарь, мелкие орудия, особенно же так называемая гребенчатая керамика – эти реалии роднят корейскую неолитическую культуру с сибирской и, по-видимому, роднят создателей этих культур. К концу неолита первобытное население Кореи в целом сформировалось, сочетая унаследованные морфологические черты местных палеолитических обитателей и ранние адаптивные особенности современных корейцев [2, с. 99, 100].

Создатели поздней неорнаментированной керамики знали искусство выплавки бронзы и отливки изделий из нее, мотыжное земледелие, скотоводство. Литые кельты повторяют формы сейминских (север европейской части России) и карасукских (Южная Сибирь). Каменные лемехи плугов вместе с зернотерками двух типов с курантами — сегментовидными и ладьевидными — характерны для всей обширной зоны от Восточной Сибири, Монголии и до Корейского полуострова.

По мнению корейских и японских ученых, в первой половине I тыс. до н. э. палеоазиаты сохраняли свои позиции в верховьях рек Обь,

Енисей, Лена, по среднему и нижнему Амуру и по Уссури, иранцы — на Иранском нагорье и Среднем Востоке, южные монголоиды — в Южном Китае и Индокитае, собственно китайцы (континентальные монголоиды) – в приморской зоне Северного Китая. Тунгусы же заняли обширный регион от Алтая через Монголию и Маньчжурию до южной оконечности Корейского полуострова и земель к югу от Гоби [2, с. 101].

Изучение этнорасовой ситуации в древнейшей Корее, проведенное в КНДР и РК, привело корейских этнологов к сходным выводам.

В РК приоритет отдавался изучению мифологии, археологических и лингвистических материалов, в КНДР – исследованию данных письменных источников, археологии и антропологии. Общность в выводах наблюдается в том, что признается гетерогенность расового состава корейцев и гомогенность этноса уже с конца неолита. В свете этих положений укрепляется тенденция рассматривать этническую историю корейского народа в русле общей истории алтайского суперэтноса. С этих позиций народ – носитель легенды о Тангуне – жил в неолитическое время и принадлежал к палеосибирякам (палеоазиатам). Он был вытеснен из Сибири в маньчжуро-северокорейский регион около XII в. до н.э. и ассимилирован племенами алтайского происхождения, известными под этнонимом *эмэ*. Они принесли с собой культуру гладкой керамики, бронзы, а позднее – раннего железа, стали создателями Древнего Чосона [14].

Эта картина в трудах некоторых этнологов предстает как часть более широкой панорамы этнической истории маньчжуро-китайского региона. На рубеже I тыс. до н.э. она рисуется как нерасчлененная этническая история ветви алтайских народностей, которая мигрировала в регион, принесла с собой многие культурные достижения, в том числе в культуре металлообработки и в хозяйстве, и создала здесь мелкие государственные образования [16].

Выделение в этом процессе собственно корейской линии относят к XII-X вв. до н.э., когда в Китае утвердилась династия Чжоу. Основной движущей силой исторических процессов этой эпохи называют непрерывающиеся миграции в регион алтайских народностей. Именно им приписывается ведущая роль в создании Древнего Чосона, хуннских объединений и других образований на севере собственно Китая [8, 12, 13].

Образование Древнего Чосона связывается с формированием особого этноса – чосонцев, в котором *эмэ* отводится центральная роль. *Эмэ* является наиболее древним этнонимом, принад-

лежащим одной из корейских народностей [1, с. 38].

Корейский ученый Хван Чхольсан полагает, что этноним «чосон» возник от наименования политического образования. Основу чосон составил этнос *мэк*, который вступил на этой территории во взаимодействие с этносом *е*. Поскольку зона распространения нового этноса *емэк* оказалась шире владений Чосона, чосонцы могут считаться ветвью *емэк* [2, с. 102].

Очевидно, можно говорить о том, что хозяйственно-культурное единство древнекорейских племен сложилось уже к середине I тыс. до н. э. Основными чертами этого единства были: огромная роль земледелия, искусство металлообработки, высокая культура керамического производства, бытование охоты и коневодства.

Изучение хозяйства, материальной и духовной культуры когурёсцев свидетельствует об их древних родственных связях с тунгусо-маньчжурскими народами [6]. Так, не случайно описание «ымну» (илоу), в которых многие исследователи видят предков маньчжур, помещено в китайских летописях «Саньгочжи» и «Хохуаньшу» среди разделов, посвященных характеристике древнекорейских племен. С глубокой древности древнекорейским племенам был известен термин *мальгаль* (*мохэ*), который первоначально означал одну из групп племени *е* – «восточных е», населявших территорию современной провинции Хамген. Все маньчжурские народы, начиная с *мохэ*, считали район Тхэб-эксана (Чанбошаня) – район древнего расселения когуресцев – своей прародиной.

У нивхов и удэгейцев записаны легенды о «гаоли» (корейцах) как о древних обитателях районов Приамурья и Приморья. Конечно, трудно себе представить, что корейцы когда-либо жили в этих районах. Но, с другой стороны, никогда в последующий период корейской истории границы корейских государств не заходили так далеко на север, как в период государства Когурё. Думается, что эти легенды отражают эпоху тесных контактов когуресцев с предками тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов, которые жили значительно южнее нынешнего ареала расселения этих народов.

В материальной и духовной культуре тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья поныне сохраняется много черт культуры когурёсцев. К их числу, например, относятся: в устройстве жилища – расположение канов в виде идущих вдоль стены нар; в одежде – шаманский костюм; в религии – представление о дере-

ве духов и почитание отдельных видов птиц и животных [3, с. 55].

Все эти факты свидетельствуют об общности происхождения когурёсцев и тунгусо-маньчжурских народов.

Обзор современной литературы по формированию корейского этноса позволяет в дальнейших исследованиях сконцентрироваться на проблемах взаимосвязей неолитического населения Восточной Сибири и Кореи. Сейчас в исторической литературе (в основном в Южной Корее) распространено мнение, что тунгусы в эпоху неолита мигрировали из Сибири на Корейский полуостров и принесли гребенчатую керамику. Попытки отдельных корейских ученых (Чой Монг Ли, Кан Ин Ук) разобраться с фактической основой этой концепции, о чем мы уже писали, пока остаются неизвестными широкой аудитории. Наше общение с корейцами (студентами университета Соган и многими другими) показывает, что у них сформировалось устойчивое представление, что где-то на берегах Байкала в далеком прошлом жили предки корейского народа. Решение данной проблемы также связано с общим пониманием «тунгусо-маньчжурского вопроса».

Литература

1. Бутин Ю.М. К проблеме происхождения корейцев и маньчжур // Проблемы реконструкций в этнографии. – Новосибирск, 1984. – С. 38-55.
2. Воробьев М.В. Корея до второй трети VII в.: Этнос, общество, культура и окружающий мир. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 428 с.
3. Джарылгасинова Р.Ш. Когуресцы и их роль в сложении корейской народности // Советская этнография. – 1960. – № 5. – С. 42-57.
4. Джарылгасинова Р.Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики. – М.: Наука, 1979. – 180 с.
5. Пан Мин Кю. Проблема происхождения населения Корейского полуострова (по данным антропологии) // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2008. – № 2. – С. 154-159.
6. Byington Mark E. A. Study of Cultural and Political Relations between Puyo and Koguryo // Journal of Inner and East Asian Studies. – Seoul, 2004. – С. 144-167.
7. Choi Mong-Lyong Kang In-Uk. A critical review of the cultural relations between Siberia and Korea from the early iron age to the early medieval age // Сибирь в панораме тысячелетий: материалы междунар. симпозиума. – Новосибирск, 1998. – Т. 1. – С. 645.
8. Kim Jung-bae. The question of Horse-Riding people in Korea (I) // Korea journal. – 1978. – Vol. 18, № 9. – С. 39-48.

9. Kwon Yigu. The population of ancient Korea in physical anthropological perspective // Korea journal. – 1990. – Vol. 30, № 10. – С. 4-13.

10. Lee Ki-moon. Mongolian Loan-words in Korean // Altai hakpo. – Seoul, 1991. – С. 35-44.

11. Nelson Sarah M. The Archaeology of Korea. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 307 с.

12. Чжонхо И. Когурёва хюнный чинёнсонэ кванхан (Изучение родственных связей между Когурё и хунну) // Пэксан хакпо. – 2003. – С. 149-184.

13. Чжонхо И. Пукпан гимаинчжогый Кая-Силларо тончонэ квахан ёнгу (Изучение миграций

северных кочевников на территории Кая и Силла) // Пэксан хакпо. – 2004. – С. 113-139.

14. Кёнчоль Пак. Кочосон/пуёый чжумин кусонва чжончжок (Состав и этнические группы населения Древнего Чосона и Пуё) // Пукпанса Нончон. – 2005. – С. 103-156.

15. Хочжон Сон. Хангук кодэса согый Кочосонса (Древняя история Кореи: история Древнего Чосона). – Сеул, 2003. – 460 с.

16. Ханкугый чхонтонги мунхва (Корейская культура бронзы). – Сеул, 1992. – 170 с.

Дашибалов Эрдэм Баирович, кандидат исторических наук, ассистент кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, e-mail:erdem10120@yandex.ru

Dashibalov Erdem Bairovich, candidate of historical sciences, assistant of department of history, archeology and ethnography of Buryat State University, e-mail:erdem10120@yandex.ru

УДК 93/99 (093) (515)

© Ю.Ж. Жабон

ТРАКТАТ ТИБЕТСКОЙ ДОБУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ *БОН* «БУМШИ» И КАНОН ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ «ЧЖУД-ШИ» (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

(Работа выполнена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 33.4. «Традиции и инновации в истории и культуре»)

В сравнении с широко известным «Чжуд-ши» современная востоковедная наука имеет весьма скудное представление о другом тибетском медицинском каноне «Бумши», относящимся к добуддийской традиции бон. В данной работе представлен подробный сравнительно-сопоставительный анализ первых томов «Бумши» и «Чжуд-ши». Наряду с идентичностью содержания указанных текстов, анализ обнаружил также их некоторые особенности и отличия.

Ключевые слова: тибетские письменные источники, востоковедные исследования, история тибетской медицины, медицинские знания Центральной Азии.

Y.Zh. Zhabon

TREATISE OF TIBETAN PRE-BUDDHIST *BON* TRADITION ‘*BUM BZHI*’ AND CANON OF TIBETAN MEDICINE *RGYUD BZHI* (COMPARATIVE ANALYSIS)

In comparison with well-known medical canon «rGyud bzhi» modern scholars have a very cursory view of another Tibetan medical canon «Bum bzhi», which belongs to pre-Buddhist bon tradition. This paper presents a comparative analysis of the first volumes of the «Bum bzhi» and «rGyud bzhi». Along with the obvious identity of the content of these texts, the analysis found some of their differences.

Keywords: Tibetan written sources, oriental studies, history of Tibetan medicine, medical knowledge of Central Asia.

В современной тибетологии уже давно существует проблема, связанная с точной датировкой канона тибетской медицины «Чжуд-ши», установлением его авторства, основных источников и т.д. Подобная же картина наблюдается и с «Бумши», о котором современная отечественная и зарубежная востоковедная наука имеет весьма поверхностное представление.

Более того, в самой тибетской традиции сформировались крайне неоднозначные взгляды относительно данных медицинских источников.

Так, в текстах главенствующих тибетских буддийских школ встречается мнение о том, что «Бумши» – это лишь переложение «Чжуд-ши» в бонском контексте. В то же время бонские «традиционалисты» утверждают обратное и обвиняют буддистов в том, что они выдают бонский «Бумши» за буддийский текст «Чжуд-ши».

В связи с этим проведение сравнительно-сопоставительного анализа текстов «Бумши» и «Чжуд-ши» становится весьма актуальным. Такой подход позволяет установить элементы

сходства, выявить их текстологические особенности, определить наличие тех или иных связей, отличий между ними.

Но прежде, чем перейти к изложению рассматриваемой темы, считаем необходимым ознакомление с краткой предысторией возникновения традиции *бон* и появления *бонского* медицинского канона «Бумши».

Добуддийская традиция *бон* является неотъемлемой частью всеобщей истории Тибета и до сих пор остается одной из самых ее малоизученных областей. Лишь в последние десятилетия XX в. стали появляться работы отдельных исследователей, посвященные вопросам изучения традиции *бон*, выявления ее места и особой роли в становлении и развитии тибетской культуры, литературы [7, Р. 138-146]. Место зарождения *бона* они относят к древнему королевству Шаншунг в Западном Тибете, говорившего на шаншунгском языке. До сих пор много неясного в образовании и развитии этого королевства, его точных границах и государственном статусе. Выдвигается гипотеза, что оно существовало с 500 г. до н.э. и до 625 г. н. э. Предположительно в 645 г. н.э. Шаншунг был аннексирован тибетским царем Сонцен Гампо. Ныне утраченный шаншунгский язык современные исследователи склонны относить к западно-гималайской группе китайско-тибетской семьи языков.

Уже намного позднее, в период правления древних царей Тибета, *бон* распространился в Центральном Тибете. В истории *бон* различают три стадии развития, известных как «древний *бон*» (*rdol bon*), «*юндунг бон*» (*'khyar bon*) и «новый *бон*» (*rgyu'i bon*). Среди некоторых ученых существует мнение, что *бон* – это лишь первая волна частично воспринятого буддизма, пришедшая в Тибет из Бактрии, Согдии, которые в тибетских летописях встречаются под одним общим наименованием «Тасик» (*ta zig/ stag gzig/ rtag gzig*). Другие же идентифицируют Тасик с Персией.

Согласно мнению ученых, сложные похоронные обряды и почитание неба явились определяющим моментом в следовании религии *бон* тибетскими царями. По преданиям, первые цари Тибета, так называемые «семь небесных царей» (*gnam gyi khri bdun*), были бессмертными и могли спускаться на землю и подниматься на небо с помощью веревки *му* (*rmu thag*). Но вслед за смертью восьмого царя Дригум Ценпо (*Gri gum btsan po*, II в. н.э.) последующие смертные цари преимущественно сосредоточились на ритуалах по отведению смерти *чилу* (*chi blu*) и обрядах погребения. Так, «древний *бон*» связывают с

ранними верованиями тибетцев в духе шаманизма и анимизма, которые были распространены в Тибете во времена «семи небесных царей», начиная от первого тибетского царя Ньятри Ценпо (*gNya' khri btsan po*).

Становление и развитие «*юндунг бона*» происходило в II-VII вв., а именно в период правления тибетских царей Дригум Ценпо и Сонцен Гампо (*Srong btsan sgam po*, умер в 649 г.). Это время характеризуется началом формирования теоретической, философской системы *бон* и качественными изменениями в ритуалах и методах. Тексты свидетельствуют, что царями предпринимались особые меры для реформирования угасающего *бон*. В частности, Дригум Ценпо пригласил мастеров и магов из соседних стран: из Кашмира, Болу. По поводу появления «*юндунг бон*» даже существует предположение, что оно восходит к индийскому шиваизму.

В VIII в., когда царь Трисонг Децен (*Khri srong lde'u btsan*, 742-797?) официально признал буддизм в качестве государственной религии Тибета, свое развитие получил «новый *бон*». Духовенство «нового *бона*», существующее и по сей день, многое позаимствовало из буддийской скульптуры и символики. Вместе с тем, в противовес буддийским текстам – параллельно *бонцы* развивали свою собственную литературу, начиная от экзотерических учений по этике и до эзотерических учений Великого Совершенства «Дзогчен» (*rdzogs chen*). Считается, что вместо буддийского канона «Кангьюр» был составлен *бонский* канон, вместо буддийского медицинского канона «Чжуд-ши» – *бонский* медицинский канон «Бумши». По мнению последователей традиции *бон*, тексты *бонского* канона были переведены с шаншунгского языка на тибетский точно так же, как буддийский канон – с санскрита.

В конце XIX столетия в традиции *бон* сформировалось два лагеря. Это – «традиционалисты», отрицающие свои связи с буддийскими школами, и «модернисты», которые признают их. Некоторые районы Тибета до сих пор остаются сильными центрами традиции *бон*, особенно Менри, Бонри, долина Шанг в Западном Тибете. Сегодня *бонские* мастера, как в самом Тибете, так и в изгнании – в центре *бон* в Доланджи (штат Химачал Прадеш, Индия) – продолжают работать над сохранением и развитием своей традиции: пропагандируют по всему миру учения *бон*, много пишут и издают книги об истории и практике своей школы.

Переходя к рассмотрению медицинских канонов «Бумши» и «Чжуд-ши», отметим, что

здесь, прежде всего, основное внимание будет уделено *бонскому* источнику. Это связано с тем, что сравнительно с введенным в научный оборот «Чжуд-ши» сведения о «Бумши» в значительной степени неизвестны широкому кругу исследователей, тем более в изложении самих *бонцев*.

Если говорить о времени и месте появления «Бумши», то современные исследователи полагают, что *бонцы*, начиная еще с периода «древнего бона», разрабатывали самобытные методы врачевания: лечение травами, специальные целебные ритуалы. Поскольку они верили, что именно злые духи являются источником всех болезней. Считали, что эти духи управляют людьми и тем самым вызывают различные заболевания. Потому – для их умилостивления и защиты от них – *бонские* целители и создавали свои ритуалы. В частности, они ввели в практику жертвоприношение животных, которых они предлагали духам вместо больных, полагая, что духи успокаиваются и оставляют больного в покое. Подобные ритуалы и способы лечения болезней были широко распространены не только в Тибете, но и по всей Центральной Азии.

С течением времени многое во врачевании *бонских* шаманов видоизменялось. Появились так называемые «белые шаманы», которые уже отказались от ритуалов кровавых жертвоприношений. Считается, что именно они составляли тексты по *бонской* системе медицины, которые в дальнейшем нашли свое отражение в тексте «Бумши», первоначально записанного на шаншунгском языке. Так, известно, что среди обширной коллекции древних манускриптов из пещер китайского буддийского храма Дуньхуан (366 г. н.э.), написанных на разных языках, обнаружено пять медицинских текстов предположительно на шаншунгском языке.

В *бонской* традиции авторство «Бумши» приписывается Чепу Трише (dPyad bu khri shes) – сыну основоположника религии *бон* Шенрапа Миво (gShen rab mi bo).

По своему композиционному строению «Бумши», как и «Чжуд-ши», подразделяется на четыре тома (Thugs 'bum sMan 'bum dPyad 'bum Nad 'bum bzhi), однако порядок томов, за исключением первого тома, не совпадает:

1. «Тукбум» (bDud rtsi sman gyi mdo dgu las gso rig rtsa ba thugs 'bum mkha' sngon bzhugs pa dbu phyogs legs so) – 7 глав = первый том «Чжуд-ши», «Тантра основ» – 6 глав;

2. «Менбум» (sDug bsngal zhi byed gso bya'i sman 'bum dkar po zhes bya ba bzhugs pa legs so) – 32 главы = четвертый том «Чжуд-ши», «Дополнительная тантра» – 27 глав;

3. «Чебум» (sDug bsngal zhi byed gso byed dpyad 'bum khra bo zhes bya ba bzhugs pa'i dbus phyogs legs so) – 31 глава = второй том «Чжуд-ши», «Тантра объяснения» – 31 глава;

4. «Небум» (sDug bsngal zhi byed gso byed nad 'bum nag po zhes bya ba bzhugs pa legs so) – 94 главы = третий том «Чжуд-ши» – «Тантра наставлений» – 92 главы.

Из этих четырех томов для анализа подробно остановимся на первом томе «Бумши» и сравним его с первым же томом «Чжуд-ши».

Текст «Бумши» начинается с названия на шаншунгском языке «Цочи-дешин-цари-шева-мутик-бин» ('Tsho ci de shin tsa ri she 'ba' mu ting bin). Затем дается это же название на тибетском языке «Сорик-цава-гукбум-кангон» (gSo rig rtsa ba thugs 'bum mkha' sngon). Такое начало вполне соответствует «Тантре основ» – первого тома «Чжуд-ши», но лишь с одним отличием – тут сначала идет название на санскрите.

Далее следует четверостишие, где в 1-й строке идет поклонение Учителю Шенрапу Миво. В «Чжуд-ши» же вместо него поклоняются Учителю Бхагаван Будде. Кроме данного фрагмента и некоторых эпитетов все остальные три строки практически идентичны.

Затем в «Бумши» идет выражение: «Это я слышал однажды», которое в «Чжуд-ши» звучит как «Это я сказал однажды». В первом случае оно представляет собой стандартное начало всех буддийских сутр, означающего, что проповедь Будды вначале была кем-то выслушана, а впоследствии записана. Второму выражению бурятский исследователь Д.Б. Дашиев дает следующую трактовку: «Но так как и рассказчиком и слушателем «Чжуд-ши» является сам Будда, который для этих целей эманировал из себя нескольких мудрецов *риши*, то «Чжуд-ши» начинается словами: «Однажды я сказал» [4, с. 663].

Ольмо Линг ('ol mo gling) в Тасик называют местностью, где был изложен текст. Этот Ольмо Линг современные *бонцы* ассоциируют с центром тибетской традиции *бон* и вполне конкретным географическим местом – регионом Кьонлунга, горы Кайлас и озера Манасаровар в Западном Тибете [6, Р. xxviii-xxx]. Судя по объему, подробному перечислению в «Бумши» всего того, что находится в данном месте, то оно довольно хорошо известно им [1, с. 1-5]. Более того в предисловии издания «Бумши» утверждается, что все эти «названия районов и местностей обнаруживаются вокруг Кайласа в современном районе Нгари» [1, с. 2]. В «Чжуд-ши» же приводится лишь краткое, схематичное описание *мандалы* Будды медицины – дворца, расположенного в лекарственном городе Сударшана, в четы-

рех сторонах от которого находятся горы с целебными растениями, источниками и т.д. [4, с. 18-19].

Если в «Чжуд-ши» говорится о четырех группах слушателей – круг богов, мудрецов *риши*, внешнем и внутреннем кругах (где под внешним кругом (*phyi 'khor*) различают небуддийских слушателей, а под внутренним (*paṅg 'khor*) – буддийских последователей), то в «Бумши» их всего три – внутренний, средний и внешний. Здесь наряду с самим Шенрапом Миво и его сыном Чепу Трише во внутренний круг входят шестнадцать богинь медицины, восемь великих *риши*. Примечательно, что в этом списке внутреннего круга слушателей «Бумши» встречается и *риши* Манасиджа. Как известно, в «Чжуд-ши» он является воплощением речи Будды и основным просителем медицинского учения.

В «Бумши» сам Шенрап Миво, погрузившись в медитативное состояние, принимает образ Царя медицины вайдурьевого цвета и излагает учение своему сыну Чепу Трише и др. Несколько иной выглядит ситуация передачи учения Буддой в «Чжуд-ши». Здесь Будда так же погружается в медитацию, но эмануирует из сердца *риши* Видьяджняну – воплощение своего ума, – который и излагает «Чжуд-ши» всему остальному кругу слушателей.

Иначе говоря, в «Бумши» учение дает Шенрап Миво и с вопросами к нему обращается Чепу Трише, а в «Чжуд-ши» Будда проявляется в двух *риши*, из которых Манасиджа спрашивает – Видьяджняна отвечает.

Заключительные строки первых глав этих текстов также обнаруживают смысловое отличие. Так, вслед за фразой: «когда Учитель произносит слово, каждая из четырех свит понимает его по-своему, в традиции своих учителей», – в «Чжуд-ши», как подтверждение данной мысли, говорится, что он излагает «именно традицию мудрецов *риши*, которые исправили пороки своего тела, речи и ума и выправляют чужие» [4, с. 19]. Не совсем уместным и логичным представляется продолжение «Бумши», в котором дается определение слова *риши*: «следует называть *риши* тех, кто выправился в десяти позитивных деяниях своего тела, речи, ума и отвращает других от совершения десяти негативных действий» [1, с. 6].

Вместо слова *дхарма* в выражении «Кто стремится жить в *дхарме*, богатстве и счастье, пусть учит наставления врачебной науки!», встречающемся в начале второй главы первого тома «Чжуд-ши» – «Перечень того, что рассказывается», – в «Бумши» приводится слово *бон*. Замена, очевидно, произошла из-за того, что в

бонских текстах под «*дхармой*» (*тиб.* *chos*) подразумевается главным образом «буддизм». Любопытно заметить, что в подобном же выражении древнеиндийского текста VIII в. «Аштанга-хридая-самхита», который считается одним из основных источников составления «Чжуд-ши», слово *дхарма* также присутствует, но окончание данной фразы отличается как от «Чжуд-ши», так и от «Бумши». Разница заключается в том, что вместо «пусть учит наставления врачебной науки» (*gso ba rig pa'i man ngag*) в индийском тексте говорится: «полностью полагайтесь на учения Аюрведы» (*tshe'i rig byed*) [3, л. 4463].

Далее во второй главе первого тома «Чжуд-ши» говорится: «учите ее тантры, учите ее члены, учите ее места, учите ее разделы, учите ее сутры, учите ее главы». В «Бумши» вместо слова «тантра» или «чжуд» (*тиб.* *gyud* – тантра) встречается «бум» (*тиб.* *'bum* – сто тысяч). К сожалению, в русском издании «Чжуд-ши» фрагмент «учите ее места» – пропущен [1, с. 19].

В перечислении нечистот в третьей главе «Об основах болезней» первого тома «Бумши» пропущено слово «пот» и говорится буквально следующее: «два вида нечистот – кал и моча» [1, с. 11]. По всей видимости, здесь имеет место простая описка, поскольку далее по тексту идет: «итого перечислено двадцать пять». То есть пятнадцать видов трех *доша*, семь *дхату* и три вида нечистот. К подобной же неточности можно отнести отсутствие в «Бумши» фразы «холод и прохлада – это климат Ветра» [1, с. 11] и пропуск слова «холод» во фразе «черви и болезни желтой воды бывают при жаре и при холоде» [1, с. 12].

Известно, что «Гантра основ» состоит из 6 глав, однако «Бумши» содержит 7 глав, где последняя – седьмая глава является своего рода восхвалением достоинств первого тома «Бумши».

Такое же несовпадение количества глав наблюдается у «Менбума» – второго тома «Бумши» и соотносящегося с ним четвертого тома «Чжуд-ши», которых соответственно 32 и 27. Но разница в пять глав не отражается на содержании этих томов. Просто в «Бумши» некоторые темы выделены в отдельные главы, а в «Чжуд-ши» они находятся в составе определенных глав. В то же время обнаруживается некоторое расхождение двух текстов относительно количественных показателей «болезней и врагов болезней».

«Чебум», третий том «Бумши» и «Тантра объяснения», второй том «Чжуд-ши» ни по содержанию, ни по количеству глав не отличаются.

Исключение составляют незначительные погрешности, описки, встречающиеся в тексте «Бумши», и, конечно, характерные особенности бонского или буддийского канона в начале каждого текста – проповедник текста, место проповеди, проситель и пр.

«Небум» – четвертый том «Бумши» включает 94 главы, а соотносящийся с ним третий том «Чжуд-ши», «Тантра наставлений» – 92. Две дополнительные главы «Бумши» составляют «Глава восхваления» и «Глава вверения учения», не содержащие материалы по медицине. Наряду с этим, помимо упомянутых различий, здесь можно указать на их некоторые отличительные особенности, не влияющие на содержание в целом. Так, например, 2-я глава «Небум» «О болезнях Ветра» главным образом представлена в прозе, а не в стихотворной форме как в «Чжуд-ши». Имеется несоответствие количества слогов в строке (tshig gkang), названий глав. В частности, 5-я глава «Тантры наставлений» называется «Лечение мукпо» [4, с. 145-156], которая в «Небум» имеет совершенно другое название, а именно – «Глава о смешанной болезни (всех трех доша) и крови» ('Dus pa khrag nad kyi le'u) [1, с. 259-276].

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что, несмотря на эти и другие определенные различия и расхождения, наш сравнительно-сопоставительный анализ «Бумши» и «Чжуд-

ши» показывает их полную идентичность в содержательном плане. Вопрос о том, какой из них является «лишь переложением», остается открытым. С уверенностью можно утверждать только то, что бонские врачи изучали, заучивали наизусть и практиковали «Чжуд-ши». Об этом свидетельствуют современные исследования, проведенные среди врачей традиции бон [5, Р. 91-126].

Литература

1. Чепу Трише. Бумши (dPyad bu khri shes. gSo rig 'bum bzhi). – Пекин, 2005. – 689 с.
2. Чжуд-ши (bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud ces bya ba bzhugs so). – Лхаса, 2000. – 669 с.
3. Вагбхата. Аштанга-хридая-самхита (Pha khol. Yan lag brgyad pa'i snying po bsdus pa). – Ксилограф тибетского фонда ЦВРК ИБМТ СО РАН. – Шифр хранения № ТТМ-215.
4. Дашиев Д. Б. «Чжуд-ши» – канон тибетской медицины. – М.: Восточная литература, 2001. – 766 с.
5. Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and historical perspectives / M. Schrempf [et.al]. – Brill Academic Publishers, 2007. – 449 p.
6. Karmay S.G. The treasury of good sayings: a Tibetan History of Bon. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. – 365 p.
7. Tibetan Literature: Studies in genre / Jose Ignacio Cabezon [et al]. – New York: Snow Lion Publications, 1996. – 549 p.

Жабон Юмжана Жалсановна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: yumzhan@gmail.com

Zhabon Yumzhana Zhalsanovna, candidate of historical sciences, Senior Fellow, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SD RAS, Ulan-Ude, Sakhyanovoy str.6, e-mail: yumzhan@gmail.com

УДК 294.3 (510)

© Т.А. Занданова

ПЕРЕВОД И СПОСОБЫ ПЕРЕДАЧИ ЗНАЧЕНИЙ ИМЕН ЧАНЬСКИХ ПАТРИАРХОВ

В статье рассматриваются разнообразные варианты передачи значений и виды переводов имен чаньских патриархов. В статье выделено несколько видов: передающие титул и степень просветления учителя; передающие название ветви, которую основал учитель; означающие местность, где жил и проповедовал учитель. Анализ предпринят на основе переводов сборника парадоксальных текстов – гун-аней «Би янь лу».

Ключевые слова: китайский буддизм, патриархи школы чань, Бодхидхарма, двусложные имена, гун-ань, «Би янь лу».

T.A. Zandanova

TRANSLATION AND MEANING TRANSFER METHODS OF CHAN MASTERS NAMES

The article covers issues of various meaning transfer methods and a translation means of Chan masters names. There are several means distinguished in the article, such as: a title and enlightenment degree is transferred; a transfer of a name of a branch, which a master founded; a transfer of a name of an region, where a master lived and taught. A translation analysis is made on the base of translation of Chan paradox texts – gongan collection «Bi ya lu».

Keywords: Chinese Buddhism, Masters of Chan School, Bodhidharma, dissyllable names, gongan, «Bi yan lu».

Школа чань (禪宗 – чань цзун) является одной из известных и влиятельных школ китайского буддизма Махаяны. Чань (禪) – это производное от бинорма чаньна (禪那), которое является транскрипцией санскритского термина «дхьяна», означающего медитацию. Медитация стала считаться одним из главных методов в школе чань, вокруг которой строилась вся ее теория и практика. Другое, малоизвестное название этой школы – школа «сознания Будды» («佛心宗» – «Фо синь цзун») [2, с. 149]. Это название отражало тот факт, что ее основное внимание было направлено на человеческую психику, которая скрывает в себе сознание Будды.

В школе чань существует традиция прямой передачи пробуждения от учителя к ученику. Начало традиции положил сам Будда Шакьямуни, который однажды поднял перед учениками цветок и улыбнулся. Однако никто кроме Кашьяпы не понял смысла этого жеста Будды. Кашьяпа ответил Будде тем, что поднял цветок и улыбнулся. В это мгновение он пережил состояние пробуждения (бодхи), которое было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в письменной или устной форме. В чаньбуддизме эту историю впоследствии назвали «拈花微笑» («нянь хуа вэй сяо»), которая буквально переводится как «поднять цветок и улыбнуться». В отечественной буддологии данный случай носит название «Цветочная проповедь Будды». В Индии учение Будды передавалось в течении двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию, относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом школы созерцания в Индии был Бодхидхарма, брахман из южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай в начале VI в. и стал первым патриархом чань в Китае.

Ранняя история школы чань изложена, главным образом, в описании жизнедеятельности первых патриархов школы. У истоков школы чань стоят пять патриархов: Бодхидхарма, Хуэй Кэ, Сэн Цань, Дао Синь и Хун Жэнь. Каждый из них внес свой вклад в развитие и становление школы, без их участия не было бы современной школы чань с ее уникальным учением. В этот список включают также 6-го патриарха Хуэй Нэна, с именем которого связан раскол школы на Северную и Южную ветви.

В своем исследовании мы опирались на традиционную таблицу китайских патриархов шко-

лы чань¹. В ней представлены 55 патриархов. Сюда не включены японские патриархи (которых западные исследователи в некоторых случаях включают в таблицу). Таблица не охватывает современность. Также мы опирались на собственные переводы гун-аней сборника чаньских рассказов «Би янь лу»² («Записки у Лазурной скалы»), где собраны истории из жизни известных чаньских учителей.

Для того, чтобы понять проблему перевода имен китайских патриархов обратимся к ономастике. В Китае индивидуальное имя записывается одним или двумя иероглифическими знаками, т.е. представляет собой однослог или двуслог, пишущийся слитно в транскрипционном написании. Фамилия, как правило, записывается одним иероглифом, представляющим собой однослог. При этом двусложные фамилии, т.е. такие, которые записываются двумя иероглифическими знаками и транскрибируются двумя словами, встречаются редко. Таким образом, китайское имя состоит из трех слогов, первое передает фамильное имя, второе и третье – индивидуальное.

Человек, взявший монашеский постриг, чаще всего отказывается от своего фамильного имени, оставляя индивидуальное, под которым он и известен в миру. Два последних иероглифа в именах чаньских патриархов означают действующее имя патриарха, под которым он известен не только в Китае, но и в странах перенявших чаньбуддизм – это Корея, Япония, Вьетнам. К этому имени при разных обстоятельствах прибавляются первые два иероглифа имени. Поскольку в буддологии еще нет определенной унификации в написании имен учителей, то существует несколько графических вариантов записи четырех- и двухсложных имен учителей школы чань.

Первый – 2 слога пишутся через тире, первый слог – с заглавной буквы, второй – с маленькой, например: Хуэй-нэн, Дао-синь (Д.Т. Судзуки, Г.Дюмулен). Второй – 2 слога пишутся отдельно и с большой буквы, например: Хуэй Нэн, Дао Синь (Н.В.Абаев, О.О. Розенберг). Четырехсложные имена также передаются различными способами: 1) Линь-цзи И-сюань; 2) Линьцзи Исюань; 3) четыре слога пишутся слитно; 4) два первых иероглифа переводятся, а остальные два пишутся с заглавной буквы, например: 圭峰宗密 – Цзун Ми с пика Гуйфэн, 药山惟俨 – Вэйянь с горы Яошань, 嵩山普寂 – Суншаньпуцзи переводится как Пу Цзи из местности Суншань, 三祖僧璨 – 3-й патриарх Сэн Цань. В своем переводе

мы использовали второй вариант написания четырехсложных имен патриархов, поскольку именно он соответствует современному стандарту написания четырехсложных китайских имен.

Такое разнообразие в написании имен чаньских патриархов, скорее всего, связано с тем, что первыми учеными, открывшими учение чань были европейские ученые, тогда как отечественные буддологи начали изучать школу чань немного позже, взяв за основу уже используемую систему написания имен.

Итак, в некоторых случаях имена буддийских монахов в своем составе имеют четыре иероглифа. Первые два иероглифа обычно выражают различные значения и их можно разделить на 3 группы: 1) передающие титул и степень просветления учителя; 2) передающие название ветви, которую обосновал учитель; 3) означающие местность, где жил и проповедовал учитель.

Имена первых шести патриархов включали последовательную нумерацию, в которой отражается приверженность традиции прямой передачи пробуждения от учителя к ученику. Так, например, имя Бодхидхарма, имеющее китайское имя-кальку с индийского 菩提达摩 – Путидамо звучит как 初祖达磨 – Чуцзу Дамо (букв. первый патриарх Бодхидхарма), далее идут 二祖慧可 – Эрцзу Хуэйкэ (второй патриарх Хуэй Кэ), 三祖僧璨 – Саньцзу Сэнцань (третий патриарх Сэн Цань), 四祖道信 – Сыцзу Даосинь (четвертый патриарх Дао Синь), 五祖弘忍 – Уцзу Хунжэнь (пятый патриарх Хун Жэнь), 六祖慧能 – Люцзу Хуэйнэн (шестой патриарх Хуэй Нэн). Имена патриархов, следующие после Бодхидхармы, в отечественной буддологии передаются двумя слогами, которые не отображают их последовательную нумерацию: Хуэй Кэ, Сэн Цань, Дао Синь, Хун Жэнь, Хуэй Нэн.

Ко второй группе относятся основатель Северной школы Шэнь Сю – 北宗神秀 – Бэйцзун Шэньсю, основатель Школы бычьей головы Фа Жун – 牛头法融 – Нютоу Фажун, основатель ветви Юньмэнь – Юньмэнь Вэньянь. Последователь Шэнь Сю патриарх Пу Цзи носит в своем имени 高山普寂 – Суншаньпуцзи, название местности, где находился монастырь в горах Суншань провинция Хэнань. Часто в сложных именах учителей, первые два иероглифа подменяются названием местности. Данное явление

можно наблюдать в сборнике гун-аней «Би янь лу».

Гун-ань – это запись истории, случившейся с наставником (либо наставниками) и одним или несколькими учениками. Такой случай, как правило, содержит диалог. Когда этот случай запомнили и записали, он становится «общественным случаем» (公案) – таково буквальное значение слова гун-ань. Затем в практику вошло записывать эти истории. Гун-ани уже начали применять другие наставники в качестве инструмента для просветления, зачитывая их своим ученикам, либо ученики исследовали гун-ани самостоятельно.

В сборнике «Би янь лу» собрано сто гун-аней, которые относятся к различным периодам времени и повествуют о различных наставниках школы чань. Здесь описываются истории, произошедшие с одним, двумя или тремя наставниками.

В гун-анях с диалогами в сборнике «Би янь лу» вопрошающей стороной обычно бывает монах, задающий вопросы наставнику, либо наставник, задающий вопросы патриарху. Вопросы задаются четко сформулированные и обычно затрагивающие проблемы буддийской философии. При этом ответ учителя содержит в себе некую недосказанность, загадку, которую невозможно осмыслить и решить логическим путем. Ответы часто выражаются не вербально, а с помощью жеста или другого действия, например, такого как пощечина или удар посохом.

По учению школы чань, необычное и даже эксцентричное поведение со стороны наставника доказывает просветленность его сознания. Для наставника, увидевшего «истинный» мир, соблюдать правила уже лишено для него смысла внешнего, иллюзорного мира, ни к чему, поскольку его просветленное сознание не видит бинарности феноменального мира. В гун-анях часто описывается такое пренебрежительное отношение наставников к внешним формам приличия и благопристойности, которое, в свою очередь, было не допустимым в конфуцианском Китае.

Гун-ани обычно заканчиваются строками, в которых повествуется о том, что вопрошающий вскоре получил просветление. Однако в сборнике «Би янь лу» существуют гун-ани, в которых ученик не достиг просветления. Возможно, такие гун-ани представлены в сборнике специально, чтобы ученики, изучающие их, не допустили те же ошибки, что и их предшественники. Так, и первый гун-ань демонстрирует, что в ходе беседы Бодхидхармы и императора У-ди последний

не понял истины и, вероятно, трактовал все по-своему.

Приведем несколько примеров гун-аней из сборника «Би янь лу».

Шестидесятый гун-ань: «Посох, заглывающий небо и землю» [с. 173]

Основатель школы Юньмэнь Вэньянь, демонстрируя посох толпе, сказал: «Этот посох превратился в дракона и поглотил небо и землю. Где же [тогда] находятся великие горы и реки земли?»

Шестидесят седьмой гун-ань: «Фу Тайши разъясняет сутру» [с. 191]

Лянский император У-ди попросил Фу Тайши разъяснить «Ваджраччхедика-сутру». Фу

Тайши поднялся на помост, ударил рукой по столу и сошел вниз. Император был поражен. Чжи Гун спросил: «Ваше Величество, вы поняли?» Император ответил: «Не понял».

Чжи Гун сказал: «Тайши разъяснил сутру».

В отечественной буддологии распространены случаи, когда один и тот же патриарх известен под двумя или тремя разными именами. Затронув вопрос о различных видах перевода и передачи имен чаньских патриархов, мы предприняли попытку упорядочить и несколько унифицировать виды и способы переводов имен, поскольку такое разнообразие рождает неверное понимание и, соответственно, перевод.

Таблица 1

Патриархи школы чань (перевод)

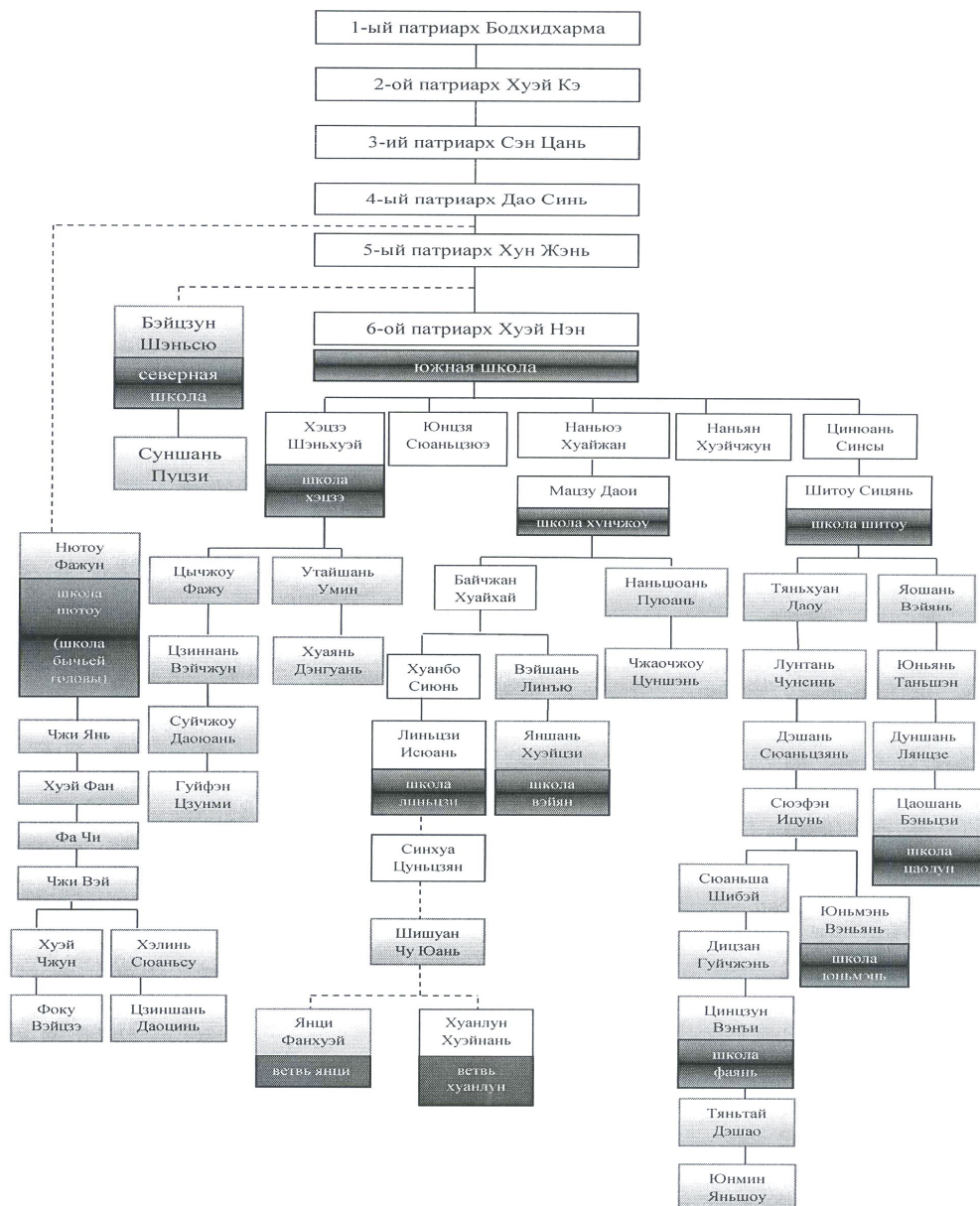
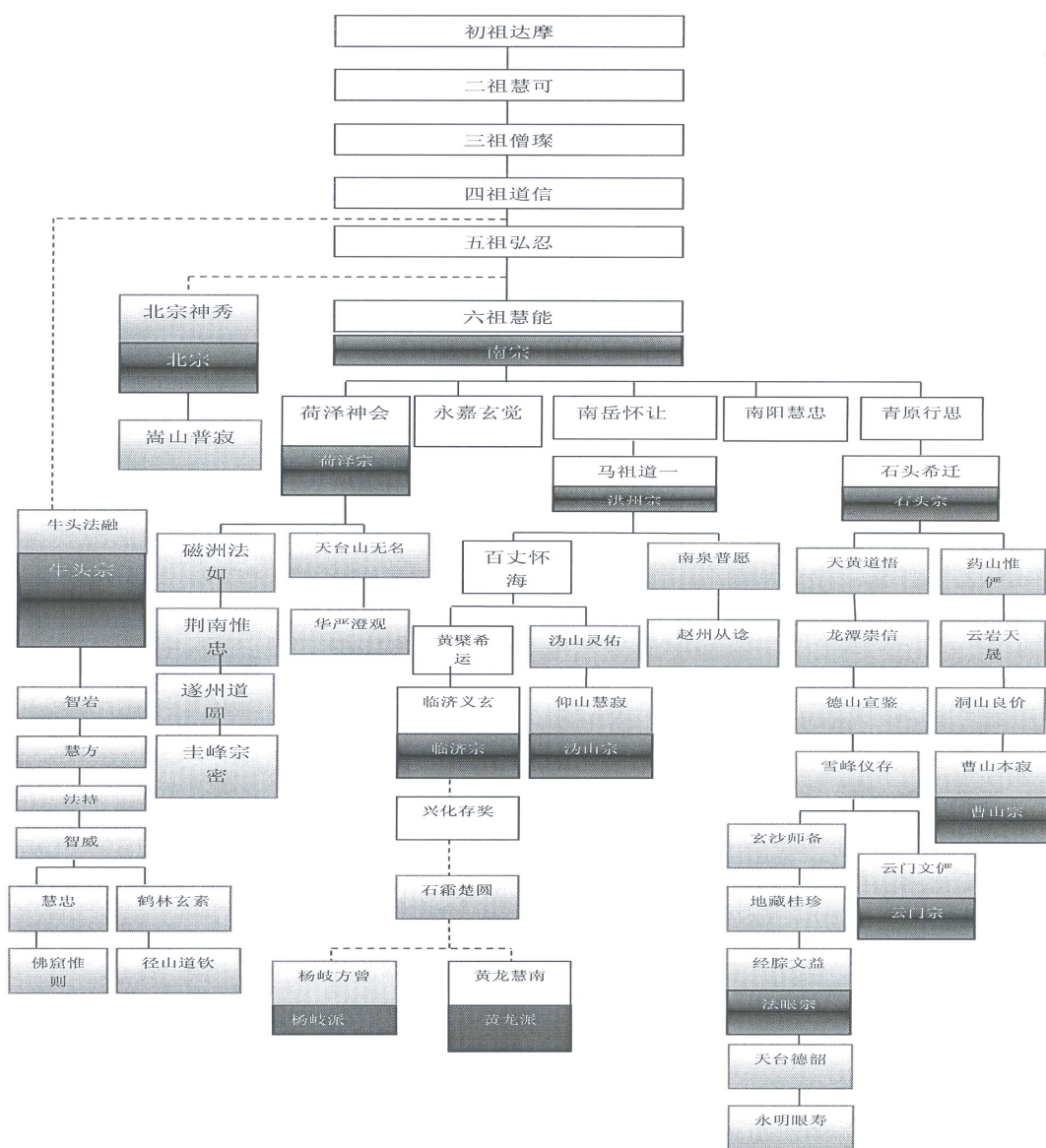


Таблица 2

Патриархи школы чань (перевод)



Примечание

¹Таблица патриархов [Электронный ресурс]. –

Режим доступа :

http://www.ctworld.org/chan_master/index.htm

² Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘)

Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – 264 с.

Литература:

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / отв. ред. Л.П. Делюсин. – Новосибирск: Наука, 1983. – 125 с.

2. Би янь лу (碧岩录) // Ху Ланьчэн (胡兰乘)

Чаньши ичжихуа (禅是一枝花). – Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэюань чубаньше, 2003. – 264 с.

3. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / под ред. Е.П. Темлякова. – СПб.: ТОО ОРИС, 1994. – 336 с.

4. Розенберг О.О. Труды по буддизму / под ред. В.Г. Лысенко, сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

5. Судзуки Т. Основы Дзэн-буддизма. Дзэн-буддизм / пер., сост. и науч. ред. В.Н. Шариев. – Бишкек: Одиссей, 1992. – 671 с.

6. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 149.

Занданова Татьяна Алексеевна, кандидат исторических наук, ведущий специалист отдела международных связей БГУ, e-mail: tanyavost@yandex.ru

Zandanova Tatiana Alekseevna, candidate of historical sciences, a leading specialist of International Affairs Office, e-mail: tanyavost@yandex.ru

УДК 94 (510)

© В.А. Клиновский

ПЛАНИРОВАНИЕ РАЗВИТИЯ ДИАЛЕКТОВ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА В КНР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА И ЕГО ОСНОВНЫЕ МЕТОДЫ

В статье анализируется процесс развития политики в отношении диалектных форм китайского языка в КНР во второй половине XX века, выделяются его этапы. Автор формулирует наиболее общие задачи и выявляет основные методы воздействия на диалектную картину Китая руководством страны. В работе также указаны особенности языкового планирования КНР в этой сфере.

Ключевые слова: КНР, Китай, языковая политика, языковое планирование, социолингвистика, китайский язык, диалекты.

V.A. Klinovskiy

THE LANGUAGE FORMATION TOWARDS THE CHINESE DIALECTS IN PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY

The article analyses the development of the policy towards the Chinese dialects in People's Republic of China in the second half of the 20th century and states its main stages. The author defines the most common tasks of language planning in this field and exposes its techniques. The article also defines some peculiarities of PRC policy towards the Chinese dialects.

Keywords: PRC, China, language policy, language planning, sociolinguistics, chinese language, dialects.

Языковая картина современного Китая весьма сложна. КНР является многонациональным государством, и на его территории распространено большое количество языков национальных меньшинств. Кроме того, китайский язык, считающийся в стране государственным, структурно распадается на множество достаточно обособленных диалектов. Эти исторически сформировавшиеся диалекты всегда значительно затрудняли общение между жителями различных регионов, так как отличия между ними столь велики, что их носители не способны понимать друг друга. Многие ученые при анализе языковой ситуации в КНР даже склонны считать их с формальной точки зрения самостоятельными языками.

Как языки малых народов, так и диалекты китайского языка во второй половине XX в. были объектом пристального внимания руководства КПК и подвергались определенному спланированному воздействию, в частности реформированию, поскольку язык сам по себе является важным инструментом осуществления власти.

В языковой политике КНР планированию развития диалектов придавалось не меньшее значение, чем планированию в отношении языков нацменьшинств. Однако оно получило в на-

учной литературе значительно меньшее освещение.

Процесс планирования в отношении китайских диалектов во второй половине XX в. можно условно разделить на два этапа: период с 1949 до 1990 г. и период с 1990 г. до наших дней.

В октябре 1955 года, еще до того, как был издан указ Госсовета КНР «О распространении общепотребительного языка», в газете «Женьминь жибао» (официальном печатном органе Коммунистической партии Китая), была опубликована статья под заголовком «О продолжении реформы китайской письменности, распространении и стандартизации общепотребительного языка», в которой говорилось: «Мы должны активно пропагандировать распространение путунхуа и объяснить людям сущность взаимоотношений между ним и диалектами китайского языка. Путунхуа служит средством общения народу всей страны, диалекты служат средством общения населению регионов. Популяризировать путунхуа не значит уничтожить диалекты. Это подразумевает лишь сокращение сферы их использования» [15, с. 46]. Далее по тексту следует объяснение важности путунхуа для развития социалистического строя и особо отмечается, что: «Мы должны прекратить агрессивные нападки на путунхуа в некоторых местных сооб-

ществах, где не желают принимать его и даже не допускают детей к его изучению. Необходимо также бороться с неправомерным публичным использованием диалектов, в том числе в литературе» [15, с. 46]. Такая позиция китайских властей содержала в себе двойные стандарты. Нежелание «уничтожить диалекты» еще не означает нежелание способствовать их естественному исчезновению. Правительство прекрасно понимало, что методом простой пропаганды заставить население всей страны говорить на путунхуа невозможно. Поэтому в феврале 1956 г. после официального создания «Рабочего комитета по распространению общеупотребительного языка», во вводной части указа «О распространении общеупотребительного языка» было прямо сказано: «Сегодня сильные различия в лексике и грамматике диалектов китайского языка мешают свободному общению жителей регионов страны и создают неудобства в процессе построения социалистического общества... Подобные явления должны эффективно искореняться» [5].

В 1958 г. премьер Госсовета КНР Чжоу Эньлай в своем послании «Актуальные проблемы реформирования письменности» дополнительно указал следующее: «Подразумевает ли распространение путунхуа уничтожение диалектов? Конечно же, нет. Диалекты будут продолжать существовать в течение длительного периода. Их невозможно запретить административными средствами, нельзя устранить искусственно» [11].

Подобные разъяснения подтверждают, что конечной целью китайских властей, несмотря на активные заверения о нежелании избавляться от диалектов, все-таки была их ассимиляция. Представления китайских властей о сущности взаимоотношений между путунхуа и диалектами основывались на социальных нуждах, которые и определяли в то время языковую политику КНР. Еще с середины XIX в., когда Цинская империя одну за другой проигрывала войны с западными странами, многочисленные реформаторские движения внутри страны считали причиной этого культурную отсталость Китая. Одними из главных проблем считались именно отсутствие единства внутри китайского языка и архаичная, тяжелая для усвоения, иероглифическая письменная система. Именно с тех пор идея создания фонетического письма и единого разговорного языка стала неизменно присутствовать во всех реформаторских программах [13]. Поэтому распространение путунхуа можно считать завершающей стадией более чем столетних преобразований в области культуры языка в Китае.

Такой характер основ языковой политики КПК в ранние годы сформировал у руководства страны мнение о том, что реформа должна достичь своей цели любой ценой. В развитии диалектов в то время предусматривалось два возможных сценария. Они либо могли быть уничтожены, либо могли исчезнуть сами собой в условиях всеобщего перехода на путунхуа [15].

Среди 12 пунктов официальной программы по популяризации единого разговорного и письменного языка, содержащейся в указе «О распространении общеупотребительного языка», несколько имели непосредственное отношение к диалектам:

1) с осени 1956 г. путунхуа вводился в качестве обязательного предмета изучения в начальной и средней школе по всей стране, за исключением районов проживания национальных меньшинств. Подразумевалось, что к 1960 г. ученики школ старше третьего класса, а также учащиеся педагогических институтов должны были «в основном» владеть им. Для выпускников учебных заведений, не овладевших путунхуа к тому времени, рекомендовались дополнительные курсы;

2) во всех военных учебных заведениях в качестве языка преподавания вводился путунхуа. Люди, поступавшие на военную службу либо в военные вузы, независимо от того, какой диалект они считали родным, обязаны были овладеть путунхуа в течение первого года службы;

3) органы Союза коммунистической молодежи Китая различных уровней обязывались проводить работу по пропаганде путунхуа среди подрастающего поколения и организовывать переподготовку кадров на государственных предприятиях;

4) станции телерадиовещания в районах распространения диалектов обязывались заполнять треть своего эфирного времени программами на путунхуа с целью облегчить его изучение жителями соответствующих районов. Профессиональные дикторы, телеведущие, актеры драматических театров, исполнители музыки по всей стране, не владевшие путунхуа, были обязаны пройти курсы по его изучению;

5) всем книжным издательствам предписывалось публиковать только материалы, лексика и грамматика в которых соответствовали нормам путунхуа;

6) работники транспортной системы, почтовых отделений, персонал промышленных предприятий в крупных городах, служащие органов юстиции, а также работники культурных учреж-

дений, сотрудники средств массовой информации обязывались изучать путунхуа;

7) переводчики дипломатических представительств КНР обязаны были использовать в своей работе только путунхуа, за исключением экстренных случаев.

Полный переход на путунхуа в отмеченных сферах планировалось осуществить к 1960 г.

Обобщающей характеристикой этих положений является то, что все они были направлены на внедрение путунхуа в сферы использования диалектов. Действительно, КПК проводило свою политику не путем запрета использования диалектов, а путем их подмены общеупотребительным языком. Среди всех функциональных сфер использования языка диалекты Китая после принятия этой программы фактически сохранили свое положение лишь в сфере бытового общения. В этой ситуации среди носителей диалектов стали возникать недовольства и сомнения относительно политического курса властей.

По мнению лиц, отвечавших за осуществление языковой политики КПК, отсутствие взаимопонимания между властью и народом по вопросу взаимоотношений путунхуа и диалектов обусловили в 1950-х гг. три фактора: «непонимание людьми важнейшей интегрирующей роли путунхуа» [7, с. 11-28], восприятие большей частью населения путунхуа как исключительно бюрократического языка, отсутствие адекватных условий для изучения путунхуа. Современные китайские ученые добавили к ним еще один, возможно наиболее важный: недостаточное понимание властями всей сути проводимых ими преобразований [1, с. 27].

План по овладению общеупотребительным языком учащимися школ и университетов, работниками промышленных предприятий, государственных и других общественных учреждений всей страны к 1960 г. выполнен не был. В южных районах страны руководители и преподаватели многих учебных заведений открыто саботировали реформу [10, с. 132-142]. Главными причинами этого следует считать: непоследовательность и поспешность действий китайского руководства, стремившегося осуществить реформу в слишком короткие сроки, руководствуясь при этом утопическими идеями и не учитывая реального положения дел в государстве; отсутствие материальной базы для повсеместного изучения путунхуа, выражавшееся в неразвитости инфраструктуры, не позволявшей создавать достаточное количество учебных материалов; отсутствие квалифицированных преподавательских кадров и соответствующей ме-

тодики преподавания путунхуа для носителей диалектов.

Подобная реформа должна обязательно включать подготовительный этап, связанный с подготовкой учителей путунхуа, который власти Китая проигнорировали. В результате, в районах распространения диалектов преподавание путунхуа было поручено учителям, фактически не владевшим им. Всего за четыре года им предписывалось освоить общеупотребительный язык самим и добиться соответствующих результатов от учащихся. Но даже квалифицированные кадры, направляясь с севера Китая в южные и юго-западные районы страны по распределению, сталкивались с проблемой языкового барьера, не владея местными диалектами, они просто не могли эффективно осуществлять учебный процесс в иноязычной среде [13]. Министерством просвещения также не было разработано никаких специальных образовательных программ для обучения и переподготовки таких кадров.

В 1958 г. в Китае стартовала политическая кампания «Большого скачка», приведшая к спаду в экономическом и социальном развитии КНР. А с 1966 г. вся законодательная деятельность в стране была приостановлена. Тогда же было объявлено о полном переходе государственных, образовательных и других учреждений на путунхуа. На самом же деле его изучение в районах распространения диалектов во время Культурной революции полностью прекратилось, так как большую часть этого периода в стране попросту не работали почти никакие учебные заведения.

Популяризации путунхуа в эти десять лет косвенно поспособствовала весьма сомнительная политика КПК по распределению трудовых ресурсов. Массовые переселения жителей страны в другие регионы с целью «освоения новых земель», направление интеллигенции на так называемое «перевоспитание» в отдаленные трудовые лагеря привели к тому, что на местах рабочие кадры из различных провинций формировали смешанные сообщества, членам которых просто приходилось использовать в общении путунхуа как общепонятный, официальный язык, чтобы организовывать нормальный рабочий процесс.

Начало второго этапа связано со сменой политической конъюнктуры в начале 1980-х гг. В ходе реформ Дэн Сяопина, развития коммуникаций и инфраструктуры достаточно быстро стало ясно, что проблема диалектных различий в стране за весь предшествующий период так и не была решена.

В связи с этим, начиная с 1982 г. в регионах с целью всестороннего изучения диалектной картины стали проводиться системные лингвистические исследования [15]. На основании их результатов с января 1986 по июль 1988 г. канцелярией Госсовета КНР была подготовлена и опубликована целая серия указов по содействию дальнейшему распространению путунхуа. В их числе были «Предложение усилить контроль за процессом обучения путунхуа студентов педагогических училищ» и указ «Об интенсификации работы по внедрению путунхуа в высших педагогических учебных заведениях». В этот раз правительство сделало основную ставку на подготовку преподавателей, владеющих путунхуа, считая это залогом успешного осуществления реформы, начатой еще в 1950-х гг.

Идейные основы реформы стали меняться с 1990 г. В этом году Институтом прикладной лингвистики при Государственном комитете по делам языка и письменности была проведена Всекитайская конференция по проблеме взаимодействия путунхуа и диалектов китайского языка. В процессе проведения конференции специалистами было установлено, что «за прошедшие десять лет сфера использования диалектов китайского языка резко расширилась» [9, с. 5]. Некоторые ученые выступили с критикой такого положения вещей, однако, в конце концов, участники конференции пришли к выводу о том, что причиной этого явилась неверная позиция властей по отношению к диалектам в прошлом.

Новая точка зрения по этому вопросу может быть выражена в высказывании директора института прикладной лингвистики Хоу Цзинъи: «Сегодня социальные условия требуют совместного использования путунхуа и диалектов. Эти две формы китайского языка должны быть не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. При этом необходимо подчеркивать ведущую роль путунхуа» [6, 76].

Это признало и руководство Государственного комитета по делам языка и письменности. Председатель Комитета Сюй Цзялу впоследствии писал: «Ценность путунхуа заключается в возможности свободного общения на нем... Ценность диалектов – в том, что они позволяют их носителям свободно выражать свои эмоции в речи. Диалекты полезны для путунхуа» [8, с. 126].

Таким образом, в начале 1990-х гг. принцип полной ассимиляции диалектов сменился принципом сосуществования диалектов и путунхуа. Правительство признало невозможность полного отказа от них как в официальной сфере на

региональном уровне, так и в образовании: «Так же, как изучение иностранного языка на ранних этапах просто невозможно без использования родного языка, как инструмента обучения, так и обучение путунхуа носителей диалектов крайне затруднено в случае, если оно проводится только на самом путунхуа» [14, с. 90]. А учитывая то, что процент неграмотных в общей численности населения Китая очень высок, в южных районах отказ от использования диалектов может создать ситуацию, в которой граждане, не имеющие образования, прежде всего сельские жители, и образованное население не смогут общаться между собой. Те, кто не имеет возможности обучаться путунхуа, в этом случае также будут испытывать крайние затруднения при обращении в государственный сектор за какими-либо услугами.

Однако практическая составляющая этой политики не изменилась. Указ 1956 г. формально не утратил свою юридическую силу по сей день. То есть перечень сфер, в которых диалекты должны быть заменены путунхуа, остался тем же.

В течение первой половины 1990-х гг. Госсоветом КНР были один за другим опубликованы указы «О работе по внедрению путунхуа в сфере коммерции» (от 25.05.1992), «О внедрении путунхуа в общеобразовательных средних школах» (от 20.02.1993), «О внедрении путунхуа в учреждениях среднего специального образования» (от 25.12.1993), постановление «О проведении процедуры проверки и оценки работы по распространению путунхуа в начальной и средней школе» (от 14.09.1994) и другие документы.

Несмотря на смягчение политического курса, властям удалось создать в стране такое положение вещей, при котором носители диалектов сами стали заинтересованы в изучении путунхуа, так как это предоставляет определенные привилегии и возможности в современном Китае. Владение общеупотребительным языком значительно упрощает ведение бизнеса, обеспечивает трудоустройство в государственные учреждения. Более того, получение высшего образования, доступ к информационным сетям невозможны без знания путунхуа. Важнейшую роль в этом сыграла политика в отношении письменных форм диалектов.

В то время как заставить людей говорить на путунхуа в быту невозможно, стандартизация письменности, то есть полный переход печатных изданий, в том числе периодики и школьных учебных пособий на письменный вариант путунхуа, является гораздо более эффективной мерой. Именно этот подход использует сегодня

китайское правительство. В соответствии с постановлением Госсовета КНР «О поручении руководствам новостных изданий работы по стандартизации письма в периодических изданиях» от 17 мая 1994 года вся официальная пресса в материковом Китае стала издаваться на путунхуа [4].

Изучение письменного варианта путунхуа в школах континентальной части страны сегодня начинается с первого класса. Учебные материалы на других диалектах попросту не издаются. Это ведет к тому, что в диалекты постепенно проникают лексические единицы из путунхуа, заменяющие собой слова, для записи которых традиционно использовались иероглифы, отсутствующие в стандартизованном мандаринском диалекте.

Кроме того, в 1980-х гг. в Китае официально были приняты так называемые «государственные стандарты графических символов», используемые при обмене информацией (в том числе с использованием ЭВМ). Эти списки письменных знаков составлялись на основе официальных, утвержденных и опубликованных правительством «Общего перечня упрощенных иероглифических знаков» (1986) [2] и «Перечня общеупотребительных иероглифов современного китайского языка» (1988) [3]. Разработка систем ввода китайского текста для ЭВМ впоследствии также проводилась на основе этих стандартов. Диалектизмы в эти перечни не входили, в результате чего до сегодняшнего дня в наиболее распространенных текстовых редакторах для ЭВМ использование диалектной лексики без специального программного обеспечения фактически невозможно.

Можно заключить, что ассимиляционная составляющая программы китайского руководства в отношении планирования развития диалектов все еще сохраняется в неявной форме. Власти осуществляют эту политику путем подмены письменных систем, исторически сложившихся в различных диалектах. Тем не менее, задачи такой политики можно считать в основном реализованными. Для носителей любых диалектов китайского языка изучение путунхуа сегодня стало насущной необходимостью.

Таким образом, история языкового планирования в отношении диалектов китайского языка делится на два периода:

1) с 1949 до 1990 г., когда конечной целью властей была ассимиляция диалектов и их полная замена стандартным путунхуа;

2) с 1990 г. до наших дней, аккомодационный период, когда правительство признает необхо-

димость дальнейшего использования диалектов, однако, пытаясь поддерживать статус путунхуа как общеупотребительного языка, продолжает вытеснять их из различных сфер.

Политика властей в области всегда носила достаточно агрессивный характер и осуществлялась в основном методом непрямого регулирования статуса диалектов.

Общее направление политики Коммунистической партии в отношении диалектов китайского языка – постепенное сужение сферы их применения. При этом с самого момента создания КНР руководством страны не было принято никаких мер, стимулирующих их развитие.

Основными методами планирования в этой сфере были:

1) с 1949 по 1990 г.

- пропаганда официального языка;

- выведение диалектов из сфер их традиционного использования путем издания указов о внедрении в соответствующие сферы официального языка;

- территориальное перераспределение трудовых ресурсов в период культурной революции, в результате которого в регионах формировались смешанные диалектные сообщества, что не было спланированной мерой воздействия на языковую ситуацию, но способствовало выработке у населения привычки использовать путунхуа;

2) с 1990 года:

- проведение лингвистических исследований в районах распространения диалектов;

- подготовка кадров и создание образовательных программ для обучения носителей диалектов официальному языку;

- законодательное закрепление сферы и условий использования диалектов (с 2000 года);

- структурная ассимиляция, осуществляемая путем подмены письменных систем диалектов, которая ведет к их постепенной пиджинизации.

Литература

1. 陈章太. 关于普通话与方言的几个问题. – 北京, 1990.
2. 关于重新发表《简化字总表》的说明 // 国家语言文字政策法规汇编(1949-1995). – 北京, 1996.
3. 关于发布《现代汉语通用字表》的联合通知 // 国家语言文字政策法规汇编(1949-1995). – 北京, 1996.
4. 关于新闻出版行政管理部门要带头使用规范字的通知 // 国家语言文字政策法规汇编(1949-1995). – 北京, 1996.

5. 国务院关于推广普通话的指示//国家语言文字政策法规汇编(1949-1995)。—北京, 1996.
6. 侯精一. 推行普通话的回顾与前瞻。—北京, 1994.
7. 普通话论集。—北京, 1956.
8. 许嘉璐. 语言文字学及其应用研究。—广州, 1999.
9. 于根元. 普通话与方言问题学术讨论会上的总结发言。—北京, 1990.
10. 詹伯慧. 语言与方言论集。—广州, 1993.
11. 周恩来。—当代文字改革的任务。—北京, 1958.
12. Bennan Zhang, Robin R. Yang. Putonghua Education And Language Policy In Post-Colonial Hong Kong // Language Policy in the People's Republic of China: Theory and Practice Since 1949. Boston, 2004.
13. Chen Ping. Modern Chinese: History and sociolinguistics. — Cambridge, 1999.
14. Erbaugh, M. S. Southern Chinese dialects as a medium for reconciliation within greater China // Language in Society. — 1995.
15. Guo Longsheng. The Relationship Between Putonghua & Chinese Dialects // Language Policy in the People's Republic of China: Theory and Practice Since 1949. — Boston, 2004.

Клиновский Владимир Александрович, аспирант кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: Klyn87@mail.ru

Klinovskiy Vladimir Alexandrovich, postgraduate student of Department of history, archeology and ethnography of Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25, e-mail: Klyn87@mail.ru

УДК 94 (517)+94 (510)

© П.Б. Коновалов, С.Б. Миягашева

К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОГЕНЕЗА БАРГУТОВ

В статье рассматриваются данные средневековых тюркских и китайских исторических источников по племенной общности байырку или байегу, обитавших в переходной зоне от севера Монголии к Прибайкалью и Забайкалью в I тыс. н.э. и вопросы их отождествления с монгольязычными баргутами, насельниками исторической ойкумены Баргуджин-Токум II тыс. н.э. Исследуются вопросы тюрко-монгольского взаимодействия в указанном регионе, проблема этноэволюции и этнотрансформации этносов позднего средневековья.

Ключевые слова: Средневековье, Байкальский регион, баргуты, баргутская общность, этногенез, ранние тюрки и монголы.

P.B. Konovalov, S.B. Miyagasheva

TO THE PROBLEM OF THE BARGUT'S ETHNOGENESIS

The article deals with the data of the medieval turkic and chinese historical sources on the tribal community of bairku/bayegu, who lived in the transitional zone from the northern Mongolia to Baikal and Transbaikial in the I millennium BC and questions of their identification with the Mongol Barguts, inhabitants of the historical acumen named Bargudjin-Tokum (II millennium BC). Studies the problems of the Turkic-Mongolian relations in this region, the problem of ethnoevolution and ethnotransformation of the ethnoses of the late Middle Ages.

Keywords: middle ages, Baikal region, barguts, the bargut's union, ethnogenesis, the early turks and mongols.

Баргуты – современный монгольязычный этнос среди национальных меньшинств Китая, в прошлом одно из крупных племенных образований средневековья на стыке территорий Северной Монголии и Байкальского региона (Забайкалья и Предбайкалья), игравшее значительную роль в событиях Южной Сибири и Центральной Азии.

В отечественной этнологии вопросы происхождения и этнической истории баргутов специально не исследовались, но лишь затрагивались попутно с изучением средневековых государственных образований Центральной Азии, истории тюрко-монгольских племен средневе-

ковья, этнической истории монголов и особенно бурят. Пожалуй, более подробно, с акцентом на целенаправленность, эта проблема рассматривалась в трудах баргутских исследователей Внутренней Монголии КНР и суверенной Халха Монголии [33; 31; 32; 29; 30] и Монголии [22; 20; 21].

В настоящее время у исследователей нет сомнений в том, что этногенез баргутов связан с этническими процессами в Центральной Азии второй половины I – первой половины II тыс. н.э., в которых фигурируют племенные названия

байегу//баегу китайских летописей, **байырку//байырку** рунических текстов мемориальных стел древнетюркских каганов и **баргут** в «Сборнике летописей» по истории монголов Рашид-ад-дина, и что все эти этнонимы являются названием одного и того же этнического образования. Изучение поставленной проблемы начнем с текстов древнетюркских памятников.

На памятнике в честь Кюль-Тегина о его боевых походах пишется, в частности (малая надпись): «Вперед (т.е. на восток.- авт.) с войском вплоть до Шантунгской равнины, немного не дошел до моря; направо...немного не дошел до Тибета; налево (на север.- авт.) я прошел с войском вплоть до страны Йир-Байырку». В большой надписи: «Его атаки, о тюркские начальники, вы знаете. То войско мы там уничтожили. После этого великий Иркин племени Йэр-Байырку стал нам врагом; мы их, рассеяв, разбили при озере Тюрги-Яргун. Великий Иркин бежал с немногими только мужами». И еще небольшая деталь из сцены битвы в войне с кыргызами: «...с их каганом мы сразились в черни Сунга. Кюль-Тегин сел на белого жеребца из Байырку, бросился в атаку...При этой атаке он погубил белого жеребца из Байырку, сломал ему бедро». Об отце Кюль-Тегина говорится: «Справа народ табгач был ему врагом, слева (т.е. на севере) народ токуз-огузов Баз-кагана был ему врагом... [15: 41- 43].

В «Повествованиях о Доме Хойху (Уйгуры)» (Тан шу, гл. 217а) в числе 15 крупных гаогюйских поколений (племен теле) значится племя Байегу, о котором говорится: «...рассеянно кочевали по северную сторону Великой песчаной степи, занимая около тысячи ли пространства; от Пугу прямо на восток, в смежности с Мо-хэ...Сия страна богата травами, производит хороших лошадей, превосходное железо...Страстно любили звериную ловлю; землешествием мало занимались...Обычаи по большей части сходствовали с телескими; в разговоре была небольшая разница...» [1: 343-344]. Все телеские поколения считались подданными Дома тукюэ, и тукюэсцы «их силами геройствовали в пустынях севера» [1: 301]. Но временами коалиции некоторых сильных племен во главе с хойху, в числе которых всегда были байегу, то восставали, то снова покорялись. В «Повествовании о Доме тукюэ» говорится, в частности, что тукюэский каган Мочжо, воюя с коалицией девяти восставших родов, погиб в стычке «с толпой разбитых баегусцев» на р. Дулэ (р. Тола.) [1: 213]. В конце концов, телесцы победили ту-

кюэсцев и установили свой каганат Дома хойху (745 – 840 гг.).

В комментариях к Танским хроникам А.Г. Малявкина о токуз-огузском племени байырку отмечается несколько разных вариантов иероглифического написания его имени, приведены некоторые уточняющие сведения и рассуждения, в частности такие: в источнике «Тайпин хуанью цзи» говорится о численности населения в 60 тыс. человек, а не кибиток (айлов), что значительно ближе к истине; в источнике «Тун дянью» указано, что в тысяче ли к северо-востоку от их земли есть река Кангань, и территория, занятая племенем байырку, значительно меньше, чем это следует из текста «Синь Таншу»; попытки выяснить современное название р. Кангань не дают положительных результатов, но приводит мнение китайского ученого Дин Цяня, что это р. Хэйлунцзян – Амур, что наиболее вероятно; вместе с тем, исходя из сведения из «Тан хуйяо», что лошади байырку...паслись к югу от Ханьхя на р. Баегу, к востоку от гор Юли (Юлин), он предполагает возможность отнести кочевья байырку к востоку от Яблонового хребта в районе рек Чикой, Ингода и Онон [16: 139-142]. В то же время, в согласии с «Тун дянью», Малявкин склонен поддержать высказанную Г.Н. Румянцевым [24:132-135] версию, господствующую в отечественной литературе, о местожительстве байырку вблизи Байкала, на территории Баргузинского и Прибайкальского районов Бурятии, хотя в текстах «Тун дянью», «Тан хуйяо» нет конкретных данных в подтверждение этой точки зрения.

С середины VI в. почти до середины VII в. байырку были под властью Тюркского каганата, время от времени восставая наряду с другими теле, вассалами каганата, и тут же попадая под верховный сюзеренитет Танской династии. Танское правительство поделило земли этих племен на округа с племенными вождями во главе, в числе шести округов (дудуфу) значится округ байегу под названием Юлин. Но попытки прямого вмешательства в дела самоуправления телеских племен вызвали их восстания, в которых участвовали и байырку, не раз восставшие были биты танскими полководцами, однако в 662 г. каратели, вторгшись в долину р. Селенги, не встретили там противника [16: 120]. Можно полагать, что племя байырку продвинулось вниз по Селенге и укрылось в горных долинах.

В период Уйгурского каганата байырку входит в его состав, где они фигурируют в числе 15 крупных основных племен. Войско «народа байырку» названо вместе с отрядами токуз-татар, азов, тонгра, уч-карлуков в качестве со-

юзников кагана Моюн-чура в Терхинской надписи [9: 93]. Начиная с середины IX в., когда Уйгурский каганат был разгромлен енисейскими кыргызами, уйгуры и другие телеские племена, в том числе и байегу/байырку, вынуждены были бежать. В числе ушедших в Турфан байырку не упоминаются, нет сведений об их подчинении кыргызам или киданям, зато вполне вероятно видеть ушедшими вглубь Забайкалья и к востоку в земли огуз-татаров.

В первой половине II тыс. н.э. байегу/байырку известны под названием баргуты. Рашид-ад-дин пишет о племенах баргут, кори и тулас, что они близки друг с другом, «их называют баргутами вследствие того, что их стойбища и жилища находятся на той стороне р. Селенги, на самом краю местностей и земель, которые населяли монголы и которые называют Баргуджин-Токум». Племя тумат ответвилось от них. В тех пределах сидело множество других племен: ойрат, булагачин, кэрэмучин. И племя хойин-урянхка также было близко к этим границам, каждое в отдельности имело начальника и предводителя [23: 121].

Указания Рашид-ад-дина тоже не вносят желаемой ясности о расположении земли Баргуджин-Токум. Ввиду такой неопределенности локализации территории байырку/байырку современные исследователи по-разному подходили к данному вопросу – одни с учетом общих параметров указаний источников о взаиморасположении племен теле-уйгурской конфедерации, другие при всем при этом в зависимости от попыток связать проблему с конкретным периодом – отрезком истории этого племени, а именно – с поздним, баргутским, периодом и с археологическими памятниками, что продиктовано, в основном, устными легендарными рассказами о баргутах и баргутских древностях Баргузинской долины. Г.Н. Румянцев ограничивал ее приблизительно в рамках современной Баргузинской долины и низовьев Селенги (подробнее о его концепции будет ниже).

Б.Р. Зориктуев локализует владения байырку в пределах всего Западного Забайкалья [4; 5]. В узких рамках рассматривать расселение байырку/баргутов склонен Д.Д. Нимаев [19: 145-146], который считает более правильным отождествлять вышеупомянутую реку Баегу с рекой Баргузин, а сама территория проживания племени байегу, по его мнению, поддержанному Б.З. Нанзатовым, располагалась в основном в пределах современной Баргузинской долины, возможно, простираясь на юг до бассейна р. Уда и на запад до низовьев Селенги [2: 21-22]. Ю.С.

Худяков, опираясь на китайские источники, указывает, что на западе байегу граничили с тюрками, а на востоке – с шивэй (татарами). Привлекая археологический материал, он выдвигает предположение о том, что на западе земли байегу простирались до оз. Хубсугул и верховьев р. Селенги, а на востоке – до Хэнтэя и верховьев Шилки и Аргуни, включая прилегающие участки территории современной Монголии [27: 29]. Исходя из таких же соображений, примерно в этом же ареале видит расселение байегу/байырку П.Б. Коновалов, согласно мнению которого, они кочевали по северу Монголии и югу Забайкалья, от низовий р. Селенги, Орхона и Толы до Далай-нура и Аргуни, а позднее, в связи с «киданьским натиском» ареал байырку/баргутов был стеснен и сдвинут в район Прибайкалья, со временем и далее к западу от Байкала [13: 355]. В результате о локализации Баргуджин-Токума большинство исследователей склоняется к мнению о Трансбайкальском местоположении, т. е. по обе стороны Байкала.

Спорным остается вопрос об этнической принадлежности байегу/байырку – ряд исследователей относят их к тюркским народам, другие – к монгольским. Из того, что байегу входили в состав конфедерации теле и токуз-огузов, выдвигается мнение об их тюркском происхождении. Как известно, теле – одно из древних тюркских племенных образований в Центральной Азии, восходящее своими истоками не только к легендарным, но и историческим ди > дили > динлинам. Гипотезу тюркоязычного происхождения данного племенного образования разделяют ряд исследователей, таких как Н.А. Аристов (1894), Э. Шаванн (1903), А.Н. Бернштам (1947) и др. К этой гипотезе склоняется Б.Р. Зориктуев на основании того, что байырку относились к группе племен теле, а также основываясь на сообщении Рашид-ад-дина о том, что прежде племена Прибайкалья не назывались монгольскими, также он считает, что байырку первоначально имели тюркское происхождение. В пользу этого свидетельствует, по его мнению и то, что байырку возглавляли группу нескольких родственных племен таких как кори, туласы и туматы, последние из которых имели тюркское происхождение, а также титул предводителя байырку «иркин ~ эркин» (якобы тюрк. «бег») древнетюркского происхождения [5: 121].

Однако здесь напомним, что из анализа текстов некоторых китайских источников выясняется некоторое обособленное положение байегу среди других племен группы теле. Согласно «Тан шу», обычаи байегу «по большей части

сходствовали с телескими, в разговоре была небольшая разница» [1: 344]. Источник «Гун дьянь» также констатирует, что язык байегу немного отличается от телеского [16: 142].

Версия о наличии тюрко-монгольских черт в этногенезе байегу / байырку просматривается в совместной работе бурятских ученых Д.Д. Нимаева и Б.З. Нанзатова, которые склонны считать, что отнесение этого племени к объединению теле могло означать не только этническую, но и политическую принадлежность племен, а данное этнополитическое образование было изначально этнически неоднородным [2: 22]. Поэтому Д.Д. Нимаев полагает, что в древнетюркское время в состав байырку входили не только тюркоязычные, но и монгольязычные группы; последних, по его мнению, представляли хоринцы или хори-туматы монгольского времени [18; 19].

В контексте гипотезы тюрко-монгольской интеграции средневековых этносов Центральной Азии заслуживает внимания статья киргизского ученого И.Б. Молдабаева «Монгольские компоненты в этническом составе кыргызов», где констатируется тот факт, что в родоплеменной структуре кыргызов присутствует десяток родов и племен монгольского происхождения, среди которых имеется этноним баргы (наряду с такими как: меркит, керейт, найман, баарин, конурат др.), равно как высказывание якутского исследователя В.В. Ушницкого о том, что в составе как тюркских, так и монгольских народов встречаются племена под названием барга, баргу, баргут, борган, борогон [17: 180; 25: 76].

Версию древнемонгольского происхождения байегу/байырку впервые развернуто выдвинул Г.Н. Румянцев. Основной вывод, к которому пришел выдающийся русский монголовед, сводится к тому, что в результате взаимодействия у Байкала племен курыкан и байегу сформировались баргуты и хори-буряты [24]. Но вопрос этнической принадлежности курыкан к тому времени был спорным между тюркизмом и монголизмом, а байегу / байырку – просто-напросто неясным. Тюркоязычными курыкан считали П. Мелиоранский, А.П. Окладников, С.Е. Малов, С.А. Токарев, Б.О. Долгих, а монгольязычными – В.В. Бартольд, П. Пелльо, Л. Амби, Ю.Д. Талько-Грынцевич, В.Л. Котвич и А.Н. Бернштам, который считал возможным отождествлять их в то же время с якутами [См: 24: 121, 128]. Сторонники тюркской гипотезы основывали свои взгляды на сходстве между курыканами Прибайкалья и тюрками Минусинской котловины в области материальной культуры, искусств-

ва, общественного строя и рунической письменности енисейского типа. Г.Н. Румянцев выдвинул ряд обоснованных возражений сторонникам тюркизма, доказывая монгольязычие курыкан и баргутов. Сходства в культуре курыкан и енисейских кыргызов могут быть обусловлены близкими географическими и историческими условиями жизни, культурными взаимовлияниями; руническое письмо у курыкан может быть заимствованным, так что его присутствие у последних не доказывает их тюркское происхождение. Религиозные представления курыкан (по погребальным обрядам и наскальным изображениям) имеют ряд общих черт между якутами и ленскими бурятами, а сопоставление этнонима *курыкан* (quḡqan) с такими этнонимами как кури (qurı) из Худуд ал-Алама, монгольскими названиями *хорчин*, *хорлос*, *хорхон*, а также с якутским этнонимом *хоролор* и тибетским наименованием монголов *хор* делает наиболее вероятным отождествление курыкан с племенем *хори* – одним из крупных компонентов бурятского народа [24: 121, 125, 132]. Что касается байырку/баргутов, Румянцев представлял, что на восточной стороне Байкала существовало племя, во многом сходное с курыканами, относимое также к группе племен теле, «весьма неопределенной по своему этническому составу», и потому он считал вопрос этнической идентификации байырку/ байегу неясным. Тем не менее Маркварт, Э. Шаванн, Н.А. Аристов, А.Н. Бернштам разделяли мнение о курыканах как об одном из тюркских племен [См: 24: 133]. Однако, судя по общему ареалу расселения этих племен (см. выше указания источников), совпадающему с ареалом обитания токуз-татар той эпохи, и учитывая, что в иногда в текстах присутствует наименование «девять байырку», ученый считал возможным отождествить их с «девятью татарами» и отнести тех и других к монгольязычным этносам, а этноним *байырку* отождествить с позднейшим *баргут* – названием большого союза древнемонгольских племен, обитавших в Забайкалье, в частности, по Баргузинской долине, с которыми и связано название страны Баргуджин-Токум. К тому же, титул *erkin* (иркин) главы племени байырку читается с монгольского языка, значит, вождь союза племен носил монгольский титул [24: 133-134].

Монгольскую гипотезу происхождения байегу/байырку поддержал Ц.Б. Цыдендамбаев, по мнению которого монгольское слово баргу является калькой тюркского слова байырку, и они имеют одинаковый смысл – «грубый, примитивный, стародавний»; к тому же, тюрки имели

обыкновенно называть инородные им племена путем перевода их самоназваний на тюркский язык, – пишет ученый [28: 279]. Всецело в русле концепции Г.Н. Румянцева исследовал курыканско-курумчинскую проблему Б.Б. Дашибалов. Идею монголоязычия курыкан он дополнил новыми аргументами по этимологии имени курыкан со ссылками на Г.В. Ксенофонтова, В.Л. Серошевского, Э.В. Шавкунова и И.В. Кормушина [3: 76-79]. В отношении байырку он не нашел возможным сказать что-либо, кроме констатации противоречий в источниках по локализации кочевий этого племени и неопределенности археологического атрибутирования их культуры [3: 89].

Большое внимание баргутам и Баргуджин-Токуму уделил археолог Ю.С. Худяков в статье «Об этнической интерпретации средневековых памятников Юго-Западного Забайкалья» [27]. По его видению, Баргуджин-Токум – это земли к северу от Селенги, Хамар-Дабан и лесостепное Забайкалье. Одну из типологических групп погребений в этом регионе, называемых хойцегорским типом, он счел возможным соотнести «с одним из этнических объединений Центральной Азии второй половины I – первой половины II тыс. н. э. под названием байегу (байырку)». Тюрко-уйгурские черты в археологическом материале забайкальского населения Худяков объяснял политическими и культурными контактами байырку и теле-уйгуров [27: 29-30]. В дальнейшем байегу-баргуты подверглись сильному влиянию монголоязычных племен, в связи с чем памятники баргутов следует искать, полагал он, в составе «раннемонгольских погребений» Забайкалья и Северной Монголии, относящихся к первой половине II тыс. н.э. [27: 32].

Концепцию этноэволюции в рамках тюрко-монгольской интеграции и этнотрансформации населения Восточного и Западного Забайкалья предлагает один из авторов настоящей работы. Он приходит к выводу: культуры Предбайкалья и Западного Забайкалья этнически трудно дифференцируемы между тюркоязычными и монголоязычными этносами средневековья – теле-уйгурами, байырку-баргутами и хори-монголами, равно как некоторые другие типы памятников невозможно с уверенностью приписывать либо тунгусоязычным, либо самодийскоязычным, либо кетоязычным этносам; культуры Восточного Забайкалья также трудно различимы между монголоязычными и тунгусоязычными этносами (шивэй-монголами и шивэй-мохэ-тунгусами) и тюрко-монголами (байырку-баргутами). В связи с этим выделенные в Запад-

ном Забайкалье хойцегорский тип захоронений 2-й половины I тыс. (атрибутируемый как уйгурские) и саянтуйский тип захоронений 1-й половины II тыс. (как монгольские) предлагается рассматривать как эволюционное развитие памятников единой культуры, которую, как бы, по конечному результату называли раннемонгольской [7: 55-62; 10: 12-13]. Коновалов полагает целесообразным оставить за названиями «хойцегорский» и «саянтуйский» лишь хронологический смысл, из чего следует, что на ранней стадии проявлялись тюркские черты в погребальном инвентаре (отсюда их хойху-уйгурская атрибуция), на позднем этапе погребения приобрели черты, которые обычно признаются монгольскими [10: 13].

Своеобразное, по-своему трактуемое историками, видение происхождения и этнической истории баргутов высказывают монгольские и баргутские исследователи. По версии монгольского исследователя Ж. Өлзий, в III в. до н.э. племя *баезгу* входило в конгломерат монгольских и тюркских народов империи Хунну. В VIII в. н.э. они стали называться тюркским словом «*баерко*», так как они вошли в подданство Тюркского каганата [22: 17]. Өлзий приводит сведения китайских источников, таких как «Бэй шу», «Вэй шу», которые сообщают, что жу-жаньский каган Шулуун (Ше Лун) в целях укрепления своей власти решил подчинить себе соседние народы, и поэтому он напал на гаогюйцев и племена, кочевавшие по долине р. Тола. Среди последних были богатые гуннские племена во главе с Юувэ Баеэжи, которые занимали обширные территории к западу и северо-западу от р. Орхона [22: 41]. Данная группа, именуемая *юувэ баеэжи* или *баецзи*, вероятно, и есть байегу, которые были потомками хунну и входили в состав теле [29: 3].

По мнению баргутского исследователя Ш. Сундуй, более ранним источником, где упоминаются баргуты, следует считать летопись государства Вэй «Вэй шу» (551-554 гг.), которая опережает на один век летописный источник «Суй шу», а «Тан шу» на четыре века. Сундуй приводит отрывок из данной летописи о проживании на северо-западе остатков хунну, которых «называют баеэжи, их государство сильное и процветающее». Именно этих *баеэжи* он считает предками баргутов [31: 1].

Монгольские и баргу-монгольские авторы подразумевают несколько территорий проживания изучаемой этнической группы, которые менялись в зависимости от исторических или иных событий, что повлекло за собой несколько эта-

пов переселения байегу. Они считают, что в III–IV вв. байегу изначально проживали близ оз. Байкал, на севере от р. Орхон и Тола. В период кратковременного каганата Сейяньто они находились в его подчинении, а после его падения предводитель байегу Цюй Ли Ши признал номинальную зависимость от Танской империи. Войдя в подданство Тан, они перекочевали к берегам оз. Хулун и Буйр, обосновались на территории современной Маньчжурии и Хулун-Буира в местности Ю-Лин-Фу, а их предводитель Цюй Ли Ши был возведен в ранг военачальника для охраны западной границы и провозглашен Дуду-ноеном округа Дуду-фу. Вероятно, в этот период их кочевья охватывали территории на западе от Хинганского хребта, около озер Хулун и Буйр, по р. Тола, Тэрх [33: 1; 31; 32].

Ш. Сундуй подчеркивает, что после VII в. Хулун-Буирские земли стали именоваться «баргын тала» – «баргутские степи», «баргын ондорлиг» – «баргутская равнина». В доказательство он приводит сведения из шанхайского словаря «Ци Хай», в котором окрестности Хулун-Буира именуются не иначе как «баргын ондорлиг» [31; 32]. В начале VIII в. байегу/байырку вновь вернувшись на родные кочевья, поселились по побережью оз. Байкал и вошли в историю как легендарные баргуты.

Монгольский ученый А. Очир также полагает, что после падения Тюркского каганата байегу вновь возвратились на свои исконные земли – восток Байкала [20; 21: 7]. Справедливым представляется точка зрения Очира, который указывает на монгольскую основу байегу, несмотря на то, что данное племенное образование повсеместно включало в себя монгольские, тюркские и тунгусские компоненты [21: 11].

Монгольскую версию происхождения байегу/байырку выдвигают исследователи Внутренней Монголии. Так, Г. Тубшинима приводит три довода: первый касается территории проживания байегу в VI–VII вв., когда они занимали бассейн оз. Буйр, среднее течение р. Онон и Керулен, и тем самым входили в ареал кочевий монгольских племен под названием шивэй, и занимали земли восточнее тюркоязычных племен. Второй довод заключается в различии между языками теле и байегу, которые упоминаются в «Тан шу», т.е. отличие в языке байегу может свидетельствовать о том, что они разговаривали не на тюркском, а на древнемонгольском, и титул иркин у них является монгольским словом и означает «предводитель, глава». Третий довод исследователь связывает с исключительно раз-

ными тотемами – если у тюрков тотемом выступает волк, у баргутов и у бурят тотемным животным считается птица-лебедь [33: 118–119].

По-своему оригинальную, неожиданную по методу рассуждения, трактовку этногенеза баргутов выдвигает Ш. Сундуй, который склонен считать, что их предков следует относить к монголизированным тюркам, так как этноним *баргут*, по его мнению, возник от тюркского слова «*баруг*», означавшего волшебную собаку (волка) с длинной лохматой шерстью, который являлся тотемом. В конце IV в. у баргутов был вождь, которому было дано имя по названию собаки / волка *баруг* (барга). Несколько позднее, в результате монголизации, баргуты стали поклоняться лебедю, сложилась легенда о происхождении от лебедя, и вождь их был провозглашен Барга – батором, произошедшим от небесной девы-птицы [31: 11]. У баргутов Хулунбуира до сих пор сохранился обычай брызгать молоком вслед летящей лебеди, невесты во время свадьбы обязательно поклоняются изображению этой птицы [33: 20]. Таким образом, тотемические основания доказательства Сундуя, если они верны, вписываются в хорошо известную, наиболее распространенную среди тюркских и монгольских этносов систему тотемических образов. Изложенная трактовка Ш. Сундуя может рассматриваться в контексте обсуждения концепции тюрко-монгольской интеграции и этнотрансформации, затронутой выше Ю.С. Худяковым и П.Б. Коноваловым.

Монгольские и баргутские исследователи выдвигают версию об образовании баргутского межплеменного союза на основе контактов двух древних племенных образований – байегу и хорихан (корикан). В IX в. байегу в силу различных исторических обстоятельств (так пишут авторы), перекочевали от оз. Хулун обратно к Байкалу, где проживало другое этническое образование под названием *хорихан* (то же – *курукан*), обитавшее на западе от Байкала в бассейне р. Ангары и верхнего течения Лены. Байегу осели в местности Баргуджин-Токум, и в результате этнических смешений с хорихан образовались поздние баргу. Возможно, в этническом процессе принимали и другие этносы, такие как пугу, однако ядро составляли племена байегу и *курукан* [33: 6–7; 22: 17–18].

В конце IX–начале X в. они создали крупное племенное объединение – «союз баргутов» или «баргутский союз», куда входили племена, проживавшие в это время около Байкала: баргуты, буряты, хори, тумэты, туласы, торгуты, булагачины, хэрэмучины и др. Предводителем баргут-

ского союза являлся Баргудай Мэргэн [31; 32]. Относительно этнической принадлежности упоминаемых хорихан/корикан Тубшинима и Ёлзий выдвигают версию, что они являются предками хори бурятского племени, указывая, что корень этнонима происходит от слов Хур или Хор [22: 17].

В трудах монгольских и баргутских ученых содержатся некоторые новые для нас и смелые по категоричности утверждения, такие как «в III в. до н.э. племя *баезгу* входило в конгломерат монгольских и тюркских народов империи Хунну... Среди последних были богатые гунские племена во главе с Юувэ Баеэжи» [22: 17, 41] ... Данная группа, именуемая *юувэ баеэжи* или *баецзи*, вероятно, и есть байегу, которые были потомками хунну и входили в состав теле [29: 3]. Подобные пассажи отчасти кажутся авторскими прочтениями источников, но в сущности они дают правильное представление о предыстории появления байырку-байегу в тюркских рунических и китайских летописных памятниках VII-IX вв., что не противоречит нашему представлению о хуннской ветви этногенеза, изложенному в работе одного из авторов [12: 80-82]. В целом эти авторы дают верное прочтение географии передвижений, приемлемую трактовку этнической принадлежности баргутов, относя их к монгольскому по происхождению племени, а также версию о межплеменном союзе на основе сближения байегу и хорихан (курукан), куда вошли и ряд других племен [33; 22].

В связи с вышеизложенным представляет прямой интерес обращение и разработка таких тем, как баргу-бурятское родословие и ойрато-бурятская этническая общность. Сущность первой темы заключается в том, что устная легендарная история бурятского народа во главу своей этнической генеалогии ставит эпического Баргу-баатара (или Баргудай мэргэна), имевшего трех сыновей – старшего Оледа, среднего Бурядая и младшего Хоредая. Сущность второй темы заключается в том, что потомки среднего и младшего братьев составили единый бурятский народ, тогда как от старшего сына произошли ойраты (в том числе калмыцкий народ). Как видим, в народном сознании в фольклорной форме отразился столь важный этнический процесс средневековья и историческая география народов. Вот вкратце варианты легенды.

В 20-х гг. XX в. ориенталист О.М. Ковалевский записал у забайкальских бурят предание, по которому предок современных бурят и олёт монголо-туматский батур Баргу перекочевал откуда-то с юго-запада на южный берег Байкала и здесь поселился. Под старость Баргу-батур

разделил свои владения между тремя сыновьями – Оледаем, Бурядаем и Хоридаем. Старшему сыну Оледаю он отдал свои западные владения, и тот стал родоначальником олёт (т.е. олетов, или ойратов, кочевавших в Монголии и Туркестане). Второй сын Бурядай получил все отцовские кочевья и стада. Младший сын Хоридай получил в наследство горно-лесистые места, где он мог заниматься охотой и звероловством. От Бурядая произошли северобайкальские и баргузинские буряты, т.е. эхириты и булагаты, а от Хоридаея – хоринцы [см. 18: 164].

Из второго варианта легенды в записи М.Н. Хангалова исключим ту часть, которая касается старшего сына (значит – ойратов), и обратим внимание на некоторые подробности, относящиеся к среднему и младшему братьям. Баргабатур с двумя младшими сыновьями прибыл в тогдашнюю Иркутскую губернию и остановился в Тункинском ведомстве, там оставил своего среднего сына Гур-бурята, сказав ему: «Ты будешь царем этой местности!» Гур-бурят остался в Тунке. От него произошли северо-байкальские буряты, принадлежащие к племенам эхирит и булагат, тункинские, китойские, аларские, балаганские, идинские, кудинские, ольхонские и ленские буряты.

С младшим сыном Хоридой-мэргэном Баргабатур направился на север по р. Лене, в тогдашнюю Якутскую область и оставил его там. Сам он вернулся обратно в Иркутскую губернию. Умер, одни говорят, на о. Ольхоне, другие – ниже г. Иркутска по Ангаре. Хоридой-мэргэн прожил в Якутии некоторое время, женился «на дочери неба», но вскоре вернулся, «переправился за Байкал и поселился там. Потомками Хоридой-мэргэна считаются хоринские буряты на южной стороне Байкала и племена хангинцы и шараты на северной» [25: 107 – 109].

Такова в народном сознании ранних бурят роль баргутов как предковой межплеменной общности, олицетворенной в эпическом имени Баргу-баатар. Тем удивительнее, что осколок или остаток этого крупного этнополитического образования, давшего имя земле Баргуджин-Тукум, сохранив свое древнее имя, волею сложившихся исторических судеб продолжил свою историю на периферии (точнее, по перифериям) родственных племенных образований, составивших бурятский народ. По преданиям эвенков Баргузинской долины, до их прихода там жили баргуты, которые покинули эти места незадолго до появления русских людей. Это произошло, самое позднее, – примерно на рубеже XVI-XVII вв. В русских источниках времен вторжения в Прибайкалье и Забайкалье в 20 – 40-х гг. XVII в.

этноним баргут уже не встречается. Первая волна мигрантов–баргутов двинулась к верховьям Амура и, перейдя Аргунь, оказалась во владениях Китая под властью маньчжурской династии Цин. Вторая волна мигрантов несколько позднее появилась в Халха-Монголии, но в результате сложных перипетий ойратско-халхаских войн они ушли еще дальше на восток и оказались там же, где были поселены цинским правительством их сородичи. Последние стали называться там старыми баргутами, а новые пришельцы получили наименование новые баргуты.

Литература

1. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1950.
2. Буряты. Серия: Народы и культуры. – М., 2004.
3. Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье (Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века). – Улан-Удэ, 2005.
4. Зориктуев Б.Р. Прибайкалье в предмонгольское и монгольское время // Цыбиковские чтения. Тезисы докладов и сообщений. – Улан-Удэ, 1989. – С. 59-62.
5. Зориктуев Б.Р. Об этническом составе населения Западного Забайкалья и Предбайкалья во второй половине I – первой половине II тысячелетия н.э. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. – С. 121-130.
6. Зориктуев Б.Р. О происхождении и семантике этнонима бурят // Монголо-бурятские этнонимы. – Улан-Удэ, 1996. – С. 8-31.
7. Именохоев Н.В. К вопросу о культуре ранних монголов (по данным археологии) // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989. – С.55-62.
8. История Бурят-Монгольской АССР. Т.1. – Улан-Удэ, 1954.
9. Кляшторный С.Г. Терхинская надпись // СТ. – 1980. – № 3.
10. Коновалов П.Б. Корреляция средневековых археологических культур Прибайкалья и Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989. – С. 5-21.
11. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ, 1999.
12. Коновалов П.Б. О хуннской ветви этногенеза в Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
13. Коновалов П.Б. О калмыцко-бурятских этногенетических связях // Материалы международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. – Элиста, 2009. – С. 352-358.
14. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961.
15. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. – М.; Л., 1959.
16. Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. – Новосибирск, 1989.
17. Молдабаев И.Б. Монгольские компоненты в этническом составе кыргызов // Төв Азийн нуудэлчдийн угсаа-соёл, амьдралын хэв маяг. – Улаанбаатар, 2006. – С. 175-191.
18. Нимаев Д.Д. Проблемы этногенеза бурят. – Новосибирск, 1988.
19. Нимаев Д.Д. О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. – С. 144-165.
20. Очир А., Гэрэлбадрах Ж. Халхын Засагт хан аймгийнхны угсаатны бурэлдэхуун, гарал. – Улаанбаатар, 2003 (на монг.яз.).
21. Очир А. Баргын угсаатны туухийн асуудалд // Барга судлал. – Улаанбаатар, 2009. – С. 7-12 (на монг.яз.).
22. Өлзий Ж. Барга монголын туух. – Улаанбаатар, 1999 (на монг.яз.).
23. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. – М.; Л., 1952. – Том 1. – Кн.1.
24. Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ, 1962.
25. Ушницкий В.В. Средневековые народы Центральной Азии (вопросы происхождения и этнической истории тюрко-монгольских племен). – Казань, 2009.
26. Хандсурэн Ц. Жужаньское ханство // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. – С. 66-105.
27. Худяков Ю.С. Об этнической интерпретации средневековых памятников Юго-Западного Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. – Новосибирск, 1989. – С. 27-33.
28. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. – Улан-Удэ, 1972.
29. Dugarjav J. barga jang uile. Өбөр Mongyol , 2004 (на старописьменном монгольском яз.).
30. Norjin Z. qayučin bargu qamiγ-a-aca iregsen bui? Өбөр Mongyol, 2004. С. 99-104 (на старописьменном монгольском яз.).
31. Sungdui. Baryučud Külün-Büir-tü aju terüjü üie ulariγsan tobči teüke. Külün-Büir, 2004 (на старописьменном монгольском яз.).
32. Sundui. erten-yin barga yastan. Өбөр Mongyol, 2005 (на старописьменном монгольском яз.).
33. Tubshinima Galzut. Baryučud-un teüke irelte. Өбөр Mongyol, 1985 (на старописьменном монгольском яз.).

Коновалов Прокопий Батюрович – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ), e-mail: konpb@yandex.ru

Мнягашева Суржана Борисовна – аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ), e-mail: surjana@yandex.ru

Konvalov P.B. – doctor of historical sciences, main scientific researcher of Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Sib.div. RAS (Ulan-Ude), e-mail: konpb@yandex.ru

Miyagasheva S.B. – postgraduate student of Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Sib.div. RAS (Ulan-Ude), e-mail: surjana@yandex.ru

УДК 323 (519.3)

© Ю.Е. Крупенникова, Д.И. Буряев

ЮЖНОКОРЕЙСКИЕ СМИ О СМЕНЕ ЛИДЕРА КНДР КИМ ЧЕН ЫН И БУДУЩЕЕ КОРЕИ

В статье предлагается сравнительный анализ материалов южнокорейских периодических изданий на тему смены лидера в Северной Корее.

Ключевые слова: Северная Корея, Южная Корея, Ким Чен Ын, наследование власти в Северной Корее, отношения Южной и Северной Кореи.

Y.E. Krupennikova, D.I. Buraev

SOUTH KOREAN MASS MEDIA ABOUT THE DPRK'S LEADER CHANGE KIM JONG-UN AND THE FUTURE OF KOREA

The article is dedicated to comparative analysis of South Korean periodical publications on issue of North Korea's leader change.

Keywords: North Korea, South Korea, Kim Jong-un, dynastic succession in North Korea, Inter-Korean relations.

Конец декабря 2011 г. был ознаменован неожиданной смертью лидера КНДР Ким Чен Ира и назначением верховным вождем его младшего сына Ким Чен Ына. В мировой прессе начались бурные дебаты и обсуждения загадочной личности нового руководителя, начиная с его года рождения (который точно так и не был установлен) и заканчивая покушением на него в Китае с летальным исходом (что в итоге было опровергнуто). Несомненно, волну возмущений вызвала система передачи власти в династии Кимов. Но главным вопросом, конечно, остается политика молодого Кима и ее влияние на развитие ситуации на Корейском полуострове.

Для начала вкратце напомним основные вехи жизни Ким Чен Ына. Родился 8 января 1982 (1983 либо 1984 г.). Спорным этот вопрос стал после того, как в 2009 г. год его рождения был изменен с 1983 (по другим данным с 1984) на 1982, чтобы в 2012 году торжественно отпраздновать в Северной Корее 100-летие Ким Ир Сена, 70-летие Ким Чен Ира и 30-летие Ким Чен Ына [1]. В возрасте 16 лет Чен Ын был направлен на учебу в Берн (Швейцария), где проучился до 2000 г. После этого он вернулся в Северную Корею, где с 2002 г. учился в Военном Университете имени Ким Ир Сена. В 2009 г. Ким ста-

новится членом совета национальной обороны КНДР. В 2010 году день рождения Ким Чен Ына (8 января) был объявлен национальным праздником КНДР. 27 сентября 2010 г. Ким Чен Ын был произведен в звание генерала армии. 6 октября 2010 г. он официально назван приемником Ким Чен Ира. 26 декабря 2011 г. – утвержден в должности Председателя Центрального комитета Трудовой партии Северной Кореи. 31 декабря 2011 г. Политбюро ЦК Трудовой партии Кореи официально назначило Ким Чен Ына верховным главнокомандующим вооруженными силами страны [2].

Большая часть информации касательно Ким Чен Ына и его деятельности подвергается сомнению и вызывает дискуссии среди специалистов и в прессе. Проблема не только в закрытости страны, но и в том, что информация, полученная оттуда, интерпретируется по-разному. Это, по нашему мнению, по большей части зависит от того, каково отношение интерпретирующих к северокорейскому режиму в целом. Поэтому целью данной работы является сравнительный анализ южнокорейской прессы по таким вопросам:

- личность Ким Чен Ына;
- система наследования власти в КНДР;

- вероятность утверждения власти Ким Чен Ына;
- варианты развития отношений между Северной и Южной Кореей.

Также в статье предпринята попытка выработать наиболее объективный подход к вопросу на основе сравнения различных суждений и их аргументаций.

Особенности используемых источников. Имидж Кима младшего.

Прежде чем приступить к анализу, отметим одну очень важную особенность, а именно – направленность ведущих южнокорейских периодических изданий. Так, в Южной Корее существует группа газет с консервативной направленностью, к которым, в первую очередь, относятся «Чосон ильбо» (조선일보), «Тонг-а ильбо» (동아일보), «Дэйли НК» (데일리 NK) и др. К прогрессивным же можно отнести такие издания как «Хангёре» (한겨레), «Кёнхянг» (경향) и др. Традиционно, газета «Чосон», выступая с консервативной позиции, менее склонна «идти на уступки Северу». Прогрессивные же издания во главе с «Хангёре» на сегодняшний день находятся на левом фронте и призывают к равноправному диалогу с Севером.

Для того, чтобы продемонстрировать нашу точку зрения по поводу двоякого отношения в СМИ к вопросу касательно Ким Чен Ына, возьмем пример, связанный с имиджем «новой звезды» (새별대장). В южнокорейских СМИ активно муссировались слухи о будущем руководителе Ким Чен Ыне. Самым сенсационным был слух о том, что Ким Чен Ын перенес 6 пластических операций, чтобы добиться сходства с великим вождем Ким Ир Сенем, своим дедом. Об этом впервые сообщил представитель Открытой радиостанции Северной Кореи (находящейся на территории Южной Кореи) Ха Тхэ Гён 27 июня 2010 г. на дружеской встрече в Королевском Объединённом институте оборонных исследований в Лондоне, когда обсуждалось нынешнее положение дел в Северной Корее. Представитель Ха сообщил, что «до своего официального появления в сентябре 2010 г. Ким Чен Ын в течение 3 лет перенес в общей сложности 6 пластических операций» и добавил, что слышал это от высокопоставленного северокорейского чиновника [3].

Однако еще за год до этой встречи в газете Хангёре было опубликовано интервью с бывшим личным поваром Ким Чен Ира Фудзимото Кендзи. По его словам, Ким Чен Ын «значи-

тельно не изменился с юношеских лет, только прибавил в весе, поэтому о пластической операции не может быть и речи», заявил Фудзимото [4].

В то же время в «Daily NK» (ссылаясь на того же Фудзимото Кендзи), рассказывается, что «лицо Ким Чен Ына изменилось до неузнаваемости со времени его учебы в Швейцарии» [5].

Уже этот небольшой эпизод, на самом деле даже не связанный с политикой, по нашему мнению, дает представление об отношении того или иного издательства к личности нового лидера, что на самом деле является отражением их видения северокорейской политики в целом.

Вопрос об операциях так и остался открытым, но тот факт, что Ким Чен Ын старается быть похожим на великого вождя сложно не признать. Это дает понять даже его костюм, в котором он неизменно появляется на публике.

Кто такой Ким Чен Ын?

Нужно отметить, что сама личность Ким Чен Ына для южнокорейской прессы является загадкой. Акцент ставится на том, что о детстве Кима III мало что известно, лишь немного о периоде его учебы в Швейцарии. Такое «освещение», вероятнее всего, направлено на то, чтобы заронить тревогу в южнокорейские сердца, мол, неизвестно откуда взялся и что он может натворить. И вот такая «темная лошадка» – Ким Чен Ын в 2010 г. неожиданно назначается официальным приемником Ким Чен Ира.

Такое впечатление может сложиться в результате просмотра южнокорейских теленовостей и ярких заголовков ведущих газет. Однако газета «Хангёре» в октябре 2010 г. публикует статью под названием «Ким Чен Ир, назначение Ким Чен Ына наследником еще в 9 лет». В ней со слов все того же повара Фудзимото сообщается, что еще в 1992 г. в день рождения Кима младшего Ким Чен Ир указал Чен Ына как своего наследника. Ким Чен Ир наблюдал двух принцев с детства и понял, что Чен Ын больше подходит на роль преемника, чем его старший брат Чен Чоль. Более того, Фудзимото, проработав в доме Ким Чен Ира около 13 лет, написал книгу под названием «Северный наследник, Ким Чен Ын», где описал особенности характера, увлечения, дурные привычки Чен Ына. Эта книга раскрывает перед публикой другого Кима, не того загадочного и непредсказуемого, который известен по статьям большинства южнокорейских СМИ, но также и не «гения среди гениев», как по некоторым сообщениям [6] его принято называть в Северной Корее. Описывается человек, который рос обычным ребенком, занимался

стрельбой с 13 лет, любил баскетбол. С 15 лет начал пить с подачи отца Ким Чен Ира, который, сказав «мужчина должен уметь пить», вручил сыну бутылку водки «Кристалл». Курить начал втайне от отца [7]. Таким можно увидеть «блистательного товарища Кима», если отложить в сторону консервативную прессу, выключить телевизор и попытаться посмотреть на проблему с другой точки зрения.

Критика системы наследования власти в Северной Корее.

Однако вопрос о «человечности» Ким Чен Ына уступает место куда более важным дебатам в СМИ по поводу легитимности наследования власти уже третьим из династии Ким. Этот факт стал наиболее обсуждаемым и, пожалуй, самым критикуемым в южнокорейских СМИ. Придерживаясь формата сравнительного анализа консервативных и прогрессивных издательств, мы должны были бы выдвинуть два противоположных суждения в плане: легитимный – по мнению левых и нелегитимный – с точки зрения правых. Но в данном случае ситуация сложилась неординарным образом. А именно, упомянутая нами газета «Кёнхяннг» выступила с непривычной для себя позиции – с критикой Народной рабочей партии (НРП, *민노당*), с которой традиционно редакция газеты была «в одной лодке». Полемика началась со статьи «Неужели НРП признает систему наследия в третьем поколении», опубликованной в «Кёнхяннг» 30 сентября 2010 г. [8]. Статья начинается словами: «Говорить, что диалог с Северной Кореей необходим – не означает любить Северную Корею», и далее «однако эти два абсолютно разные понятия часто подменяются. Это может случиться по незнанию, но нередки случаи специальной подмены понятий». Понятно, что «Кёнхяннг» будучи газетой прогрессивной, часто подвергается критике со стороны консервативной прессы, обвиняется в северокорейской ориентации и в том, что действует в угоду Северу. Однако редакция «Кёнхяннг» в связи с вопросом о назначении Ким Чен Ына заняла позицию, которая вызвала бурную реакцию в южнокорейской прессе и обществе. В статье Кёнхяннг критикуется позиция НРП, которая заявила, что «совет партий (КНДР), придавший системе наследования официальный статус, надеется оказать позитивное влияние на разрядку напряженности и мирное объединение». Так же в комментарии НРП говорится, сообщает Кёнхяннг, что проблемы Северной Кореи должны решаться самой Северной Кореей. На это редакция Кёнхяннг возразила, что северокорейская система наследования ни-

как не связана ни с демократией, ни с социальным строем, потому что сосредоточение власти в руках одной семьи в КНДР противоречит ценностям социализма. Такая узурпация власти не идет на пользу ни северокорейскому народу, ни делам миротворчества и объединения на Корейском полуострове. Поэтому задача прогрессивных сил, – объясняет редактор, – правильно интерпретировать проблему и прилагать усилия для того, чтобы облегчить жизнь народа Корейского полуострова. Автор статьи настаивает на том, что проблема наследования в третьем поколении – очень важный вопрос, по которому необходимо выработать четкую позицию и выступить как настоящая прогрессивная сила, дабы не потерять доверия масс. За этим последовало письмо в редакцию газеты из представительства НРП в г. Ульсан (Республика Корея) о прекращении подписки на газету «Кёнхяннг» [9].

Этот случай заставил вновь задуматься, что в действительности есть прогрессивные силы, что для них является главной ценностью и соотносятся ли эти ценности с системой наследования власти в Северной Корее. Этот момент, по нашему мнению, очень важен для более объективного понимания реакции южнокорейских СМИ на проблему наследования власти в КНДР.

Вопрос об утверждении режима Ким Чен Ына.

Пока в Южной Корее шли дебаты по поводу легитимности передачи власти в рамках одной семьи, в Северной Корее активно шла пропаганда новой звезды, где вопрос о легитимности не ставился. О новом преемнике говорили, что «он не только разбирается в компьютере, но и хорошо осведомлен в таких областях, как политика, экономика, социальная сфера, культура и др. Он обладает всеми необходимыми руководителю качествами», – передает Хангёре со ссылкой на северокорейских журналистов [10].

Какими бы ни были оценки личности Ким Чен Ына и его «способности» к управлению страной, факт остается фактом: 6 октября 2010 г. Ким Чен Ын был утвержден в качестве преемника Ким Чен Ира на первой за последние 44 года конференции Трудовой партии Кореи (ТПК) [11]. А в декабре 2011 г. после смерти Ким Чен Ира он стал верховным главнокомандующим, самым молодым главой государства в мире.

21 декабря газета «Сеул» в экстренном порядке провела опрос южнокорейских экспертов по Северной Корее в количестве 20 человек на тему «Вероятность утверждения режима Ким Чен Ына» (рис. 1). В результате 55% из них ответили, что строй Ким Чен Ына «благополучно утвердится на начальном этапе». Только

35% ответили, что «основа власти слишком слаба». 90% экспертов ответили, что вероятность крушения режима «мала», 10% – что «велика». На вопрос «Какова вероятность вооруженной провокации со стороны Северной Кореи с целью продемонстрировать свою силу в течение первого года» 85% ответили, что «низкая», 15% – «высокая» [12].



Рис. 1. Вероятность утверждения режима Ким Чен Ына

29 декабря Организация по исследованию общественного мнения провела опрос среди 750 граждан старше 19 лет на тему «Северокорейский строй после смерти Ким Чен Ира» (рис. 2). В результате 53,7% опрошенных высказали мнение, что «в течение некоторого времени режим сохранится без больших перемен» и лишь 23,5% ответили, что «сохранить режим будет сложно». Отметим также тот факт, что ответы различались в зависимости от идеологической принадлежности опрошиваемых. Так, среди «прогрессивной группы опрошенных» 62% ответили, что «режим Ким Чен Ына сохранится»; «умеренные» дали 58,2% подобных ответов; «консервативная группа» – 43%. Кроме того, процентный

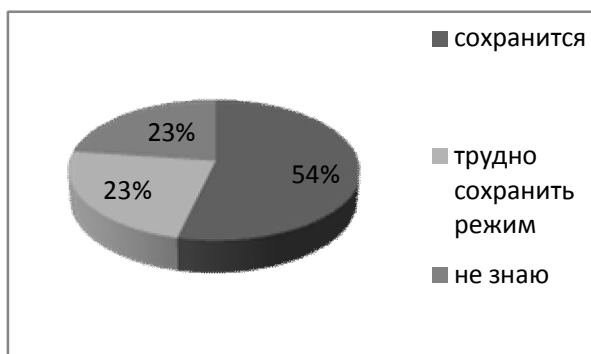


Рис. 2. Северокорейский строй после смерти Ким Чен Ира

уровень опрошиваемых по вопросу о перспективе сохранения режима Ким Чен Ына определял-

ся в отношении «чем моложе, тем выше». Так 65,7% положительных ответов было дано в возрастной группе 20-30 лет; 63,6% – 30-40 лет; 60,9% – 40-50 лет. 34,1% тех, кому за 50 ответили на вопрос положительно [13].

Эти результаты свидетельствуют о том, что в южнокорейском обществе преобладает мнение об относительной стабильности режима нового председателя.

Теперь обратимся по вопросу устойчивости режима к южнокорейской прессе. Наше внимание привлекла статья из газеты «Daily NK» под названием «Теория о стабильности режима Ким Чен Ына – это ложь». В этой статье, опубликованной 14 марта 2012 г., автор сообщает, что, несмотря на тот факт, что в течение трех месяцев правления нового лидера опасения по поводу нестабильности режима утихли, все-таки факторов устойчивости в Северной Корее больше, чем факторов стабильности. Это заявление было сделано со ссылкой на статью старшего научного сотрудника Института развития Кёнги Сон Гванг Чжу под одноименным названием «Теория о стабильности режима Ким Чен Ына – это ложь». Здесь г-н Сон выделяет два сценария развития ситуации в Северной Корее и анализирует ход их развития. Первый вариант – путь сохранения режима – выглядит так:

- карточная система для жителей Пхеньяна и право элиты на обращение с иностранной валютой;
- усиление политики террора в отношении беженцев;
- решение проблем питания за счет ядерного шантажа.

В целом такая система управления будет похожа на период правления Ким Чен Ира. Однако в реальности такой сценарий может, – предостерегает автор, – с большой вероятностью смениться на следующий: постоянный приток информации извне → ускорение развития рынка → ослабление внутренних сил режима → внутренний раскол → медленное крушение → смена режима. Второй путь – это путь реформ и открытия. В этом случае:

- усиление экономических связей с Китаем;
- реформирование системы управления страной и рыночного механизма;
- отказ от ядерного оружия и улучшение отношений с США.

Однако такой вариант, в конце концов, может развиваться в следующую форму: ненадежная дорожная карта реформ и открытия → конфликт в партии и армии, а также разногласия между

консервативными и реформаторскими силами – > спад напряженности в социальной сфере и в организациях по общественной безопасности → инциденты, связанные с различного рода отклонениями → быстрое крушение.

Таким образом, считает автор, правительство должно осуществлять политику информатизации и развития рынка, тем самым подводя КНДР к пути реформ и открытия [14].

На сайте Korean National Security Net можно прочитать статью под названием «Вероятность успеха режима Ким Чен Ына меньше 10%» [15]. Автор статьи, ссылаясь на заведующего лабораторией дипломатической безопасности Института экономики Кореи, профессора И Чун Гына сообщает, что вероятность успеха режима Ким Чен Ына сводится к 10%, тогда как вероятность краха, по его мнению, доходит до 60-70%. Причинами этому служат:

- отсутствие у Ким Чен Ына поддержки, которая была у его отца в лице друзей Ким Ир Сена – революционеров первого поколения;
- непонимание общественных настроений;
- противоречивый характер системы на следования;
- вероятность борьбы за власть.

Таким образом, мы видим некоторое сходство суждений в том плане, что Ким Чен Ын не сможет удержать власть, в результате чего режим рухнет. Но далеко не все эксперты придерживаются такого мнения. Так, на экстренном заседании, посвященном теме «Путь Северной Кореи после смерти Ким Чен Ира», открытом в мэрии города Инчон Республики Корея (РК) 25 декабря 2011 г. обсуждались вопросы о будущем КНДР и перспективах желательного развития отношений между Севером и Югом.

Во время заседания Ха Тхэ Гёнг, представитель Открытой радиостанции Северной Кореи, заявил, что «у Ким Чен Ына есть полномочия, но нет авторитета» [16], поскольку, получая образование за границей, он не создал группы поддержки в КНДР. Однако представитель Ха добавил, что поскольку у Ким Чен Ына есть аппарат подавления сил оппозиции, внезапного переворота или восстания в ближайшем будущем не произойдет. Тем не менее, – заметил он, – в Корею может произойти резкая перемена из-за вмешательства извне. Он отметил, что, по словам «информатора из Северной Кореи», в целом настроения населения КНДР по отношению к преемнику Киму не из лучших и, что возможность крупных перемен в ближайшие 6 месяцев составляет 20%, а в течение 4 лет – 40%.

Однако эти доводы парировал юрист И Чан Хо, около 10 лет проработавший в Департаменте Объединения. Он заявил, что какие-либо прогнозы касательно перемен в Корею имеет смысл делать только после 15 апреля – дня рождения Ким Ир Сена. Так же он предупредил, что не стоит слишком доверяться информации, передаваемой «информатором в Северной Корею». Так, до недавнего времени постоянно поступали сведения о том, что дядя Ким Чен Ына Чжан Сонг Тхэк будет опекуном первого сына Ким Чен Ына – Ким Чен Нама. В итоге, как мы видим, эта информация оказалась недостоверной. Он предложил: «Чем гадать о расприх в северо-корейском правительстве и возможном крахе, не лучше ли обсудить как мы с Китаем и США можем создать благоприятную внешнюю обстановку, в которой окажется Северная Корея» [17].

Как видим, мнения экспертов по вопросу утверждения режима нового лидера во многом различаются, а порой и вовсе противоположны друг другу. И все же большинство экспертов согласны с тем, что в ближайший период перемен в Северной Корею не ожидается, и с этим согласна большая часть южнокорейского населения.

Прогнозы развития отношений между Северной Кореей и Республикой Кореями.

Во время этого заседания в мэрии Инчона было высказано три различных прогноза дальнейшего развития отношений между Севером и Югом:

- 1) для сохранения стабильности внутри страны Северная Корея не будет уделять большого внимания международным проблемам;
- 2) поскольку для Ким Чен Ына больше всего важно сохранения власти, он будет укреплять центральное управление за счет создания конфликта с Югом;
- 3) Южная Корея должна разработать программу реальной поддержки северо-корейского населения вместо того, чтобы прогнозировать отношения двух стран.

Причем в первых двух вариантах возможны военные провокации со стороны Севера. Во втором случае в частности говорится, что северо-корейское руководство также может добиться своей цели посредством достижения успеха в разработке ядерного оружия.

Так, сторонники первых двух вариантов считают подтверждением своих доводов тот факт, что 15 марта по центральному телевидению КНДР было объявлено о намерении Северной Кореи провести запуск ракеты Гван-мён-сонг-3 в день рождения Ким Чен Ира (День Солнца). Тем самым, считают они, состоится «открытие

эры Ким Чен Ына» так же, как в свое время в 1998 г. была ознаменована «эра Ким Чен Ира» запуском ракеты Гванг-мён-сонг-1.

В связи с этим в статье газеты Чосон «Не новая, но запутанная внешняя политика Ким Чен Ына» выдвигается следующее предположение: если соглашение между США и КНДР от 29 февраля 2012 г. будет расторгнуто, то велика вероятность того, что Северная Корея снова возьмется за провокации и шантаж, сделав Южную Корею своей заложницей. Чтобы не допустить такого развития событий, наставляет автор, нужно в самые кратчайшие сроки после выборов президента РК в апреле утвердить проект о реформах и открытии и увеличить силы сдерживания Северной Кореи. После этого, дабы не попасться на «лживые уловки» Севера, необходимо усилить систему сотрудничества и обмена информацией с соседними странами, – заключает он [18].

В то же время старший научный сотрудник лаборатории по стратегии объединения Института Сечжон, Чжонг Сонг Чжанг утверждает, что Ким Чен Ын ясно осознает тот факт, что политика реформ и открытия необходима для поддержания существования режима. Однако, по мнению эксперта, отказ от ядерного оружия в целях реализации этой политики не выглядит реалистичным. Он утверждает, что Северную Корею не прiglасишь за стол переговоров увещаниями: «мы дадим вам все, если вы откажетесь от ядерного оружия». В свете того, что Южная Корея обладает первоклассным оружием, которого нет у Севера, КНДР ничего не остается как пугать ядерным оружием. По его мнению, невозможно ожидать от Северной Кореи отказа от ядерного оружия до подписания совместного договора по сокращению вооружений. И несмотря на то, что конечной целью является денуклеаризация Северной Кореи, нельзя заикливаться на этой идее, упуская из виду более мелкие задачи, что в итоге может наоборот вызвать усиление ядерного потенциала Севера. Опаснее всего, подчеркивает Чжонг Сонг Чжанг, – это экспорт ядерных материалов в Иран и другие страны, если же решить эту проблему, то можно постепенно, с помощью договоренностей переходить к полному отказу от ядерного оружия, что благоприятно скажется на развитии отношений между странами [19].

Как мы видим, налаживание межкорейских отношений, по мнению как правых, так и левых, напрямую зависит от решения ядерного вопроса. В данном случае различие заключается в том, каким образом должно происходить это урегу-

лирование: усилением сдерживания и санкциями либо мирным диалогом.

По корейской проблеме существует большое количество литературы как монографий, так и, безусловно, периодики. Каждый автор излагает материал, исходя из своей политико-идеологической ориентации, что порой приводит к излишней эмоциональности и искажению фактов. В данной работе мы постарались осветить позиции обеих сторон, не умаляя их значимости. Это необходимо, чтобы увидеть целостную картину, понять отношение корейской прессы к смене власти и режиму Ким Чен Ына.

Подведем итоги всему вышесказанному. Во-первых, отношение корейской прессы к новому лидеру Северной Кореи было косвенно выражено уже в обсуждении внешности Ким Чен Ына. Так, правые (под правыми мы подразумеваем консервативные издания) заявляли, что Ким младший перенес пластические операции, на что левые поспешили возразить, приводя свои аргументы. Мы не считаем, что операция каким-то образом дискредитирует нового вождя. Здесь сказывается корейский менталитет. В Корею такие моменты вызывают бурный интерес у публики. Так, много шума было по поводу пластической операции бывшего президента Но Му Хёна и скандала с огромной суммой, потраченной кандидатом в мэры Сеула (2011 год) На Гёнг Вон на салоны красоты.

Во-вторых, мы рассматривали отношение к самой личности вождя. Здесь мы увидели, как правые делают упор на то, что личность Ким Чен Ына темная и непредсказуемая, тогда как левые пытаются развеять мифы и стараются сделать Кима младшего более понятным для южан.

В-третьих, дебаты возникли в связи с легитимностью наследования власти в семье Кимов. Здесь споры развернулись в неожиданном ключе. Газета «Кёнхянг» выступила с критикой НРП, рупором которой она до тех пор неизменно являлась. Возмущение редакции вызвало то, что партия признала легитимность наследования власти в Северной Корею. Тогда полемика завязалась уже внутри прогрессивных сил, что, по нашему убеждению, характеризует газету «Кёнхянг» как самостоятельное издание со своим мнением, а не «бездумный рупор».

В-четвертых, имел место быть вопрос о том, удержится ли режим Ким Чен Ына или рухнет в ближайшем будущем. Здесь оценки были самые разные, но тенденция была следующей. По мнению консервативных изданий (со ссылками на экспертов по Северной Корею), режим Ким Чен

Ына рухнет в любом случае, это лишь вопрос времени. Прогрессивные же издания утверждали, что режим будет укрепляться, и его падению нет реальных предпосылок. При этом и та, и другая стороны согласны в том, что на первом этапе значительных перемен в режиме не ожидается.

И, наконец, был поднят вопрос об отношениях между двумя странами, где обе стороны согласились, что решающим моментом в урегулировании отношений станет отказ от ядерных разработок. Суждения авторов расходились лишь в способе, который нужно использовать, чтобы заставить или убедить Север отказаться от ядерных амбиций.

Таким образом, проведя анализ южнокорейской прессы, можно убедиться, что там существуют ярко выраженные идеологически направленные издания, которые часто занимают противоположные позиции по многим вопросам, связанным с Северной Кореей. Поэтому анализ тех и других позволяет нам более объективно оценивать ситуацию на Корейском полуострове, а не становиться заложниками популярной точки зрения.

Литература

1. URL:http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2009/12/11/2009121100053.html?Dep0=chosunmain&Dep1=news&Dep2=headline1&Dep3=h1_03 한해 '두 살' 먹은 김정은(김정일 3 남)... 왜? / 2009.12.11
2. URL:http://ru.wikipedia.org/wiki/Ким_Чен_Ын
3. URL:
<http://news.donga.com/3/all/20110628/38361470/1> «北 김정은 6 차례 성형수술...김일성 닮도록» 기사입력 / 2011-06-28 01:21:41
4. URL:
<http://www.hani.co.kr/arti/politics/defense/443068.html> «3 살때 총잡고 명중사격...» 김정은 우상화 한창 / 2010.10.10 19:48
5. URL:<http://www.dailynk.com/korean/read.php?cataId=nk06500&num=91235> «北 김정은 공식등장 전 6 차례 성형 수술» / 2011-06-28
6. Ким Чен Ына провозгласили военным гением. Lenta.ru (8 января 2011).
7. URL:<http://www.hani.co.kr/arti/politics/defense/444715.html> «김정일, 김정은 9 살 때 이미 후계자로 낙점» / 2010.10.20

8. URL:
http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?arti_d=201009302342325&code=990101 [사설]민노당은 3 대 세습을 인정하겠다는 것인가 입력 / 2010-09-30
9. Там же
10. URL:<http://www.hani.co.kr/arti/politics/defense/441672.html> 북, 김일성 떠오르는 김정은 사진 공개...공개적 후계활동 예고 / 2010.09.30
11. URL:
http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2010/10/06/2010100601789.html «北, 김정은 후계 경축행사 진행.. 주민 총동원» / 2010.10.06
12. URL:
<http://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20111222001009> «김정은 체제 안착 가능성 높다» 65% / 2011-12-22
13. URL:<http://www.mt.co.kr/view/mtview.php?type=1&no=2011122914524130724&outlink=1> 국민 53% «北 김정은 체제 당분간 유지» / 2011.12.29
14. URL:<http://www.dailynk.com/korean/read.php?cataId=nk04100&num=94507> «북한 김정은 체제 조기안정화론은 허구이다» / 2012-03-14
15. URL:
<http://www.konas.net/article/article.asp?idx=27856> «북한 김정은 체제 성공가능성 10% 이하» / 2012-02-17
16. URL:http://www.pressian.com/article/article.asp?article_num=40111225173438 «김정은 체제 전망보다 '남쪽은 뭘 할 것인가' 생각해야» / 2011-12-25
17. см. там же
18. URL:
http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2012/03/21/2012032101773.html [아침논단] 김정은의 만만치 않으나 새롭지 않은 대외전략/2012.03.21
19. http://www.newshankuk.com/news/content.asp?fs=2&ss=27&news_idx=201202180817472232 «냉혹한 지도자 김정은, 호락호락 하지 않다» / 2012-02-18
20. URL:<http://news.donga.com/3/all/20120129/43639529/1> «나경원 ‘1 억 피부숍’은 거짓...550 만원 지불» / 2012-01-30

Крупенникова Юлия Евгеньевна, соискатель кафедры истории археологии и этнографии, сотрудник Корейского Исследовательского Центра Бурятского государственного университета, e-mail: julikru86@mail.ru

Krupennikova Yulia Evgenyevna, competitor of the Department of history, archeology and ethnography, the staff of the Korean Research Centre, Buryat State University. e-mail: julikru86@mail.ru

Бураев Дмитрий Игнатьевич, доктор исторических наук, профессор кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета. 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: railia@mail.ru

Burayev Dmitry Ignatyevich, doctor of historical sciences, professor of the department of history, archeology and ethnography Buryat State University. 670025, Ulan-Ude, Puchkin St., 25, e-mail: railia@mail.ru

УДК 947.083 (571.54)

© Л.В. Курас, Б.Ц. Жалсанова

ВЛИЯНИЕ «МОНГОЛЬСКОГО» ФАКТОРА НА ПОЛИТИКУ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА В ОТНОШЕНИИ БУРЯТ В XIX-НАЧАЛЕ XX ВВ.

В статье показано влияние близости монгольской границы на развитие российского законодательства в отношении бурят в XIX – начале XX в.

Ключевые слова: Российское государство, законодательство, буряты, Монголия.

L.V. Kuras, B.C. Zhalsanova

THE INFLUENCE OF «MONGOLIAN» FACTOR ON POLITICS OF RUSSIAN STATE TOWARDS THE BURYATS IN XIX – THE BEGINNING OF XX c.

In this article is shown the influence of Mongolian border's proximity on development of Russian legislation towards the Buryats in XIX – the beginning of XX c.

Keywords: Russian state, legislation, the Buryats, Mongolia.

В XVII-XVIII вв. присоединение территорий Сибири сопровождалось обложением их народов ясаком в пользу Российского государства, затем постепенным распространением на них других видов налогов с полным сохранением уклада их жизни. Близость к китайской границе, соседство с родственными монгольскими племенами диктовали русскому правительству особый подход в политике по управлению бурятами, направленной на закрепление их подданства при минимальном вмешательстве во внутренние дела. Об этом свидетельствуют законодательные акты Российского государства, касающиеся бурят, принятые на протяжении XVIII – XIX вв.

Первым документом, в котором излагались правовые основы управления ясачными народами, становится «Инструкция пограничным дозорщикам», составленная 22 июля 1728 г. С.Л. Владиславичем-Рагузинским. Главные положения инструкции сводились к следующему: 1) малые дела: споры о калыме, воровстве, драки и пр., за исключением «криминальных» дел и убийств, подлежали суду бурятских начальников, что было продиктовано целью царской администрации «дабы земские комиссары по уездам и острогам за малые причины не грабили и не разоряли»; «когда дело малое», суд мог вершить один начальник, а «когда побольше», то назначали из трех родов по два начальника для судебного процесса [4]; 2) ясак собирался нату-

рой или деньгами по его действительной стоимости; сбор производился через бурятских начальников; 3) каждый бурят был обязан числиться в каком-нибудь роде под ведением своих начальников и подчиняться им; перебежка из одного рода в другой запрещалась; бежавших возвращали в те роды, к которым они были приписаны.

Таким образом, документ закрепил ясачное население за «административными родами» и передал в руки родоначальников функции сбора ясака и суда по маловажным делам.

О влиянии пограничного фактора свидетельствуют и другие законодательные акты. Так, высочайшая резолюция на доклад Сената от 30 января 1773 г. «Об оставлении кочующих в Сибири иноверцев при древнем их обыкновении делать кумыс и вино кумысное и о запрещении ввозить в Камчатку на партикулярную продажу французскую водку, арак, ром и шром» [6, Ст.13944. 1 собр. Т.19. с.714-718] была принята в ответ на донесение Иркутской губернской канцелярии о прошении содержателя питейных сборов Ивана Савельева о запрете кочующим иноверцам на изготовление ими кумыса и кумысного вина, причиняющего убыток в продаже казенных питей. В этой резолюции прослеживается желание российского правительства «переменной древнего их обычая не произвести в них неудовольствия и склонности к каковому-либо

по их легкомыслию и по смежности с единоверными с ними китайским народом вредным замыслам» [6, с. 716].

Сенатский указ от 24 июля 1766 г. «О ссылке новокрещен из так называемой братской породы, оказавшихся в смертных убийствах, вечно в работу на Колывано-Воскресенские заводы» [6, Ст.12706. 1 собр. Т.17. с.860] был издан по прецеденту о братском новокрещеном колоднике Логине Панкове, приговоренном за совершение убийства к вечной ссылке на Даурские серебряные заводы. Эти заводы находились в непосредственной близости к китайской границе, и из-за ссылки братских иноверцев создали бы условия для их побегов в Китай. В связи с этим Сенат приказал всех братских колодников «дабы оные за границу бежать не могли, ссылать вечно в работу на Колывано-Воскресенские заводы».

Принятие Устава об управлении инородцев 1822 г. ознаменовало новый этап в политике Российского государства, характеризующийся законодательным включением инородческих органов управления в общероссийскую систему. Устав об управлении инородцев ввел, в российское законодательство, по мнению В. Вагина, новый существенный элемент: предоставил сибирским инородцам такое обширное самоуправление, «каким до последнего времени не пользовалось ни одно сословие в государстве». Устав ограждал инородцев от посторонних и вредных для них влияний, способствовал их свободному развитию, ввел в сибирскую жизнь много нового в связи с объективными требованиями [2, с. 335, 338]. Согласно Уставу 1822 г. и благодаря пограничному фактору, буряты получили систему органов местного самоуправления, позволявшую им самостоятельно (в пределах своего ведомства) при четком следовании общероссийским законам решать все административные, хозяйственные, судебные (кроме уголовных) вопросы, заниматься развитием народного образования, здравоохранения, социальным призреванием и благотворительностью.

Надо отметить, у русского правительства был неоднозначный подход к разным бурятским ведомствам. По мнению В.П. Гирченко, исследовавшего историю хоринских бурят в первой половине XIX в., буряты именно Хоринского ведомства пользовались определенными преимуществами, продиктованными не только их многочисленностью, богатством и огромными территориями, которые они занимали, но в большей мере их соседством с Монголией: «Пользуясь своим соседством с Монголией, хори-буряты сохранили большую, по сравнению с другими бурят-монгольскими племенами, независимость

по отношению к русскому правительству вообще, и к русской Восточно-Сибирской администрации в частности, угрожая в случаях недовольства своим уходом за границу, в Монголию» [1, с. 43].

В 1823 г. М.М. Сперанский, генерал-губернатор Сибири, писал министру духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицыну: «Хоринцы прилегают к китайской границе, и спокойствие их должно быть охраняемо не только по уважению собственного их благосостояния, но и по уважениям пограничным. Каждое движение между ними не может быть принято равнодушно для соседей их и однородцев, в смежной с ними китайской Монголии обитающих» [2, с. 277].

Среди бурятских ведомств только у хоринских бурят было законодательно закреплено право собственности на занимаемые ими земли. Они скрупулезно вели учет всем важным законодательным актам о правах собственности на занимаемые ими земли, принятым в их отношении, с даты вхождения в состав Российского государства. Так, хоринские буряты делают ссылки:

1) на указ Петра I от 22 марта 1703 г. «стольникам и воеводам Петру Савичу и Федору Петровичу Мусиным-Пушкиным о приписке братских людей и ясашных (подчиненных или поданных) к Нерчинску, по поводу жалобы их на притеснения русскими людьми, с наказом, чтобы они кочевали на природных своих землях, и быть бы им в вечном ясачном платеже, и чтобы всяких чинов люди оберегали братских и в случае споров защищали их от всяких обид»;

2) на патент Петра Великого от 4 июня 1729 г., «жалующий зайсана Шодоя в чин тайши за оказание великого содействия с 11 родами хоринцев послу Иллирийскому графу Савве Владиславичу при установлении границы»;

3) указ Иркутской провинциальной канцелярии от 3 марта 1749 г. № 1066 тайшам Иринцею Шодоеву и Олборию Дашиеву, запрещающий русским людям притеснять хоринских бурят и доставить право этим бурятам свободно кочевать и занимать все порожные места от Байкала до Китайской границы»;

4) Именной Высочайший указ, данный Правительствующему Сенату от 17 октября 1799 г., об отведении под русское поселение в южной части Забайкалья самых удобнейших мест по 30 десятин на душу, не касаясь земель между Удинским и Читинским, буде оно занято братскими хоринцами и других мест, занимаемых кочующими народами;

5) Высочайший указ, данный Правительствующему Сенату, от 29 июня 1806 г., об уступке хоринскими бурятами своих земель: «уступленные хоринскими бурятами земли по р. Ингоде принять для водворения поселенцев, отдав им взамен те земли, на получение коих они, при личном осмотре действительного статского советника Лабы, желание изъявили; все земли хоринским бурятам предоставленные обмежевать без продолжения времени и на всегдашнее владение оными выдать план и грамоту» [6, 1 собр. Ст. 22189. Т.29].

Таким образом, в течение XIX в. «монгольский вопрос» оказывал значительное влияние на политику Российского государства в отношении бурят, заставляя русское правительство обходиться с ними как можно осторожнее и мягче, при этом вести наблюдение за их настроением.

Начало XX в. ознаменовалось проведением волостной реформы, упразднившей систему органов местного самоуправления бурят, уравнявшей бурят с русским крестьянским населением. Реформа изъясала из употребления степные законы, подчинив всех бурят юрисдикции русских судов.

Однако соседство с Монголией продолжает оставаться козырной картой бурят во взаимоотношениях с русским правительством. По этому поводу миссионер, священник Е. Кузнецов пишет в 1904 г.: «Если в некоторых, по их мнению, важных случаях ходатайства их не будут уважены, то буряты готовы решиться на самое крайнее средство – выселиться в Монголию» [3, с. 347]. Так, на неопределенный срок был отложен вопрос о воинской повинности бурят, предполагалось меньшее налогообложение бурят и выделение большего земельного надела по сравнению с русскими крестьянами.

Администрация Забайкальской области понимала, что основной экономической причиной массовых перекочевков бурят в пределы Монголии может стать наступающее на их родине земельное утеснение, несоответствие существующих хозяйственных форм занятыми бурятами земельным площадям. На первый взгляд, можно было бы подумать, что выселение бурят может быть выгодно для остающегося здесь оседлого крестьянства, в некоторых местностях малоземельного населения [4, ф.1, оп.1, д. 17327, л.3об.]. Это привело, казалось бы, к освобождению земли для русского коренного населения и однообразию состава населения области.

Однако все эти меры, по мнению администрации Забайкальской области, привели бы:

1) к международному скандалу, политическое положение России на Дальнем Востоке было бы окончательно потеряно, экономические узы России и Монголии порваны навсегда;

2) к обезлюдению приграничных областей, что привело бы к ослаблению экономической мощи. Восполнить пробел путем колонизации их выходцами из коренной России – дело затратное и трудно осуществимое, потому что большая часть земель бурят в силу физико-географических условий совершенно непригодна для оседлого земледельческого хозяйства. После перекочевков эти земли превратятся в пустыни, к падению скотоводства и все это приведет к необходимости усиления ввоза продуктов скотоводства [4, там же, л.3об.-4.].

К числу экономических последствий нарушения добрососедских отношений с Монголией администрация Забайкальской области относит «выселение из Монголии всех русских, разрушение русских торгово-промышленных предприятий и разорение работающих там торговых фирм, усиление китайского влияния, захват монгольского рынка Китаем, усиленную колонизацию пограничной Монголии китайскими переселенцами, которые будут еще в большем размере проникать в пределы России, конкурировать с русскими рабочими и мелкими производителями, вытесняя их массами, как теперь китайские торговцы, ремесленники, огородники и рабочие вытесняют частично русских», что, несомненно, в дальнейшем может привести к мясному голоду в Иркутске и Забайкалье [4, ф.1, оп. 1, д.17327, л.2об.].

Таким образом, Российское государство на всем протяжении XVII-XIX вв. в своей политике в отношении бурят старалось чрезвычайно бережно и осторожно подходить к разрешению вопросов, затрагивающих существенные интересы бурятского населения Иркутской губернии и Забайкальской области [4, л. 4об-5]; тем более что в лояльности бурят никаких сомнений быть не могло. Буряты экономическими и культурными узами были всегда крепко связаны с Россией, и как отмечают многие чиновники, на всем протяжении долгой совместной жизни бурят с русскими не было ни одного момента, когда симпатии бурят к России были бы заглушены соображениями расового или племенного характера [4, там же, л. 4]. Основной причиной проведения такой политики стал пограничный фактор, желание России сохранить свои государственные границы, развивать с Монголией торговые связи, восстановить и закрепить свое международное положение на Дальнем Востоке.

Суть политики Российского государства в отношении бурят выразил приамурский генерал-губернатор А.Н. Корф: «Я считаю крайне желательным успокоение бурят, этого весьма нравственного и добродушного населения, отбывающего бездоимочно все повинности, всецело приверженного к России и занимающего на большом протяжении пограничной полосы с соплеменного с ними монголами, китайскими подданными. Чем счастливее и спокойнее будет жизнь наших бурят, тем больше усиливается тяготение к России китайских монголов и тем обеспеченнее будет наша забайкальская граница» [4, там же, д. 13785, л. 3об.].

Курас Леонид Владимирович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, отдел истории и культуры Центральной Азии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. 670042, г. Улан-Удэ, 42, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: kuraslv@yandex.ru

Жалсанова Бутит Цыдыпмункуевна – кандидат исторических наук, зам. директора ГБУ «Государственный архив Республики Бурятия». e-mail: butit62@mail.ru

Kuras Leonid Vladimirovich – the chief scientist, department of history and culture of Central Asia, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, doctor of historical sciences, professor. 670042, Ulan-Ude, 6, Sakhyanova str., e-mail: kuraslv@yandex.ru

Zhalsanova Butit Cydympunkuevna, candidate of historical sciences, deputy director of GBU «The State archive of the Republic of Buryatia», e-mail: butit62@mail.ru

УДК 682(5-015)

© Д.М. Маншеев

РАЗВИТИЕ КУЗНЕЧНОГО РЕМЕСЛА НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В статье рассмотрено развитие кузнечного ремесла у бурят в XIX в. В работе определены факторы влиявшие на ход развития кузнечного ремесла бурят.

Ключевые слова: буряты, кузнечное ремесло, политика государства, природная среда.

D.M. Mansheev

DEVELOPMENT OF THE BLACKSMITH IN THE NORTH-EAST OF CENTRAL ASIA

The article considers the development of blacksmith at Buryats in the XIX century. This paper identifies factors influencing the course of the blacksmith.

Keywords: Buryats, blacksmith's work, the policy of the state, natural environment.

Издrevле у бурят было развито кузнечное ремесло, сочетавшееся с ювелирным делом. В 1735 г. член академической экспедиции для обследования Сибири и Дальнего Востока Гмелин-Иоанн-Георг, впервые посетивший Балаганский острог, записывает: «Есть между здешними братскими и занимающиеся ремеслом, причем среди них очень много мастеров своего дела. Они умеют обкладывать железо серебром и оловом с таким искусством, что эти изделия имеют вид дамасских. Большая часть конской сбруи, ножны для охотничьих ножей, пояса и т.п. этой работы; той же работы есть и

Литература

1. Гирченко В.П. К истории бурят-монголов-хоринцев первой половины XIX в. // Бурятияведение. Вып. 1-3. – Верхнеудинск, 1928.

2. Вагин В. Исторические сведения о деятельности графа М.М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 год. – СПб., 1872. – Т. 2.

3. ИЕВ. 15 декабря 1904 г. № 24.

4. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК).

5. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ).

6. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). 1 собр. Ст. 22189. Т.29. СПб., 1830.

ложки». Гмелин зафиксировал в своих дневниках сведения о горе, богатой железной рудой, расположенной на р. Ангаре недалеко от д. Каменки, из которой буряты с незапамятных времен добывали руду для выплавки железа [1, с. 129, 133].

Г.-И. Георги участник новой экспедиции Академии наук, работавшей в Сибири в 1768-1774 гг., писал о бурятских кузнецах: «Между кузнецами их есть нарочито искусные; но кроме сих ремесленников, нет у них вовся, или очень мало, и неискусных других. Некоторые из них плавят свое железо в больших горнах; прочие

же покупают оное у россиян. Работы свои производят так же проворно, как и тунгусские кузнецы, однако несколько совершеннее. Железные их вещи, с серебряною насечкою, славны по всей России, под именем Братской работы» [1, с. 134].

Из описания кузнечного ремесла, существовавшего у бурят XVIII в., видно, что этот вид деятельности имел автономное существование, начиная от добычи железной руды и заканчивая ее переработкой в конечный продукт, который имел спрос по всей России. Качество обработки металла в изделиях бурятских кузнецов-ювелиров было настолько высокое, что его отождествляли с кузнечными изделиями дамасских мастеров, известных во всем мире. Для справки: изделия дамасских кузнецов, прежде всего, ассоциировались с холодным оружием, изготовленного из булата – упругой, твердой и узорчатой стали. Наличие развитого кузнечного ремесла в крае свидетельствует о том, что Бурятия как переходная зона еще во времена кочевых империй исполняла роль культурного центра.

В XVIII в. государство принимает меры по запрету выплавки железа бурятскими кузнецами. К тому же в крае начинают действовать железодательные заводы. Все это подорвало добычу и обработку железной руды бурятами, которые с середины XIX в. начинают покупать железо у русских [2, с. 70].

К концу XIX в. бурятские кузнецы сохранили и обогатили традиции кузнечного и ювелирного ремесла. Вот что писали И.А. Молодых и П.Е. Кулаков о кузнечном ремесле бурят в 1896 г.: «Бурятский кузнец – это понятие более широкое, чем кузнец русский. Бурятский кузнец еще и ювелир. Он делает из польского и настоящего серебра украшения на женскую одежду, на седла из его мастерской выходят изящные и прочные ножи, курительные трубки, браслеты, кольца и многие другие предметы бурятских украшений и бурятской роскоши. Что касается чистаго кузнечества, то бурятские, как и русские мастера, выполняют следующие работы: подковывают лошадей, оковывают железом сани, телеги, делают новые и наваривают старые сошники, пешки, ломы и всякия другия орудия земледельческаго, кустарного и домашняго промыслов» [3, с. 235].

О динамике развития кузнечного ремесла у балаганских бурят можно судить по следующим цифрам. В 1829 г. в Балаганском ведомстве числилось 10 кузниц [4]. К 1844 г. количество кузниц в ведомстве увеличивается до 24. [5]. В 1848 г. их число остается примерно на том же

уровне – 25 кузниц [6]. Правда, к 1851 г. из-за территориальных изменений в Балаганском ведомстве число кузниц уменьшилось до 18. [7]. К 1856 г. количество кузниц в ведомстве немного увеличивается до 21 [8]. В 1861 г. число кузниц в ведомстве Балаганских бурят остается на прежнем уровне (21 ед.) [9].

В целом, по имеющимся данным Балаганской Степной думы с 1844 по 1861 г. наблюдается стагнация в кузнечном деле. Е.М. Залкинд объяснял это тем, что «потребность в металлических изделиях во все большей мере удовлетворялась за счет фабричного производства» [2, с. 69]. Однако анализ состояния металлургического производства в Иркутской губернии представляет иное положение дел. Здесь постоянно ощущался недостаток металлических изделий, а единственный казенный железодательный завод (Николаевский), построенный в Нижнеудинском округе Иркутской губернии в 1853 г., не удовлетворял потребностям растущего населения в металле. С 1858 по 1862 г. завод ежегодно выплавлял всего лишь 23 722 пуда чугуна. Годовая же потребность населения Иркутской губернии в чугуне в 50-60-е гг. XIX в. приблизительно равнялась 150 тыс. пудам [10, с. 400-409]. Необходимо отметить, что в период стагнации деятельность железодательного завода была, прежде всего, направлена на производство металлического отлива. Производство же готовых изделий на заводе было ограниченным. Таким образом, причиной стагнации кузнечного дела бурят стало не увеличение количества металлических изделий, продаваемых в бурятских ведомствах, а недостаток металла.

Постоянные убытки вынудили казну продать завод частным лицам. С 1863 г. завод перешел в руки братьев Трапезниковых и был заново отстроен и оборудован паровыми механизмами. Николаевский завод, перейдя в частные руки, увеличил производство металлических изделий в несколько раз. С 1874 по 1884 г. на заводе изготовлялось железа, изделий и чугунного отлива до 120 тыс. пудов в год [10, с. 400-409]. Подъем металлургического производства обусловил новый рост кузнечного ремесла бурят. В 1887 г. в ведомстве балаганских бурят числилось уже 52 кузницы [11].

В кузнечном ремесле аларских бурят происходят те же процессы, связанные с состоянием металлургического производства в Иркутской губернии. В 1842 г. в Аларском ведомстве числилось лишь 9 кузниц [12]. Спустя 11 лет – в 1851 г. число кузниц в ведомстве увеличилось до 35 ед. [13]. Вслед за тем рост числа кузниц

прекращается и вплоть до 1861 г. их количество остается на прежнем уровне – 35 ед. [14]. Затем продолжавшаяся долгое время стагнация в кузнечном деле сменяется его спадом. К 1874 г. число кузниц в ведомстве сократилось до 29 ед. [15]. К 1879 г. количество кузниц в ведомстве аларских бурят достигает 43 ед. [16]. Анализ динамики кузнечного ремесла в Аларском ведомстве показывает, что кризисные явления в металлургии стали причиной стагнации, продолжавшейся в 1850-х – начале 1860-х гг., а затем и спада вплоть до середины 1870-х гг. И только во второй половине 1870-х гг. положение в кузнечном ремесле аларцев улучшается.

Нехватка металла сказалась на кузнечном ремесле **кудинских** бурят гораздо раньше и в больших масштабах, чем у балаганских и аларских бурят. Если в 1835 г. в Кудинском ведомстве числилось 46 кузниц, то к 1843 г. количество кузниц уменьшилось до 25 ед. [17]. Недостаток металла сильнее ударил по кузнечному ремеслу кудинцев, потому что они были беднее, чем балаганские и аларские буряты. У кудинских бурят не было возможности покупать дорогостоящий металл в таких размерах, как это делали балаганские и аларские буряты.

Однако кудинцы вывели из кризиса свое кузнечное ремесло раньше, чем аларские буряты. К 1867 г. кудинцам удалось не только восстановить число своих кузниц к докризисному уровню, но и увеличить их количество до 61 ед. [18]. Затем число кузниц в ведомстве неуклонно увеличивается и к 1887 г. их количество достигает 78 ед. [19]. В 1887 г. число кузниц в Кудинском ведомстве было на 26 ед. больше, чем в Балаганском ведомстве. Это притом, что в том году количество балаганских бурят было на 4956 душ больше, чем кудинских.

Возникает вопрос: «Почему сравнительно бедное Кудинское ведомство при меньшем числе жителей опередило более состоятельное Балаганское ведомство?». Причина кроется в следующем. После модернизации Николаевский завод не только увеличил производство металлического отлива, но и приступил к широкому производству металлических изделий, готовых к употреблению. Естественно, что кудинские буряты имели меньше возможностей приобретать готовые товары из металла, чем более состоятельные балаганские буряты. Это и стало причиной выбора кудинцев в пользу дешевых продуктов из металла и, как следствие быстрого роста кузнечного ремесла у них. В 1896 г. за изготовление сошника из материала заказчика кузнецы брали от 50 коп. до 1 руб. 50 коп., а но-

вый сошник стоил от 3 руб. до 5 руб. 50 коп. [3, с. 236].

Кризис в металлургическом производстве не обошел стороной кузнечное ремесло **верхоленских** бурят. В 1834 г. в Верхоленском ведомстве числилось 50 кузниц [20]. К 1842 г. их число уменьшилось до 22 ед. [21]. В течение последующих лет количество кузниц в ведомстве оставалось неизменным. Ситуация в кузнечном деле верхоленцев изменилась после 1867 г. Уже к 1872 г. в ведомстве числилось 43 кузницы [22]. К 1880 г. число кузниц увеличилось до 78 ед. [23]. Однако спустя два года – к 1882 г. их количество уменьшилось до 66 ед. [24].

К сожалению нет сведений о количестве кузниц в **Ольхонском** ведомстве в первой половине XIX в. В документах Ольхонской Степной думы такие данные появляются с 1852 г. В этом году у ольхонских бурят числилось всего 6 кузниц [25]. Судя по незначительности кузниц, недостаток металла негативно отразился на кузнечном ремесле ольхонских бурят так же, как и в других бурятских ведомствах. К 1869 г. число кузниц в ведомстве немного увеличивается и составляет 8 ед. [26]. Затем к 1872 г. подъем металлургии в Иркутской губернии обусловил рост количества кузниц в Ольхонском ведомстве до 35 ед. [27]. К 1880 г. число кузниц у ольхонских бурят уменьшается до 24 ед. [28]. Очевидно, что на спад кузнечного ремесла повлияло уменьшение численности населения Ольхонского ведомства, которое сократилось с 6578 душ (1872 г.) до 5482 душ (1880 г.). За восемь лет население ведомства сократилось на 1096 душ.

С 1861 по 1868 г. число кузниц в **Тункинском** ведомстве не менялось и оставалось на уровне 28 ед. [29]. К 1883 г. количество кузниц в ведомстве выросло до 48 ед. [30]. Значит, в кузнечном ремесле тункинских бурят протекали те же процессы, что и у остальных групп бурят. По крайней мере, налицо стагнация кузнечного дела тункинцев в 1860-х гг., которая сменилась ростом этой сферы деятельности.

В 1827 г. в ведомстве **кударинских** бурят числилось 6 кузниц [31]. К 1834 г. число кузниц в ведомстве увеличилось до 9 ед. В 1838 г. у кударинских бурят значилось то же количество кузниц, что и в 1834 г. [32]. К 1852 г. число кузниц Кударинского ведомства увеличилось до 19 ед. [33]. В 1856 г. в ведомстве числятся те же 19 кузниц [34].

Сильный удар по кузнечному ремеслу кударинских бурят нанесло землетрясение 1862 г., в ходе которого большое количество кузниц затопило водами Байкала. После землетрясения их количество в ведомстве кударинских бурят

уменьшилось до 12 ед. [35]. Последствия землетрясения сказывались на кузнечном ремесле кударинцев на протяжении ряда лет. К 1866 г. их число не поменялось – в ведомстве действовали те же 12 кузниц [36]. Вслед за тем в Кударинском ведомстве произошел быстрый рост числа кузниц, уже к 1871 г. их количество выросло до 20 ед. [37]. В последующие годы темпы роста замедляются. В 1884 г. в ведомстве работала 21 кузница, а в 1889 г. – 23 кузницы [38].

Итак, на протяжении XIX в. в Кударинском ведомстве наблюдался устойчивый рост кузнечного ремесла, приостановленный лишь землетрясением 1862 г., после которого развитие кузнечного дела вновь пошло вверх.

Кузнецы Забайкалья в отличие от мастеров железного ремесла Предбайкалья в меньшей мере ощущали на себе недостаток металла. В Забайкалье еще с 1789 г. действовал Петровский железодательный завод, расположенный в Верхнеудинском округе. Петровский завод до ввода в эксплуатацию Николаевского завода обеспечивал железом, чугуном и металлическими изделиями из них жителей Иркутской губернии и Забайкальской области [10, с. 403-404]. К тому же потребность в металлических изделиях в бурятских хозяйствах Забайкалья была ниже, чем в ведомствах Предбайкалья. Хозяйство забайкальских бурят, основанное на экстенсивном скотоводстве и неразвитом земледелии, нуждалось в металле меньше, чем экономика предбайкальских бурят, базирующаяся на интенсивном скотоводстве и относительно развитом земледелии.

В 1850-х гг. в **Баргузинском** ведомстве действовало 16-17 кузниц. К первой половине 1893 г., судя по количеству кузнецов (31 человек), число кузниц в ведомстве баргузинских бурят увеличилось [39, с. 183].

В 1861 г. в **Селенгинском** ведомстве было 10 кузниц [39, с. 182]. К 1886 г. их число выросло до 72 ед. [40].

В 1851 г. в **Хоринском** ведомстве действовало 22 кузницы [41]. К 1862 г. количество кузниц выросло до 26 ед. [42]. Затем по неизвестным причинам в кузнечном деле хоринских бурят наступил период застоя: ибо к 1868 г. их численность осталась прежней – 26 ед. [39, 181]. Застой кузнечного ремесла хоринцев сменился его спадом. К 1884 г. количество кузниц в Хоринском ведомстве уменьшилось до 19 ед. [43]. В 1888 г. в ведомстве значилось еще меньше – 12 ед. [39, с. 181].

Спад кузнечного ремесла хоринских бурят во второй половине XIX в. происходил вопреки

быстрому увеличению численности населения Хоринского ведомства, у которого спрос на изделия кузнечного производства должен был расти. Не было спада и в металлургическом производстве Забайкальской области. Между тем в указанный период происходил быстрый рост кузнечного дела в соседнем Селенгинском ведомстве, где проходил торговый путь из Кяхты в Иркутск. Видимо, хоринские кузнецы перебирались в Селенгинское ведомство ближе к торговому пути, где спрос на их продукцию был выше. Впрочем, в первой половине 1890-х начинается спад кузнечного ремесла и в Селенгинском ведомстве. В это же время подобный процесс происходит в Баргузинском ведомстве.

В кочевой среде **агинских** бурят ремесла имели слабое распространение. В 1848 г. в Агинском ведомстве действовали лишь две кузницы [44]. В материалах Агинской Степной думы за вторую половину XIX в. сведения как о числе кузниц и кузницах, так и о других ремесленниках не встречаются.

Таким образом, в кузнечном ремесле бурят на протяжении XIX в. происходили подъемы и спады. Кризис металлургического производства в Предбайкалье, происходивший в 40-60-х гг. стал причиной стагнации, а затем и спада кузнечного ремесла в бурятских ведомствах. В конце 60-х – начале 70-х гг. XIX в. кризис в металлургии был преодолен. В результате спад кузнечного ремесла сменился его существенным подъемом. В начале 1880-х гг. наблюдается спад кузнечного ремесла в отдаленных ведомствах Предбайкалья – в Верхоленском и Ольхонском, – связанный с оттоком кузнецов в центральные районы Иркутской губернии.

Кризис металлургии практически не сказался на кузнечном ремесле бурят Забайкалья, лишь только экологическая катастрофа, произошедшая в Кударинском ведомстве в 1862 г. приостановила здесь рост кузнечного ремесла. Между тем в начале 1880-х гг. происходит отток хоринских кузнецов в Селенгинское ведомство, где хозяйственная деятельность была более развитой, чем в Хоринском ведомстве. Во второй половине 1890-х гг. отмечается спад кузнечного ремесла в Баргузинском и Селенгинском ведомствах, по-видимому, связанный с оттоком кузнецов в крупные промышленные центры.

Отмечается слабое развитие кузнечного ремесла в ведомствах хоринских и агинских бурят. Это было обусловлено незначительным потреблением металлических изделий в их полукочевом и кочевом скотоводческих хозяйствах.

Литература

1. Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. 2-е издание. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2008. – 304 с.
2. Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. – М.: Наука, 1970. – 398 с.
3. Молодых И.А., Кулаков П.Е. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб.: Паровая скоропечатня П.О. Яблонского, 1896. – 242 с.
4. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 71. Л. 136 Об.
5. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 367. Л. 53.
6. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 508. Л. 47.
7. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 584. Л. 41.
8. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 733. Л. 37.
9. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 899. Л. 138.
10. Асалханов И.А. Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 494 с.
11. НАРБ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1705. Л. 30. Об.-31.
12. НАРБ. Ф. 6. Оп. 2. Д. 160. Л. 276. Об.
13. НАРБ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 113. Л. 64. Об.-65.
14. НАРБ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 393. Л. 35.
15. НАРБ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 634. Л. 156.
16. НАРБ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 735. Л. 45. Об.
17. НАРБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 143. Л. 91. Об.; Д. 338. Л. 76 Об.
18. НАРБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1599. Л. 14.
19. НАРБ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 96. Л. 12 Об.
20. НАРБ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 166. Л. 11 Об.
21. НАРБ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 166. Л. 11 Об.
22. НАРБ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1254. Л. 62.
23. НАРБ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1551. Л. 186.
24. НАРБ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1638. Л. 202.
25. НАРБ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 131. Л. 5.
26. НАРБ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 204. Л. 129 Об.
27. НАРБ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 892. Л. 49 Об.
28. НАРБ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 490. Л. 87 Об.
29. НАРБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 29. Л. 74; Д. 130. Л. 130.
30. НАРБ. Ф. 171. Оп. 2. Д. 80. Л. 241 Об.
31. НАРБ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 18. Л. 7. Об.
32. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 221-228. Л. 52 Об.; Д. 275, Л. 4 Об.
33. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 615-620. Л. 68 Об.
34. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 706-707. Л. 1 Об.
35. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 749. Л. 57.
36. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 829-831. Л. 22 Об.
37. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 914-915. Л. 26.
38. НАРБ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1079, Л. 6; Д. 1113. Л. 6.
39. Батуева И.Б. История развития хозяйства забайкальских бурят в XIX веке. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГАКИ, 1999. – 251 с.
40. НАРБ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1629. Л. 132.
41. НАРБ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1084. Л. 44-44 Об.
42. НАРБ. Ф. 8. Оп. 2. Д. 155. Л. 297.
43. НАРБ. Ф. 8. Оп. 2. Д. 307. Л. 29-29. Об.
44. НАРБ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 3462. Л. 11.

Маншеев Доржа Михайлович – кандидат исторических наук, доцент кафедры регионоведения Бурятского государственного университета. 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: dorzham@mail.ru.

Mansheev Dorzha Mihailovich – candidate of historical sciences, associate professor of Department of regional Studies, Buryat State University. 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25, e-mail: dorzham@mail.ru.

УДК 325.456

© А.В. Михалев

«ЗОЛОТАЯ ЛИХОРАДКА» В МОНГОЛИИ И ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИИ КОЧЕВОГО ОБЩЕСТВА

Исследование выполнено в рамках гранта БГУ для молодых ученых 2011-2012 гг.

Данная статья посвящена изучению проблемы нелегальной добычи золота в Монголии. Основная задача этого текста – проследить процесс изменения социальной структуры страны под влиянием неформальной экономики.

Ключевые слова: Монголия, трансформация, кочевое общество.

A.V. Mikhalev

GOLDEN RUSH IN MONGOLIA AND THE PROBLEM OF TRANSFORMATION OF NOMADIC SOCIETY

This article is devoted to problem of illegal gold mining in Mongolia. The main mission of this text is analyzing of changes of Mongolian social structure under the influence of informal economy.

Keywords: Mongolia, transformation, nomadic society.

В начале XXI в. Монголия вошла в число лидеров мировой добычи золота. Страну охватила «золотая лихорадка», характеризующаяся расцветом нелегальной разработки ценного металла. Рабочих, занятых в этой сфере, называют «ниндзя» – из-за зеленых металлических тазов, которые они носят за спиной, что придает им сходство с «черепашками-ниндзя» – героями голливудского фильма «Turtles». Термин «ниндзя» является устоявшимся в Монголии, благодаря многочисленным экологическим экспедициям европейских и американских ученых [22].

В Монголии в конце 1990-х гг. намечился переход к т.н. «ресурсной экономике». В результате этого золотодобыча в нескольких аймаках становится основным видом занятости, а традиционное кочевое скотоводство оказывается на периферии. Монголия на языке промышленников получила неофициальное название Майнголия (от англ. mines – рудник, шахта). Проблема нелегальной добычи золота серьезна в плане экологии номадизма, т.к. отходы добычи – ртуть – сбрасываются в р. Селенгу, впадающую в озеро Байкал. Это ведет к загрязнению территории выпаса скота, водопоев, и в результате, к отказу от скотоводства [17]. Речь идет не столько о новых стратегиях выживания, сколько о создании новой системы потребления, формирующейся в районах добычи золота. Данная модель отношений ориентирована на услуги криминального характера и соответствующие способы их оплаты. Все это разрушает систему продажи поставки скотоводства на российские мясокомбинаты, которая существовала в течение последних 50 лет. В Монголии изменяется социальная структура, возникают новые идентичности. В данном контексте нами рассматриваются культурные взаимодействия в сообществе т.н. «ниндзя», то, как формируются правила нелегальной добычи золота, иерархии в среде старателей. Эти процессы анализируются с учетом изменения ценностей кочевого общества, в традиционной культуре которого существовал запрет на работы, связанные с нарушением земляного покрова [4], что было обусловлено необходимостью сохранения пастбищ для выпаса скота.

Монгольские ниндзя – явление сравнительно новое, возникшее во второй половине 1990-х гг., когда российские и китайские добывающие компании начали активную разработку месторождений полезных ископаемых в этой стране. Именно это и привлекло тысячи людей, оказавшихся за «чертой бедности», к добыче золота на берегах р. Селенги. Официально их количество составляет 10 000 человек, неофициально –

100 000. При населении страны в 2,7 миллиона человек, 100 000 «ниндзя» – цифра весьма существенная [22]. Ситуация со спорной статистикой связана с тем, что государство практически не контролирует нелегальную золотодобычу. По официальным данным, в Монголии существует 1083 месторождения золота, из них только 419 разрабатываются законно [22]. Добыча золота в Монголии разрешена на основании лицензий, которые могут получать только граждане этой страны. Большинство иностранных компаний, работающих в добывающей сфере, имеют лицензии на подставных лиц. Кроме того, разрешение могут получать и частные лица; к 2010 г. выдано 2200 лицензий на добычу золота. Некоторые «ниндзя» имеют такие документы, хотя и не соблюдают экологические нормы, касающиеся запрета на слив ртути в реки Монголии. Нарушение этого запрета ведет к лишению лицензии. Поэтому значительная часть «ниндзя» предпочитает трудиться без документов. В условиях отсутствия контроля возникло принуждение к труду – т.н. «ниндзя-рабы» (преимущественно алкоголики и наркоманы). Рабство не носит масштабного характера, но в условия криминализации отношений оно является важным индикатором, характеризующим ситуацию в целом.

Спецификой нелегальной золотодобычи в Монголии является ее кочевой характер. Поселки «ниндзя» состоят из легко разбираемых и перевозимых юрт, что облегчает переезды с места на место [22]. Большинство «ниндзя» – вчерашние кочевники-скотоводы, что и обусловило особенности их новой профессии. Сформирован цикл перекочевок: в местность Гантс Хайлааст старатели едут в марте, в Улан-Хад – в апреле, в Цагаан Сар – в августе, не считая постоянных поселений в районе крупнейшего месторождения Заамар [13]. Это один из наиболее хищнических способов добычи золота. «Ниндзя» вырабатывают один участок, сливают ртуть в близлежащие водоемы и переезжают на новое место, где работают по той же схеме. Отсутствие лицензии и ответственности за конкретный участок добычи привело к появлению «менталитета кочевого волонтаризма» в отношении окружающей среды. «Ниндзя» в ходе своей деятельности сливают ртуть в основные водные артерии региона, что провоцирует эрозию почв. Сам феномен кочевой добычи золота, возникший на рубеже третьего тысячелетия, представляет собой результат перехода от кочевого скотоводства к оседлости – седентаризации. Однако этот процесс рефлексивируется самими монголами в

категориях кочевой экономики. В связи с этим нам важно проследить то, как адаптируются к новым экономическим практикам домохозяйства (гэр) Монголии. Важно проследить, как меняется система ведения хозяйства, и как на традиционные вызовы этому хозяйству даются ответы в духе модерна. В нашем случае дзут – массовый падеж скота – привел к «золотой лихорадке» и масштабной контрабанде золота в Китай.

Антропология экономики: выбор дизайна исследования

Исследования по экономической антропологии возникли едва ли не одновременно с антропологией [15]. Исследуя «примитивные сообщества» или «первобытные деревни», классики антропологии обращали внимание на системы обмена продуктами, на труд, на распределение «прибавочного продукта». Сюжеты по экономической антропологии прослеживаются в работах этнографов, начиная с Б. Малиновского [26] и Э. Эванса-Причарда [16]. Будь то Тробрианские острова или Нуэры, во всех случаях вопросы хозяйства занимали важное место. Российская наука «открыла» для себя Монголию в XIX в., также обратив внимание на особенности ведения их хозяйства. Споры о кочевой экономике велись на протяжении всего XX в., и их главный вопрос заключался в кочевом способе производства. Советская наука, оперировавшая марксистской методологией, чаще всего затруднялась ответить, что это такое, либо уходила в схоластические рассуждения о единой для всех динамике исторического развития [8]. В своем исследовании мы отталкиваемся от субстантивистской позиции об уникальности отдельных хозяйственных систем и кочевого хозяйства в частности [6].

Изучение трансформации кочевого типа хозяйства в современной ситуации – проблема, привлекающая внимание антропологов и экономистов. Номадизм как социокультурное явление применительно к условиям эпохи модерна изучался с середины XX в. Прежде всего в трудах Г. Вриланда [28], С. Жагчида, Л. Крадера [24], О. Латтимора [25]. Именно этими учеными предложен подход к номадизму как особому виду хозяйственной деятельности. Хотя большинство из них отталкивались от эволюционистской парадигмы и оценивали кочевое хозяйство как реликт или атавизм. В то же время существовала и позиция А. Гелнера относительно номадизма, считавшего, что это явление – продукт экономического воображения [21]. Исследования 1990-2000-х гг. представлены работами А. Кэмпбелла, Д. Снита, П. Финке, К. Хамфри [23]. Эти иссле-

дователи рассматривают процесс разложения кочевого хозяйства и общества под влиянием урбанизации и индустриализации. Особо нужно выделить работы Дж. Блэка [18], Ст. Бриллера [19], Р. Мернса [27], Э. Эндикотта [20]. В их работах поднимается проблематика эрозии почв, незаконной добычи золота и частной собственности на землю. Все перечисленные факторы, по мнению указанных авторов, приводят к исчезновению номадизма. В отечественной академической традиции изучение экономики как современных, так и исторических кочевников представлено трудами М.И. Гольмана [1], В.В. Грайворонского [2], А.С. Железнякова [3], Н.Л. Жуковской [4], Н.Н. Крадина [5], Г.Е. Маркова [8], Г.С. Яскиной. В целом отечественная школа кочевниковедения придерживается субстантивистских позиций. В центре дискуссий находится проблема кочевой цивилизации как исторического явления. В рамках обсуждения этой проблематики рассматриваются вопросы, касающиеся нелегальной добычи золота и ее роли в трансформации кочевого общества Монголии.

Основными источниками для данного исследования послужили:

- 1) полевые материалы автора. Селенгинский аймак Монголии, 2009 год;
- 2) данные средств массовой информации (Бурятии и Монголии);
- 3) аналитические материалы экологических организаций;
- 4) серия экспертных интервью с монгольскими и бурятскими экологами.

Местное сообщество Севера Монголии в начале XXI в.

Основным видом занятости населения этого региона, как и большинства других сельских районов Монголии, являлось кочевое скотоводство в начале XX в. [7]. После «социалистических» экспериментов 1930-х гг. (коллективизации) в стране были созданы объединения скотоводов – госхозы – аналог советских колхозов. В процессе рыночных преобразований 1990-х гг. госхозы были ликвидированы, а скот вновь перешел в частные руки. На протяжении 1990-х гг. рынок сбыта скотоводческой продукции был ориентирован на Россию, однако после ряда эпидемий в Монголии Российской Федерации ужесточила санитарный контроль за ввозом мяса из Монголии. Фактически тысячи монгольских аратов (скотоводов) лишились стабильного дохода. Поэтому с конца 1990-х гг. в этой части страны основным видом занятости стала золотодобыча. «Золотой проект» был инициирован президентом П. Очирбатом еще в 1994 г. как

основная программа по повышению уровня жизни в стране. Залежи золота в стране были разведаны еще в 1985 г. советскими геологами, а их организованная разработка практически не ведется до сих пор, добычу ведут мелкие и средние старательские артели [13].

За последние 10 лет объем добычи золота в Монголии вырос в 18 раз и достиг 21 в год. Сейчас в Монголии работает 350 компаний, из них 280 – на добыче россыпного золота, а остальные заняты горной разработкой ценного металла. Рекультивация земель практически не проводится. Так, в долине реки Туул выработками нарушен покров 4,5 тыс. га земли. Ежегодно, по оценкам монгольских экологов, в КНР уходит 4-5 тыс. нелегального золота [12]. При промывке золотого песка старателями используется ртуть, которая сливается в близлежащие водоемы. Использование ртути привело к нарушению экологического баланса и к сокращению поголовья скота, которое происходит пропорционально увеличению количества нелегальных старателей на приисках. «Это очень страшно. В долинах рек, где можно вести добычу, образовались огромные поселения. Целые семьи с детьми ползают по рекам и ручьям. Дети работают так же, как взрослые, бросают школу...» [13].

Добыча золота ведется семьями, включающими в себя представителей нескольких поколений, нуклеарными семьями и «семьями», созданными в процессе добычи золота. Люди объединяются в один гэр (под одной крышей. – А.М.) для выживания в период добычи золота, временно ведут совместное хозяйство. Такие «домохозяйства» создаются исключительно на период добычи золота, который варьируется от нескольких месяцев до нескольких лет. Сообщество «ниндзя» на 30-40% составляют женщины [22]. В этих условиях изменилась и структура потребления местного населения, и инфраструктура в целом. Появились магазины, осуществляющие расчеты золотом напрямую, скупщики и продавцы золота, казино, наркопритоны, бордели. Сформировалась теневая индустрия, опирающаяся на «хищническую» добычу золота [13]. Ухудшается криминогенная обстановка. Иностранные фирмы отмечают рост попыток рейдерских захватов их участков и техники. По данным некоторых российских аналитиков, этот бизнес курируется китайскими организованными преступными группировками, которые с различной степенью обоснованности называют «Триадами» [11]. Именно они осуществляют реальный контроль над данной территорией и

задают правила жизни местного сообщества. Легальный сектор экономики фактически вытеснен на периферию, т.к. мясо из этого района страны считается зараженным ртутью. Экологи констатируют серьезные физические аномалии у новорожденных, возникших в результате постоянного взаимодействия с ртутью.

Феномен реномадизации (возвращения к кочевому образу жизни) в условиях дефицита товаров начала 1990-х гг. [2] постепенно отходит на второй план. По мере наполнения товарного рынка скотоводство перестает обеспечивать необходимый уровень потребления. Золото становится универсальным всеобщим эквивалентом. На наш взгляд, именно изменение системы обмена посредством исключения из нее продукции скотоводства является важным показателем трансформации нomaдизма.

«Ниндзя» как социальная группа

Как уже отмечалось выше, «ниндзя» – достаточно неоднородная группа. Среди первых представителей этой профессии были рабочие горнодобывающей промышленности, которые после преобразований 1990-х гг. остались без работы. Это рабочие, инженеры, геологи – все те, кто в период «социализма» трудился в советско-монгольских геологических экспедициях. Сегодня среди «ниндзя»: сельские учителя, врачи, студенты, скотоводы, пенсионеры. В сущности, это маргинальная группа, включившая в себя тех, кто не смог найти себе другой заработок. Среди «ниндзя» немало детей, которые легко проникают в заброшенные шахты и места выработки крупных добывающих компаний. При этом еще в 1990-е гг. этот вид занятости был характерен для китайских рабочих, которых было всего 8 000 человек. Сегодня добычей золота в Монголии занимается одна китайская фирма «Алтан Хумруг», а также три российских – «Монголросцветмет», «Золотой Восток» и «Золотая Виктория», несколько корейских и одна канадская компания «Бороо Голд» [10]. Все они используют иностранную рабочую силу, практически не привлекая монголов.

Вопрос об иностранных добывающих компаниях носит политический характер, т.к. согласно статье 6 Конституции Монголии все ее недра принадлежат народу. Наличие иностранных компаний является раздражителем, поэтому их число с каждым годом уменьшается. При этом растет количество «ниндзя», которые на основании уже упомянутой шестой статьи считают свою деятельность абсолютно легальной. Вытеснение китайских нелегальных старателей из

Монголии привело к широкому распространению этого вида деятельности среди монголов, а

в ряде аймаков страны этот вид деятельности стал основным.

Таблица 1

Удельный вес нелегальной золотодобычи в экономике районов (аймаков) Монголии [22]

Район Монголии	Населенный пункт	Исходный вид занятости	Специализация «Ниндзя»	Роль «Ниндзя» в экономике
Селенгинский	Буруунхара [город]	Сельское хозяйство	Горные разработки золота	Доминирующая
Тов	Борнуур [город]	Сельское хозяйство, служащие	Горные разработки золота	Доминирующая
Селенгинский	Бугант [город]	Золотодобыча, лесоводство	Золотые прииски	Доминирующая
Улан-Баторский	Налайх [город]	Добыча угля	Золотые прииски и уголь	Основная
Тов	Огоомор баг	Добыча угля	Золотые прииски	Существенная
Дархан-уул	Шарийн Гол [город]	Добыча угля	Золотые прииски	Минимальная
Тов	Цагаан булаг [город]	Разведка золота, сельское хозяйство,	Золотые прииски	Доминирующая
Тов	Замаар [город]	Золотые прииски служащие	Прииски и горные разработки золота	Существенная
Селенгинский	Зуун-хара [город]		Горные разработки золота	Доминирующая

Масштабность феномена «ниндзя» измеряется еще и по количеству т.н. гэр. В одном гэр-юрте может проживать от 1 до 5 человек. Например, в районе месторождения Замар в самый благоприятный сезон для добычи количество гэр достигает 225, тогда как в обычное время их количество – 25-50 [22]. Многие из старателей являются выходцами из небольших городов, основанных в период «социализма» с целью формирования рабочего класса страны. В повседневную практику золотодобычи «ниндзя» перенесли категории скотоводов: «бык», «жеребец», «овца» – это названия крупных золотых самородков по убыванию их размера. Многие «ниндзя» относятся к своей деятельности так же как к скотоводству, не осознавая, что эрозия почвы – почти необратимый процесс. Наиболее колоритный пример был приведен во французской газете «Le Figaro». Фрагмент этой статьи цитируется ниже.

«Мунхбаяр, 32-летняя учительница, и ее муж – безработный врач, все подсчитали очень быстро. Работать в школе означало для нее погрязнуть в нищете, получая зарплату 25 евро в месяц и не имея никакой надежды выбраться из этой пропасти. Золото позволило им в первый же месяц промывки заработать в 10 раз больше. Мунхбаяр ушла из системы министерства образования, чтобы ее дети могли учиться в единствен-

ной приличной школе, за которую нужно платить 300 евро в год.

С первой же оттепелью муж и жена, прихватив с собой лопаты и резиновые сапоги, приехали к брату Мунхбаяр, живущему в юрте на золотом участке Аранжен. Здесь тяжело, но можно заработать себе на пропитание и не только на него. Муж копает, Мунхбаяр промывает руду. Они останутся здесь до осени. Многие поселенцы уже провели здесь много суровых монгольских зим, настолько морозных, что скот не выгоняют искать траву под коркой снега. На прилавке Цемсурена красуется 300-граммовый самородок, самая красивая находка последних дней. Его очистят и продадут за 2000 евро – эти деньги при средней монгольской зарплате можно заработать за 5 лет. Золотоискателям советуют не болтать лишнего, чтобы избежать распространения слухов и нового наплыва старателей. Это опасное ремесло. Чтобы докопаться до самых богатых золотом слоев отходов, «черепашки ниндзя» роют колодцы и туннели в нестабильном наносном грунте. Осыпи случаются часто, на помощь прийти некому. Зимой, когда несчастных случаев становится еще больше, старатели роют свои галереи и жгут в них покрывки, чтобы размягчить замерзшую землю. И, наконец, они травятся ртутью, которую часто используют, чтобы отделить золото от примесей» [9].

Из-за добычи золота усиливается расслоение среди аратов, наиболее успешные приискатели закупают технику и начинают добычу золота на труднодоступных горных участках. В этих условиях учащаются преступления, совершаемые из-за золота: грабежи, разбойные нападения, принуждение к труду. Самая влиятельная группа – скупщики золота, непосредственно связанные с контрабандистами, экспортирующими это золото в Китай. Среди всех, кто имеет отношение к золотодобыче, они наиболее материально обеспечены. Легкость их передвижения обуславливается тем, что вся система торговли и услуг размещена в юртах, а не в стационарных зданиях. 100% товаров, предлагаемых в магазинах (дэлгуур) привозятся из КНР, равно как и ртуть, которая также ввозится из КНР [13]. Чаще всего скупка золота ведется на деньги китайских заказчиков, но некоторые вкладывают и свои средства для получения большей прибыли. Черный рынок золота фактически меняет социальную структуру ряда аймаков Монголии, их жители оказываются вовлечены в систему нелегальных экономических отношений.

Наряду со скупкой металла процветает нелегальная торговля. Помимо торговли ртутью и бытовыми товарами особое значение имеет торговля оружием. Так, на черном рынке приблизительно цена китайского АК-47 составляет около 40 г золота, пистолета ТТ китайской сборки – 15 г. В условиях криминализации экономических отношений оружие пользуется особой популярностью в связи с необходимостью обеспечения безопасности. Стоит отметить, что речь идет о торговле китайскими аналогами российского огнестрельного оружия. Благодаря этому появляются влиятельные криминальные группы, контролирующие аренду территорий для золотодобычи и торговлю. Эти группы состоят преимущественно из мужчин среднего возраста, сформировавшихся в различных аймаках криминальные группы, отличающиеся по составу и обеспеченностью оружием. Последний фактор важен, т.к. покупку оружия могут себе позволить не все, потому что большинство старателей тратят добытое на еду и товары первой необходимости [13].

Институты и неформальный контроль

В условиях массовой нелегальной золотодобычи сформировались правила, согласно которым деньги перестают быть универсальным эквивалентом товаров. Все расчеты осуществляются золотом, и как отмечает в своем интервью один из русскоговорящих «ниндзя»: «Так быст-

рее и удобнее, и можно больше приобрести». Все это способствует тому, что большинство скотоводов начинает заниматься золотодобычей, чтобы получить доступ к товарам широкого потребления. Благодаря полученному металлу удовлетворяются преимущественно базовые потребности, т.к. уровень жизни в стране сравнительно низок: средний заработок составляет 3 дол. в день. В этих условиях добыча золота становится основным средством для выживания.

Зарботок «ниндзя» зависит от объема добычи в день, причем средняя цена за грамм варьируется по разным аймакам (районам) страны в зависимости от его качества. В среднем за один грамм металла «ниндзя» получают 8 дол., а общий оборот средств в этом сегменте экономики составляет 46 миллионов дол. в год [22]. При этом существует иерархия «ниндзя» в зависимости от заработков и сложности выполняемых работ. Наиболее престижным считается быть «горнодобывающим ниндзя», т.к. необходимо уметь управлять техникой и строить шурфы и шахты. Это позволяет им получить доступ к наиболее богатому золотом слоям горной породы. Наименее престижной работой является выработка отвалов за золотодобывающими компаниями, то есть фактически переработка отходов крупных предприятий.

За каждым из «ниндзя» закреплена своя территория добычи; попытка работать на уже занятой территории приводит к вооруженным столкновениям между старателями. Права на добычу они добиваются в условиях коррупции при выдаче лицензий и неформальных норм, чаще всего регулируемых только силой оружия. «Право сильного» регулирует отношения в данной среде, предоставляя наиболее финансово обеспеченным (способным купить оружие и технику) преимущества в добыче золота. Ключевыми фигурами, принимающими решения относительно мест разработки на уровне сообщества «ниндзя», являются атаманы. Атаманы – неформальные лидеры поселений, власть которых опирается на силу, авторитет и в некоторых случаях возраст. Феномен атаманов возник в Монголии под влиянием советских специалистов, работавших в стране в 1960-1980-е гг. Атаманы возглавляли уличные группировки, участвовавшие в городских столкновениях «район на район». Сегодня они зарабатывают авторитет в конфликтах между группами «ниндзя». Чаще всего это вооруженные конфликты с применением огнестрельного и холодного оружия [13].

Фактически атаман выполняет функцию средневекового вождя кочевников. В частности, мы можем сослаться на слова Рубрука о том, что всякий начальник знает границы пастбищ, которыми пользовались подчиненные ему скотоводы, и места кочевий в разные времена года. Совершенно определенно схожую картину рисует «Сокровенное сказание». Так, Онгодай-хан повелел, чтобы от каждой тысячи были избраны особые нунтуучины, которые и разделили бы земельно-водные угодья [8]. Сходство функций атаманов и нунтуучинов практически полное, различие – лишь в природе этого феномена. Именно с этим столкнулись журналисты компании НТВ, снимавшие сюжет о нелегальной добыче золота.

«В Бургедэ съезжаются охотники за удачей со всей Монголии. Одни захватывают свободные участки, другие оттесняют соседей. Здесь нет писаных законов, и почти все, что происходит, — нелегально. Старатели-одиночки не платят налогов, и никто не гарантирует их безопасность. По всей стране их называют одним словом: ниндзя. Снять жизнь золотодобытчиков нам удалось, лишь договорившись с атаманом – его слово в поселке – закон! Атамана Нармандаха побаиваются и уважают. Хромать на одну ногу он начал после драки с такими же, как он ниндзя. В поселке Бургедэ, как в Греции, есть всё: одежда, мука, алкоголь» [14].

Важную роль играют магазины, торгующие ртутью, без которой работа «ниндзя» невозможна. Торговля в целом, представляет собой комплекс подвижных юрт, кочующих вместе с товарами вслед за «ниндзя». В этих же юртах могут вестись азартные игры или находиться бордели. Конкуренции между торговцами практически нет, т.к. все они приобретенное золото сдают в обмен на деньги представителям китайских криминальных групп, которые обеспечивают их безопасность. Деньги необходимы для закупки новых партий товаров в столице Монголии и расчетов с теми, кто отказывается вести прямой обмен золота на их товары. Уровень потребления в этих районах Монголии напрямую зависит от того, что завозят торговцы, от выбранного ими ассортимента, установленных ими цен и правил торговли. Учитывая кочевой образ жизни «ниндзя», постоянно передвигающихся вдоль течения рек, торговцы вынуждены двигаться вслед за ними.

Борьба за месторождения

Борьба за месторождения впервые особую остроту приобрела в 2006 г. Тогда по просьбе руководства российской компании «Золотой-

Восток» монгольские войска вытеснили несколько тысяч «ниндзя» с территории, на которой данная фирма легально добывает золото. Эти действия вызвали в стране бурный резонанс, т.к. монгольские солдаты выступили на стороне иностранной компании против соотечественников. Впоследствии пострадало канадское предприятие «Бороо голд». Ее производственные мощности захватили «ниндзя», которые продолжали добывать золото до тех пор, пока не подошли крупные силы полиции. В ходе столкновения «Бороо голд» вернула свой участок, технику и продолжила свою деятельность. Борьба между крупными фирмами и «ниндзя» привела к увеличению затрат на обеспечение безопасности и, соответственно, к снижению прибыли. К середине 2010 г. в Монголии осталась всего одна российская фирма, добывающая золото, – «Монголросцветмет».

Количество «ниндзя», ориентированных на силовые варианты ведения своего бизнеса, составляет 5-10% от их общей численности. Между тем захваты золотоносных участков представляют собой почти ординарное явление. Специфика здесь заключается лишь в том, что иностранные компании не имеют права применять оружие против «ниндзя» при защите своей собственности и бизнеса. Они вынуждены обращаться к властям. При этом монгольские чиновники по политическим соображениям не всегда идут на компромисс с иностранными инвесторами. Сами же «ниндзя» в своей среде решают конфликтные ситуации либо с применением силы, либо за счет достижения соглашений между лидерами различных групп приискателей. В целом силовой вариант организации золотодобычи не теряет своей актуальности, поскольку позволяет разрабатывать наиболее перспективные золотоносные участки и при минимальных затратах эксплуатировать захваченную технику.

Ситуация с «силовыми» вариантами характерна для горных разработок, где один день работы при хорошей технике и на богатом участке, может принести около 500-600 г золота. Нужно сказать, что группы, занятые отъемом золота, также связаны с контрабандистами и имеют партнеров на черном рынке в КНР. Однако Монголия – это страна, в которой распространены устойчивые китаефобские стереотипы, поэтому монгольские рейдеры взаимодействуют лишь с китайскими перекупщиками металла. Упоминаний о «китайских» группировках автор данного исследования не встречал ни в СМИ, ни у своих информаторов.

Изменение образа жизни монгольских аратов происходило на протяжении всего XX в., сего-

дня на основе всех технических достижений этого времени происходит процесс адаптации к новым условиям рыночной экономики. В результате возникают новые виды деятельности, характерные именно для переходного периода. Яркий пример этому – «ниндзя» – представители самых разных слоев общества, в различной степени усвоившие ценности индустриального общества. Нужно отметить, что традиционное кочевое скотоводство в том виде, который был описан этнографами начала XX в., постепенно перестает существовать. Однако выработанные механизмы взаимодействия в виде социальных институтов, регулирующих перекочевки, места пастбищ, защиту имущества адаптируются к новой хозяйственной деятельности. Мы можем предположить, что «ниндзя» постепенно будут вытеснены крупными добывающими компаниями, а вместе с этим кочевники будут вынуждены изменить образ жизни. Торговля с Китаем также открывает новые возможности для потребления, однако ее криминальный характер ведет к снижению уровня жизни, а также ее качества.

Особо нужно отметить то, как воспринимают окружающий мир сами «ниндзя». Их профессиональный цикл связан с перекочевками, а китайские криминальные группировки ассоциируются с «триадами». Автор данных строк допускает с высокой степенью вероятности, что это в большей степени мифы, которыми оперируют монголы для восприятия мира в привычных категориях. В этом заключается маргинальная сущность феномена «ниндзя», которые адаптируют новую хозяйственную деятельность к привычным социальным практикам. «Ниндзя» фактически разрушают ареал кочевого скотоводства, рассматривая его как малоэффективное и малоприбыльное занятие. В ходе нелегальной добычи золота формируется совершенно иной опыт адаптации к окружающему миру, изменяются традиционные механизмы регуляции отношений.

Сегодня мы можем говорить о том, что в Монголии сформировался особый тип добычи золота, наиболее опасной для окружающей среды в силу его кочевого характера. Основа такого отношения к природе была заложена еще в период модернизации по советскому образцу, в условиях разложения скотоводческого айла. В то время формировалось другое, потребительское отношение к природе и к окружающему миру. Именно эти ориентиры позволили аратам выжить в 1990-е гг. и окончательно переориентировать хозяйственную деятельность в 2000-е гг. Добыча золота ориентирует «ниндзя» на

жизнь в условиях города, где сформированы более широкие возможности для потребления. Более того, тенденция к увеличению количества выдаваемых лицензий на разработку золотоносных месторождений может окончательно вытеснить скотоводство как вид деятельности. Сегодня мы можем говорить о трансформации монгольского общества под влиянием экономических факторов и коррупции, благодаря которой объемы «легальной» добычи золота увеличивается.

Литература

1. Гольман М.И. Современная Монголия в оценках западных авторов. – М. 2010.
2. Грайворонский В.В. Современной аратство Монголии. Социальные проблемы переходного периода, 1980-1995. – М., 1997.
3. Железняков А.С. Об одном стереотипе восприятия монгольской кочевой цивилизации // VI Международный конгресс монголоведов: доклады российской делегации. – М. 1992. – С.84-90.
4. Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: культура, традиции, символика. – М., 2002.
5. Крадин Н.Н. Кочевые общества. – Владивосток: Дальнаука. 1992.
6. Линд де Монтойя М. Открывая новые направления в экономической антропологии // Экономическая социология. – 2009. – Т.10, №4. – С.84-91 (www.ecsoc.msses.ru)
7. Майский И.М. Современная Монголия. – Иркутск, 1921.
8. Марков Г.Е. Из истории изучения номадизма в отечественной литературе: вопросы теории // Восток. – 1998. – №6. – С. 110-123.
9. Мейель Ж.Ж. Страна охваченная «золотой лихорадкой» // Le Figaro. – 2005. 25 мая (www.inosmi.ru)
10. Мисюркеева Ю. Варварская «золотая лихорадка» в Монголии отравляет Селенгу // Новая Бурятия. – 2009. – №39. (<http://www.newbur.ru>)
11. Овчинский В.С. Мафия XXI века: сделано в Китае. – М., 2006.
12. Садыкова И. Селенгу погубят «ниндзя» // Номер один. – 2008. 8 окт. (<http://pressa.irk.ru>)
13. Полевые материалы экспедиции автора в Селенгинский аймак Монголии, июль 2009 г. (информанты: Ц. Дамбадорж, К. Мунх-Цэцэг, Е. Чулуунбат)
14. Чулов Д. Монголия. Дорога к Золоту // «Их нравы» НТВ. 22.10.2006 (<http://www.ihnravy.ru/sujet/3181/>)
15. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М., 2003.
16. Эванс-Причард Э. Нуэры. – М., 1985.
17. Annual Report 2009. Swiss Agency for development and Cooperation in Mongolia (www.swisscooperation.admin.ch)
18. Black J. Obstacles to Faster Growth in Transitional Economy of Mongolia. Washington D.C. 2001.

19. Briller St. For Richer or Poorer. The Impact of Social and Economic Transition in a Mongolian Rural Community // Annual Session of the Association of Asian Studies. Washington D.C. 1997.

20. Endicott E. The Persistence of Pastoral Nomadism // Монгол судлалын шгуулууд. УБ, 2007. X. 105-112.

21. Gelner A. State and Society in Soviet Thought. – Oxford, 1998.

22. Grayson R., Delgertsoo T., Murray W., Tumenbayar B., Batbayar M., Tuul U., Bayarbat D., Erdene-Baatar C. The People's Gold Rush in Mongolia – the Rise of the «Ninja» Phenomen // World Placer Journal. 2004. Vol.4. Special Issue (www.mine.mn]

23. Humphrey C., Sneath D. The End of Nomadism?: Society, State and the Environment in Inner Asia. Durham, 1999.

24. Krader L. Social Organization of the Mongol-Turkish Pastoral Nomads. Hague. 1963.

25. Lattimore O. Nomads and commissars. Mongolia Revisited. New-York. 1962.

26. Malinowski B. The Economic Pursuits of the Trobriand Islanders // Nature. 1920. Vol. 105. P. 14–24.

27. Mearns R. Decentralisation, Rural Livelihoods and Pasture-Land Management in Post-Socialist Mongolia // European Journal of Development Research, Vol.16, No.1, Spring 2004, pp.133–152

28. Vreeland G. Mongol Community and Kinship Stricture. New Haven. 1957.

Михалев Алексей Викторович – кандидат исторических наук, докторант кафедры истории, археологии и этнографии Восточного факультета БГУ, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: mihalew80@mail.ru

Mikhalev Alexey Viktorovich – PhD, post-graduate student of History, archeology and ethnography chair, Oriental studies department of Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25, e-mail: mihalew80@mail.ru

УДК 947 (571.54)

© **Б.В. Михеев**

УЧАСТИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЗАБАЙКАЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ В РУССКО-ЯПОНСКОЙ ВОЙНЕ 1904-1905 гг.

В статье дается характеристика участия населения Забайкальской области по оказанию помощи действующей армии. Рассмотрена благотворительная деятельность разных социальных слоев населения для мобилизованных на фронт.

Ключевые слова: дацан, лама, крестьянин, староста, война, армия, казак, солдат, фронт, пожертвования, Красный Крест.

B.V. Mikheev

THE ZABAİKALSĀK REGION PEOPLE'S PARTICIPATION IN RUSSIAN-JAPANESE WAR 1904-1905

The article describes the help of the people from Zabaykalsky region to the acting army. It is spoken in detail about the people's charity of different social classes for those who were mobilized to the battlefield.

Keywords: datsan, lama, peasant, starosta, war, army, cossack, soldier, battlefield, charity, the Red Cross.

На рубеже XIX-XX вв., на Дальнем Востоке происходит обострение противоречий между ведущими империалистическими державами за сферы влияния. Главным объектом борьбы стал Китай. В 1899 г. в Китае вспыхнуло восстание ихэтуаней. В результате военных действий русских войск совместно с японскими, германскими, английскими и французскими частями в 1900 г., восстание было подавлено, но противоречия между империалистическими государствами на Дальнем Востоке еще сильнее обострились. Интересы ни одного из государств в их притязаниях на территорию Китая не были удовлетворены. Больше других на усиление своего влияния в Маньчжурии и Северной Корее рассчитывала Япония. Но Японии мешала Россия, продолжавшая строительство Китайско-

Восточной железной дороги (КВЖД) и разместившая военный флот в крепости Порт-Артур. Назревала Русско-японская война [1].

Двадцать четвертого января 1904 г. Япония разорвала дипломатические отношения с Россией и после обстрела кораблей Российского флота в Порт-Артуре и Чемульпо двадцать восьмого января объявила войну России. Указом от шестого февраля 1904 года Забайкальская область объявлялась на военном положении. В первый же день войны началась мобилизация казачьих войск Забайкалья и Дальнего Востока.

Проблема участия забайкальцев в Русско-японской войне 1904-1905 гг. остается еще слабо изученной. Обобщающие труды посвящены исследованию боевых действий русской и японской армий в период войны и лишь в некоторых

работах затрагиваются действия сибирских и забайкальских формирований на фронте и в тылу.

В изучении русско-японской войны стоит отметить работу В.К. Шацилло, Л.А. Шацилло «Русско-японская война 1904-1905 гг.» Книга написана в русле традиционных оценок причин войны (империалистического противоречия между Россией и Японией), ее хода и итогов. Среди работ монографического характера посвященных действиям русского флота в войне в целом, его отдельным операциям, выделяется исследование В.А. Золотарева «Русско-японская война 1904-1905 годов. Борьба на море», где на обширном документальном материале описываются морские сражения в период войны; работа носит военно-прикладной характер [2].

В работах историков Н.Н. Смирнова [3], Г.Л. Воскобойникова [4] освещены: количественный состав казачьих войск, участие и роль казаков в военных операциях в период Русско-японской войны.

Сибирскому тылу посвящена монография Ю.П. Горелова [5], в которой автор, рассматривая вопросы мобилизации, организации помощи раненым, семьям запасных, семьям погибших, подчеркивает подъем патриотических чувств у населения, а также развитие сибирской благотворительности на нужды армии.

О тяготах, которые испытывала Сибирь в Русско-японскую войну, сложностях в решении вопросов, связанных с помощью раненым, семьям погибших и запасных, писал в статье М.В. Шиловский [6].

В работах В.Б. Базаржапова, Ж.Т. Тумунова были рассмотрены вопросы участия забайкальских воинов-бурят в различных военных конфликтах Российской империи. [7].

Целью данной статьи является показать участие населения Забайкальской области в Русско-японской войне.

Русско-японская война изменила политическую и экономическую ситуацию в стране. Большую роль в военных событиях, в охране дальневосточных рубежей и обеспечении целостности государства сыграло Забайкальское казачье войско, являвшееся активным участником крупных военных конфликтов в этом регионе в конце XIX – начале XX вв.: военного похода в Китай в 1900–1901 годов и Русско-японской войны 1904–1905 гг. В период Русско-японской войны на Забайкальскую область пришла основная тяжесть войны. Жители Забайкальской области, являвшейся ближайшим тылом и прифронтовой зоной, в полной мере испытыва-

ли все тяготы войны: рост цен, нехватку продовольствия и товаров первой необходимости. В городах и деревнях прошли массовые мобилизации в армию, хозяйствами производились поставки лошадей и фуража для военных нужд.

Но вместе с тем начало войны вызвало подъем патриотических чувств у населения Забайкальской области. В течение февраля представители разных конфессиональных направлений (буддисты, магометане, евреи, православные) служили молебны о даровании победы над врагом. В городе Верхнеудинск еврейская община пожертвовала пятьсот рублей в пользу семей нижних чинов, пострадавших от войны, а пятнадцатого февраля 1904 г. в Верхнеудинском станционном правлении первого военного отдела Забайкальского казачьего войска был отслужен молебен о здравии государя императора и даровании победы над врагом. Тут же был прочитан высочайший манифест об объявлении войны с Японией. Двенадцатого февраля Читинское Еврейское общество выделило пятьсот рублей на флот, двести пятьдесят рублей для больных и раненых и двести пятьдесят рублей для семей нижних чинов, призванных на войну [8].

Весной 1904 г. в Забайкальской области собрали двенадцать тысяч сто семьдесят три рубля. Большой вклад – до двухсот рублей – пожертвовали золотопромышленник Ярославцев, купцы Клейман и др. Среди промышленных, общественных, учебных заведений – Читинская мужская гимназия (сто шестьдесят восемь рублей), фирма Стахеева (двести пятьдесят рублей), еврейская Синагога (семьсот шестнадцать рублей). Средств собралось столько, что Комитет решил выдать семействам нижних чинов по пятьдесят рублей, по сто рублей – семьям офицеров. Эти пособия главным образом давались на ремонт домов, хозяйственных построек, приобретение скота и наем рабочей силы [9].

На усиление военного флота России поступило через Забайкальский комитет пожертвований по подписным листам пятьдесят пять тысяч триста двадцать рублей восемьдесят восемь копеек. От Верхнеудинского купца Бориса Ивановича Золотарева – тридцать тысяч рублей, от бурят Нижне-Ангарского и Киндигирского родов Баргузинского уезда и Ходайской волости Верхнеудинского уезда – две тысячи рублей и от Читинского еврейского общества – одна тысяча триста восемьдесят три рубля пятьдесят копеек [10].

Общее собрание членов Забайкальского местного управления общества Красного Креста под председательством Его Святейшества Епи-

скопа Забайкальского и Нерчинского постановило разрешить дополнительный воскресный денежный сбор для больных и раненых воинов по всем церквям области и в тех районах, где нет церквей. Из всего пожертвованного и приобретенного на деньги материала: рубашек двести шестьдесят две штуки, кальсон – двести восемьдесят четыре штуки, готовых портянок – сто двадцать пять пар, холста на портянки – 11 ½ аршин, разных подарков, а именно почтовой бумаги – пять пачек, конвертов – девятьсот штук, карандашей – четыреста тридцать две штуки, раскучной бумаги – четыре стопки, папиросной – две коробки, трубок – четыреста десять штук, папирос – пять тысяч двести штук, спичек – семьсот коробков, табаку-махорки – двадцать пачек и сто порожних холщевых мешков, и кроме того пожертвовано тысяча пятьсот штук папирос в местный лазарет Красного Креста [11].

Кроме того, женщинами Кабанского общества было заготовлено для солдат, находящихся в Маньчжурии: хлопчатобумажных рубах – тридцать три штуки, ситцевых – девятнадцать штук, кальсон – двадцать три пары, шаровар – тридцать пар, платков – сто пять штук, кисетов – двадцать две штуки, рукавиц – две пары, шарфов – шесть штук, махорки – пять фунтов, простого мыла – пятьдесят кусков, туалетного мыла – пять кусков, гребней – семь штук, ниток – семь плетушек, иголок – одна пачка [12].

Заключенные Верхнеудинской тюрьмы по заказу Красного Креста безвозмездно изготавливали мебель, шкафы и столы для аптечки лазарета, носилки, табуреты, койки, необходимые для лазарета и раненых. Заключенные привлекались добровольно с отрывом от обязательной работы. Безвозмездно согласилось работать более ста человек арестантов: из них – десять портных, пятнадцать – сапожников. Среди них было шестнадцать женщин, шесть из которых умели шить. Остальные направлялись на работу, не требующую специальных знаний [13].

Буряты Кабанской Кударо-Бурятской волости добровольно пожертвовали на нужды Красного Креста двести двадцать один рубль семьдесят пять копеек и на усиление военно-морского флота двести рублей. Жители городов Забайкальской области с большой любовью провожали солдат, выступающих на Дальний Восток. Восьмого апреля 1904 г. в одиннадцать часов дня на батарейной площади жители города Верхнеудинска, после молебна, поднесли Верхнеудинскому резервному полку икону Иверской Божьей Матери. Затем все нижние чины полка были угощены пивом и булками, офицерам была

предложена закуска в общественном собрании [14].

Агинские буряты, по приказу командующего войсками Забайкальской области, были задействованы на военно-тыловых работах. Они заготовили и доставили на станции Маньчжурия и Долонор двести семьдесят пять войлочных юрт. Мобилизованные на тыловые работы буряты привлекались на перевозку дров и свечей от станции Чиндат – 2 до города Хайлар и перевозили раненых солдат и офицеров от полевых госпиталей до железнодорожных станций [15].

Большую помощь в мобилизации бурят оказали дацаны. Незадолго до войны шестнадцатого декабря 1903 г. Гылу-лама Янгожинского дацана Даши-Доржи Итыгилов был утвержден в звании ширетуя Приамурским Генерал-губернатором. В январе 1904 г. по случаю проводов казаков Янгожинской станицы на войну Итыгилов с ламами провели молебен за их благополучное возвращение домой. Также был организован сбор пожертвований на создание лазаретов для раненых и военных нужд. В 1904 г. Пандидо Хамбо-лама Чойзон-Доржи Иролтуйев, глава буддистов Восточной Сибири, вместе с ширетугем Агинского дацана и родоначальниками выехали на Квантунский полуостров, в Порт-Артур. Была произведена встреча с заместителем Алексеевым и посещены части, в которых служили буряты-казаки [16].

После разрыва дипломатических отношений с Японией двадцать четвертого января 1904 г. была проведена мобилизация четырех второочередных полков Забайкальского казачьего войска, двух Забайкальских казачьих батарей и трех пеших казачьих батальонов. Также были сформированы: второй Читинский, второй Аргунский казачьи полки и пятый Забайкальский пеший казачий батальон в Нерчинске, третья и четвертая казачьи батареи в Чите, второй Нерчинский казачий полк на станции Нерчинский завод, второй Верхнеудинский казачий полк в Троицкосавске, четвертый Забайкальский пеший казачий батальон на станции Оночинская, шестой Забайкальский пеший казачий батальон на станции Большая Зерентуевская. Уссурийцы для участия в боевых действиях выставили шестисотенный Уссурийский казачий полк в количестве одна тысяча сто семь человек, Амурское казачье войско – одна тысяча шестьсот восемьдесят семь человек из состава Амурского казачьего полка и Амурского казачьего дивизиона [17].

В феврале 1904 года на станции Акша был сформирован третий Верхнеудинский казачий полк, а на основании приказа штаба Маньчжурской армии в Забайкальском казачьем вой-

ске было сформировано ещё двадцать конных отрядов по сто человек для несения службы по охране Государственной границы. С февраля по март 1904 г. все строевые части Забайкальского казачьего войска находились на полях военных действий в Маньчжурии и Корее. Третий Верхнеудинский полк с началом боевых действий располагался вдоль железной дороги от станции Танхой до станции Маньчжурия, а с сентября 1904 г. находился в распоряжении штаба тыла Маньчжурской армии [18].

Кроме казаков, в армию призывались крестьяне – ратники. Призыв ратников был назначен на пятнадцатое марта 1904 г., но это создало угрозу срыва весенних полевых работ. Поэтому сроки призыва были перенесены на первое июня 1904 г. [19].

В феврале 1905 г. казаки участвовали в Мукденском сражении. В этом сражении забайкальские казаки прикрывали фланги основных сил русской армии. Казаки генерала П.К. Ренненкампа, действовавшие на левом фланге, не дали японцам прорвать здесь русскую оборону. Но так как возможности казаков не были использованы в полной мере, японцы сумели обойти правый фланг русских войск, и русским войскам было приказано отступить. После Мукденского сражения на фронте установилось затишье, но отряды генерала П.И. Мищенко и П.К. Ренненкампа на протяжении весны и лета 1905 г. совершали рейды в тыл врага (20).

Девятого августа 1905 г. в Портсмуте (США) при посредничестве Теодора Рузвельта начались мирные переговоры. Мирный договор был подписан 23 августа (5 сентября) 1905 г. Россия уступила Японии южную часть острова Сахалин (уже оккупированную на тот момент японскими войсками), свои арендные права на Ляодунский полуостров и Южно-Маньчжурскую железную дорогу, соединявшую Порт-Артур с Китайско-Восточной железной дорогой. Россия также признала Корею японской зоной влияния.

Таким образом, Русско-японская война в первый год вызвала у населения рост патриотических чувств. Население заготавливало для армии теплые вещи, подарки, мебель, дрова, фураж. Люди перевозили раненых воинов в тыл, вносило деньги на развитие военно-морского флота. Активное участие в боевых действиях против японцев принимали забайкальские каза-

ки. Они проводили разведку местности, участвовали в обороне Порт-Артура. Забайкальское казачье войско за период войны выставило более шестнадцати тысяч человек [21].

Литература

1. Коваленко А.И. Культура казачества восточных окраин России (XVII – начало XXвв.). – Благовещенск, 2008. – С. 55
2. Шацилло В.К., Шацилло Л.А. Русско-японская война 1904-1905гг. – М., 2004. – 470 с.; *Золотарев В.А., Козлов И.А.* Русско-японская война 1904-1905гг.: Борьба на море. – М., 1990. – 116 с.
3. Смирнов Н.Н. Слово о забайкальских казаках. – Волгоград, 1994. – 608 с.
4. Воскобойников Г.Л. Казачество в русско-японской войне 1904–1905 гг. – Ростов н/Д., 1994. – 140 с.
5. Горелов Ю.П. Сибиряки на защите Отечества в войнах начала XX века. – Кемерово, 2003. – 388 с.
6. Шиловский М.В. Влияние русско-японской войны 1904-1905гг. на внутреннюю жизнь Сибири // Гуманитарные науки в Сибири сер. Отечественная история. – 2004. – № 2 – С. 12-16.
7. Базаржапов В.Б. Буряты на службе Отечества. – Улан-Удэ, 2005. – 150 с.; *Тумунов Ж.Т.* Агинцы в войнах за Родину. – Чита, 2005. – 186 с.
8. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК), ф. 13, оп. 2, д. 19, л. 21; ф. 1, оп. 1, д. 4248, л. 74, 79.; Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ), ф. 116, оп. 1, д. 594, л. 6; ГАЗК, ф. 1, оп. 1, д. 4248, л. 129.
9. Горелов Ю.П. Сибиряки на защите Отечества в войнах нач. XXв. – Кемерово, 2003. – С. 86.
10. ГАЗК, ф. 1, оп. 1, д. 4288, л. 8.
11. Там же, л. 2, 23, 42.
12. Там же, л. 48.
13. ГАРБ, ф. 181, оп. 1, д. 436, л. 3, 8, 9.
14. ГАЗК, ф. 1, оп. 1, д. 4248, л. 120.
15. Базаржапов В.Б. Буряты на службе Отечества. – Улан-Удэ, 2005. – С. 43-44.
16. ГАЗК, ф. 13, оп. 2, д. 19, л. 6; Базаржапов В.Б. Указ. соч. – Улан-Удэ, 2005. – С. 43.
17. Коваленко А.И. Указ. Соч. – С. 56.
18. Там же. – С. 10.
19. Струк Н.К. Влияние Русско-японской войны 1904-1905гг. на общественно-экономическое развитие деревни Восточной Сибири // Восточно-Сибирское отделение географического общества. – 1971. – Вып. 4. – Ч. 1. – С. 121.
20. Дулов В.И. Крестьянство Восточной Сибири в годы первой русской революции. – Иркутск, 1956. – С. 83.

Михеев Баир Викторович, аспирант кафедры истории Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова. 670024, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8, e-mail: mihei843@mail.ru

Mikheev Bair Victorovich, postgraduate of the department of History in Buryat State Academy of Agriculture. 670024, Ulan-Ude, Pushkin str., 8, e-mail: mihei843@mail.ru

УДК 94 (510):398

© С.Б. Миягашева

ВОЕННО-АДМИНИСТРАТИВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БАРГУТОВ В ПЕРИОД ДИНАСТИИ ЦИН

Статья посвящена истории баргутов, которые прибыли в середине XVII века в Хулун-Буир и были включены в военно-административную систему «восьми знамён» империи Цин.

Ключевые слова: шинэ барга, хуушан барга, Хулун-Буир, «восьмизнамённая» военно-административная система, империя Цин.

S.B. Miyagashева

THE MILITARY-ADMINISTRATIVE ORGANIZATION OF THE BARGUTS IN THE DYNASTY CIN

The paper deals with history of barguts which send in the middle of a XVII-th century in Hulun-Buir. They have been included in military-administrative organization of the empire Cin named «eight banners».

Keywords: new barga, old barga, Hulun-Buir, «eight banners» military-administrative organization, empire Cin.

В Хулун-Буире Автономного района Внутренняя Монголия КНР компактными группами проживают монгольские этнические общности, именуемые барга/баргут. Они делятся на хуушан барга, т.е. старых и шинэ барга, т.е. новых баргутов. Старые баргуты, численность которых можно определить в пределах 10 тыс. человек, образуют один самостоятельный хошун Хуушан барга хошун (кит. 陈巴尔虎旗, Chénbā'ěrhǔ Qí) с административным центром в г. Баян-Хурээ. Новые баргуты составляют 2 хошуна – Восточный и Западный – Зуун хошун (кит. 新巴尔虎左旗, Xīnbā'ěrhǔ Zuǒ Qí) с административным центром в г. Амгалан-Булаг и Баруун хошун (кит. 新巴尔虎右旗, Xīnbā'ěrhǔ Yòu Qí), с административным центром г. Алтан-Эмээл. Их численность примерно составляет 20-25 тысяч человек [Нимаев, 1998, с. 44].

Хулун-Буир (кит. 呼伦贝尔, Hūlúnbèi'ěr;



монг. ᠬᠤᠯᠤᠨᠪᠤᠢᠷ, Хөлөнбуир) представляет собой городской округ на северо-востоке Китая. На востоке граничит с провинцией Хэйлунцзян, на западе и севере – с Монголией и Россией. Он расположен на стыке границ трёх государств – России, Китая и Монголии. Свое наименование Хулун-Буир получил от названий двух озер Буйр-Нуур и Хулун-Нуур (Далай нуур). Предшественником города Хулун-Буир являлся Хулунбуирский аймак, правительство которого находилось в г. Хайлар. В 2001 г. Хулунбуирский аймак был расформирован и получил новый статус – город Хулун-Буир, а город Хайлар был переименован

в район Хайлар. В состав города в настоящее время входит 1 район, 5 уездных городов, 7 хошунов, с общей численностью населения 2720 тыс. В Хулун-Буире проживают монголы, ханьцы, хуэйцы, маньчжуры, дауры, эвенки, ороочоны, русские, корейцы и другие национальности, в том числе баргуты [URL: <http://ru.wikipedia.org/>].

Баргуты официально обосновались во Внутренней Монголии в середине XVII в., приняв подданство маньчжурской династии Цин. Прибытие баргутов в Хулун-Буир проходило двумя разными маршрутами и в разное время, что явилось причиной образования двух этнических групп – хуушан барга и шинэ барга.

Новые баргуты представляют собой бурят-хоринцев, которые после закрытия русско-монгольской границы в 1727 г. по Буринскому трактату, не сумев воссоединиться со своими сородичами в России, остались на монгольской стороне [Нимаев, 1993, с. 163; 1998, с. 44], войдя в ведение халхаских ноёнов. Прожив в Халхе некоторое время, в 1735 г. они прибыли в Хулун-Буир, и маньчжурская администрация дала им название шинэ барга, т.е. новые барга, в отличие от старожилов хуушан барга – старых баргутов.

Старые баргуты прибыли в Хулун-Буир в 1732 г., на два года раньше шинэ барга; до этого они проживали на территории провинции Хэйлунцзян. Они являются потомками средневековых баргутов, которые в XVII в. в связи с приходом русских казаков, оставили свою родину Баргуджин-Токум и оказались на северо-востоке Хулун-Буира. Возможно, что путь их перемещения пролегал через земли халхаского Цэцэн-хана в Монголии, откуда позже они прикочева-

ли в Хулун-Буир [Меньшиков, 1917, с. 25]. Однако у самих старых баргутов существует несколько иное мнение, согласно которому они, в отличие от новых баргутов, не проходили халхаские территории, так как они сразу ушли на восток к реке *Хара-Мурэн* (Амур) и занимались там охотой и скотоводством. В этих местах они проживали совместно с дагурами, эвенками и солонками и впоследствии присоединились к Цинской империи [ПМА 1].

Баргуты, оказавшиеся близ Амура, оказались в эпицентре исторических событий. С середины 70-х гг. XVII века Цины начали агрессивные действия в Приамурье, направленные против русской колонизации края. Маньчжуры считали земли северо-востока своей собственностью, стремились за счет «ничейных» земель и русских владений в Приамурье расширить свои территории. Проникновение русских людей в Приамурье, их хозяйственное закрепление здесь, объясачивание местного населения грозили маньчжурам потерей влияния в крае, лишали их источников дальнейшего захвата пленных и поступления оттуда ценной пушнины. В XVII в. русская политика в крае была успешной и привлекала все большее число представителей местного населения к Русскому государству. Поэтому маньчжуры страшались, что по примеру дагурских и эвенкийских вождей, таких как Гантимур, Туйдохунь и Богонь, добровольно перешедших со своими людьми к русским, могли последовать другие племена и народы. В связи с этим маньчжуры практиковали политику привлечения и даже похищения людей в целях умножения числа живой силы в рядах своей армии [Мелихов, 1974, с. 96]. Поэтому вместе с дагурами и другими малочисленными коренными народностями Приамурья, баргуты были демобилизованы в ряды цинских отрядов. В этом качестве они участвовали в войне между маньчжурами и русскими за пограничный городок Албазин на Амуре.

Албазин (кит. 雅克萨, yǎkèsà; маньчж. Якса) являлся казачьей станицей и считался самым крупным поселением на востоке наряду с Нерчинском на Шилке [История Китая...1974, с. 184]. Маньчжурские войска вытесняли русских поселенцев с этих земель. Они всячески подстрекали отдельных представителей приамурских народностей выступать против русских.

Цинское правительство в 1684 г. отправило большое войско, оснащенное артиллерией, для захвата городка Албазин. В 1685 г. маньчжуры начали штурм. После однодневной осады жите-

ли городка сдались и бежали в Нерчинск. Албазин был подожжен и после его разрушения маньчжурские войска ушли в крепость Хэйлунцзян. Небольшой гарнизон остался в крепости, а основные силы возвратились на территорию Мукдена [Мелихов, 1974, с. 170]. Вместе с цинскими войсками ушли баргуты, дагуры и солонки; они стали проживать близ г. Цицикар и его северо-западных окрестностей, называемых Бутха (*Бутха орон*) [ПМА 2], т.е. на территории Хэйлунцзянского наместничества.

После вхождения в состав Цинского государства баргуты привлекались наравне с монгольскими племенами Халхи и Внутренней Монголии в войне с Галдан Бошогто. Позднее, в период правления маньчжурского императора Юн Чжэна (1723-1735 гг.), при мобилизации крупных военных сил для формирования северного и западного фронтов против джунгарского Цэдэнцэрэна был собран солон-дагурский отряд, включавший баргутов [Tubshinima, 1985, с. 86].

В 1689 г. по Нерчинскому договору была установлена граница между Китаем и Россией по реке Горбица, впадающей в Шилку, и по реке Аргунь. Его подписали от российской стороны боярин Головин Федор Алексеевич и с китайской – посол Сумгут с воеводой внутренней палаты Тумке-Камом [Русско-китайские..., 1958, с. 9-10]. По приказу цинского правительства на северной границе был образован караульно-сторожевой пост. Маньчжуры стали формировать военные части для охраны границы из состава малочисленных кочевых народов, проживавших в Бутхе.

В 1727 г. полководец Яамун в докладе императору сообщил об образовании гарнизона для охраны китайско-русской границы. Местом расположения приграничных пунктов был выбран Хулун-Буир, который, по его мнению, был наиболее выгоден в стратегическом плане [Sundui, 2004, с. 5]. К этому времени Хулун-Буир подчинялся командующему войсками Хэйлунцзянской провинции (носившему титул *цзяньцзюнь*), которые специально командировались из Пекина и являлись чиновниками с особыми полномочиями.

Позднее, в 1734 г. Хулун-Буир получил статус фудутунства, т.е. военного округа с главным городом Хайлар, по-монгольски именуемым Амбань-хото, равно как и Бутха, Цицикар, Айгунь, Мэргэнь и Хулань [Непомнин, 2005, с. 658; Өлзий, 1999, с. 293].

В 30-е гг. XVIII в. цинское правительство начало формировать военные отряды из баргутов, дагуров, эвенков и ороченов для защиты госу-

дарственных границ. Все они были зачислены в цинские войска по маньчжурскому военно-административному делению, согласно которому все кочевые племена были разбиты на знамена с правом кочевать только на определенном земельном участке, называемом *хошун*. Эти знаменные участки или хошуны управлялись *угурдами* (ухерида – манчж.), т.е. полковниками 2-го класса 1-го разряда. Угурда являлись первыми помощниками фудутуна – губернатора области [Боржимский, 1915, с. 14-15].

В материалах под названием «35 параграфов, требующих включения в общий свод законов нашей местности» написано следующее: «На 10-ом году правления маньчжурского императора Юн Чжэн (1732 год), 21 апреля Богдо-хану была подана бумага от амурского наместника Зурхая, в которой приводились причины, по которым необходимо разместить солонских солдат на Хулун-Буире: «...поблизости по реке Эргунэ проходит русская граница, с юго-западной стороны эта местность граничит с Халха-Монголией...»

Поэтому я, Ваш раб, отправившись в Бутху, из тамошних людей соберу солонгов – 1636 мужчин, дагуров – 730 мужчин, баргут – 275 мужчин, ороحوнов – 359 мужчин. Если оставить их жить самих по себе, то они сбегут, поэтому необходимо отправить с ними в Хулун-Буир детей, слабых или слишком малых по возрасту, а также стариков и больных, общим количеством 796 человек...

Расстояние от места их службы до Цицикара равно 780 с лишним газаров. Между ними нет населенных пунктов, поэтому на всем пути нужно установить десять небольших уртонов (ямов) для доставки к месту назначения постов с официальными письмами» [Tubshinima, 1985, с. 87-88].

Таким образом, в 1732 г. с земель Бутха были мобилизованы около 2 тысяч человек, не считая их семей. В общем количестве они составляли 3796 человек и были переселены в Хулун-Буир для несения пограничных обязанностей [там же].

Вся административная и военная организация, на которую опиралась цинская государственная власть, состояла из крупных военных соединений, так называемых «Восьми знамен» (кит. 八旗, bāqí), сформированных главным образом из маньчжуров, но включавших в себя монгольские и китайские войска. Восемь знамен были сформированы в XVII в. Нурхаци – основателем династии Цин, – который реформировал маньчжурские вооруженные силы и ввел адми-

нистративную систему для управления армией и своим народом [Кузнецов, 1985, с. 10].

Согласно установленному им порядку, боевая часть из 300 воинов называлась *ниру/нюру* (кит. 牛录, niúlù; маньчж. *нюру чжаньгинь*; рус. *большая стрела*), пять *нюру* составляли *чалэ* (кит. 甲喇, jiǎlǎ; рус. *отделение (полк)*), пять *чалэ* составляли *гуза* (кит. 固山, gùshān; маньчж. *гусай*; рус. *флаг (знаменный)*), два *гуза* составляли знамя.

«Восьмизнаменные» войска делились по цветам знамени (приложение 1), они были закаленными в боях, хорошо вооруженной дисциплинированной армией, всегда готовой к выступлению. «Знаменная» система строилась на объединении военного и гражданского начал, поэтому *нюру* была одновременно и административно-территориальной единицей. Начальник войскового *нюру* был управителем территориального *нюру*, и подчиненные ему воины были из его клана и жили на управляемой им территории. Система знамен и *нюру* была чрезвычайно удачной формой организации: из захваченных или присоединенных племен создавались новые *нюру*, включаемые в одно из знамен. Эта *нюру* возглавлялась, как правило, вождем или старейшиной племени или рода. Все покоренные полностью приобретали с этих пор права и привилегии «коренного» населения [Мелихов, 1974, с. 37]. Войска цингов делились на маньчжурские, которые имели зеленое знамя *лу-ин-бинь*, монгольские и китайские знамена [Бичурин, 1840, с. 28].

Баргутские племена, вошедшие в состав Цинской империи, были включены в систему восьми маньчжурских военных организаций и переданы под управление хара-мурэнского (амурского) цзянь-цзюна (полководца) Ямуна. Прибыв в Хулун-Буир в 1734 г., они образовали 2 хошуна, составлявшие вместе с 6 солонскими 8 хошунов, которые делились на два крыла – западное и восточное – и управлялись угурдами [Suveng, 2002, с. 15-16]. Ответственным за восточный фланг был назначен Табахан, а за западный – Булбунче. Им были назначены два писаря и выданы административные печати. Командирская печать должна была находиться у Булбунче. Следует особо обратить внимание на факт отличия официальных печатей – акт, имевший в Цинском Китае чрезвычайно важное значение. Вручение печатей означало официальное назначение лиц на занимаемые должности, предоставление им отныне всех полномочий, а также внесение в цинскую табель о рангах [Мелихов,

1974, с. 171]. Командирами восьми хошунов были назначены следующие люди: Тувалдур, Абишиг, Мангута, Буруг, Либшилту, Татунге и Арбица [Tubshinima, 1985, с. 88].

Каждый хошун имел свое знамя установленного цвета и по цвету своего знамени отличался от другого хошуна в разговорах и письмах. Каждому корпусу присвоили флаг; старым баргутам, хошуны которых именовались еще и чипчинскими, вручили белое знамя с каймой *хубэтэ цагаан* и сплошное синее *бүхүли хухэ* [Боржимский, 1915, с. 16; Tubshinima, 1985, с. 89].

По приказу правительства каждому солдату было необходимо выдать 1 лук, 1 меч, 30 стрел обычных и 5 стрел с коротким наконечником. А наместники Табахан и Булбунче должны были научить солдат стрелять из лука и ружья и обучить другим боевым действиям. Каждому солдату на пропитание выдавали какое-то количество домашнего скота. Командиру по приказу выдавали 10 коней, 10 коров, 80 овец; его помощнику – 8 коней, 8 коров, 60 овец; сомонному управителю – 7 коней, 7 коров, 50 овец; младшему офицеру роты – 6 коней, 6 коров, 40 овец; простым солдатам – 5 кобылиц, 3 коровы, 30 овец; писарям – столько же, сколько и младшим ротным офицерам. Также полагалось выплачивать командному составу провиант риса, и рядовому составу выдавать ежемесячно по 1 лану (50 г) серебра для починки обмундирования [Tubshinima, 1985, с. 87-89].

Несмотря на привлечение всех людских ресурсов, в Хулун-Буире наблюдалась нехватка военнослужащих. Поэтому в 1734 г. для несения охранной службы на границе цины переселили хоринцев из Халхи. Так как в Хулун-Буире уже находились баргуты, прибывшие туда в 1732 г., то есть на два года ранее, то маньчжурская администрация дала им имя старые баргуты (*хуучин барга*), а вновь прибывшим хоринцам – новые баргуты (*шинэ барга*).

Приход монголо-бурят из Халхи в Хулун-Буир был не первым. Когда в 1688 г. войско семи халхаских хошунов было разгромлено джунгарским Галдан-ханом, в 1689 г. группа бурят-монголов, которые именовались «баргут», соединившись с халха, спешно откочевала во Внутреннюю Монголию и оказалась в Цицикаре. Цинские наместники сообщили об этом правительству и получили приказ о расселении их в районе Мукдена (Фэн Диян).

В официальных документах указано: «На 31-м году правления Энх Амгалана (1692 год) наместником Фэн Дияна было доведено до сведения Министерства военных дел то, что баргуты

не имели с собой ни имущества, ни скота. ... Если оказать им помощь сейчас, то в дальнейшем это принесет выгоду. Нужно переправить их со скотом в Синьцзян (Мукден), там наместник распределит их по сомонам и предупредит власти, чтобы нашли им жилье» [Tubshinima, 1985, с. 141]. Тогда же в 1692 г. их распределили на семь баргу-бурятских сомонов и расселили по семи городам и сомонам, в каждом из которых был свой управитель. Семь баргутских сомонов распределили по городам: Хай Юван, Лиюу Юван, Фэн Хуван Чен, Шун Юу, Фу Джэу, Шу Ян. В каждом городе баргуты несли воинские повинности. Когда в 1696 г. цинское правительство, мобилизовав войска, одержало победу над Галданом, халхасцы стали возвращаться обратно на свои родные кочевья, вместе с ними последовали и баргу-буряты.

В 1734 г. монголо-буряты, проживавшие в хошунах бэйсэ Ванжила, бэйсэ Жанчипдоржи, вана Доржияла и засага Шагдуржаба в аймаке Цэцэн-хана, не ужившись с монгольскими ноёнами, приняли решение вновь откочевать в Хулун-Буир и в 1734 г. прибыли туда. Их предводителями были ноёны Цэрэн и Дугар. Некоторые из них приняли решение остаться в Цэцэнхановском аймаке, и сейчас они представляют собой баргутов Монголии [Tubshinima, 1985, с. 97].

Таким образом, баргу-буряты ушли в середине XVIII в. из-под гнета халхаских засаков и тайджей, которые третировали их как пришлых людей и облагали более высокими налогами и пошлинами. Перекочевав в плодородные хулунбуирские земли, они образовали 8 новобаргутских хошунов, расселенных по принципу «восьмизнаменной организации».

Хошуны *шинэ барга* делились на западное и восточное крыло; командующими были назначены Цэрэн (командир западного крыла) и Дугар (восточного крыла). Эти хошуны именовались по цветам знамен: 1) *Шулуун Шара*, т.е. желтое знамя; 2) *Шулуун Улаан*, т.е. красное знамя; 3) *Хубэтэ Хухэ*, т.е. синее с каймой; 4) *Хубэтэ Улаан*, т.е. красное с каймой; 5) *Хубэтэ Шара*, т.е. желтое с каймой; 6) *Шулуун Цагаан*, т.е. чисто белое; 7) *Хубэтэ Цагаан*, т.е. белое с каймой; 8) *Шулуун Хухэ*, т.е. чисто синее знамя [Suveng, 2004, с.22].

В материалах источника «35 параграфов, которые следует включить в главный свод законов нашей страны» записан приказ организовать войско из состава новых баргутов, наподобие солонского. Согласно документу, из 2984 мужчин было отобрано 2400 человек, которых поде-

лили на 48 рот. В каждой роте имелось 6 младших офицеров и 54 командира взвода. Были назначены главнокомандующие каждого крыла, помощники командира во главе эскадронов, где каждый эскадрон состоял из пяти рот. Как это было принято в восьми солонских хошунах, командиры должны были нести караульную службу и повышать общую военную подготовку [Tubshinima, 1985, с. 93].

Так как баргуты перекочевали в Хулун-Буир для охраны границы и несли караульную службу, они жили в установленных приграничных местах попеременно вместе со своими семьями. Было сформировано 12 внешних караулов для защиты границы: Чагаан уула, Сугэдэй, Абагайта, Мункэ Шили, Эрдэний толгой, Батар хошун, Хухэ добо, Баясхалантуу ундэр, Оюулгачи, Баян зурхэ, Субэр булаг, Зуртэй и Галуута харуул [Өлзий, 2009, с. 51; Suveng, 2004, с. 21].

Всего в Хулун-Буире насчитывалось 17 хошунов – 6 солонских, 2 старобаргутских, 1 олётский и 8 хошунов новых баргутов (приложение 2).

Баргутские войска Хулун-Буира считались наилучшими из провинциальных войск Китая и несли по указаниям Пекинского правительства тяжелую службу по подавлению мятежей. Все это являлось сутью политики Цинского государства: «подавлять чужеземцев руками чужеземцев». Например, в 1755 г. для подавления восстания ойратов, няньцзуней, хотонов на северо-западе страны, при подавлении Тайпинского восстания (1850-1864 гг.), во время усмирения дунган в 1872 г., в 1900 г. во время боксерского восстания были использованы войска баргутов, солонов, дагуров, орчонов из восьми солонских хошунов [Боржимский, 1915, с.18].

Выдающиеся боевые качества хулунбуирское войско приобрело благодаря постоянному пре-

быванию под знаменами и участию в ежегодных общих смотрах в Хайларе, перед которыми они тренировались и представляли в лучшем виде. Как отмечает Боржимский, они существовали далеко не номинально, как это целыми столетиями наблюдалось в провинциях Китая, в Монголии и в особенности в Халхе. Они были действительно закаленными солдатами, с одним лишь недостатком – отсутствием современного оружия [там же, с. 19].



Баргуты входили в состав восьмизнаменной военно-административной организации, которая регулировала все экономические, социальные, политические сферы общества вплоть до 1911 г. В 1912 г., когда Внутренняя Монголия административно вошла в состав Китая, несмотря на попытки присоединения к Внешней Монголии, знамена были расформированы, и хошуны приобрели статус самостоятельных административных единиц.

Образование двух баргутских хошунов в рамках «восьми знамен», вероятно, было связано с тем, что цины использовали политику «подавляй варваров руками варваров» и предварительно дробили общность изнутри на части, затем всячески разжигали межнациональную вражду. Так, например, между новыми баргутами и халха-монголами неоднократно провоцировался конфликт на почве раздела пастбищ [Tubshinima, 1985, с. 107].

В середине XVII в., поселившись вблизи, но в разных хошунах, на просторных плодородных землях Хулун-Буира, баргуты – как старые, так и новые, – получили возможность заниматься скотоводством, развивать производство. Земли их проживания до сих пор именуются Баян Баргын тала, т.е. «богатая равнина баргутов».

Приложение 1

Список знамен

Русский	Маньчжурский	Монгольский	Китайский	Стяг
Чисто жёлтое знамя	gulu suwayan i gūsa	Шүлүүн Шар Хошуу	正黃旗 zhèng huáng qí	
Жёлтое с каймой знамя	kubuhe suwayan i gūsa	Хөвөөт Шар Хошуу	鑲黃旗 xiāng huáng qí	

Чисто белое знамя *gulu šanggiyan i gūsa* Шүлүүн Цагаан Хошуу 正白旗
zhèng bái qí



Белое с каймой знамя *kubuhe šanggiyan i gūsa* Хөвөөт Цагаан Хошуу 鑲白旗
xiāng bái qí



Чисто красное знамя *gulu fulgiyan i gūsa* Шүлүүн Улаан Хошуу 正紅旗
zhèng hóng qí



Красное с каймой знамя *kubuhe fulgiyan i gūsa* Хөвөөт Улаан Хошуу 鑲紅旗
xiāng hóng qí



Чисто синее знамя *gulu lamun i gūsa* Шүлүүн Хөх Хошуу 正藍旗
zhèng lán qí



Синее с каймой знамя *kubuhe lamun i gūsa* Хөвөөт Хөх Хошуу 鑲藍旗
xiāng lán qí



[<http://mobwiki.ru>]

Литература

1. Бичурин И. Китай, его жители, нравы и обычаи. – СПб., 1840.
2. Боржимский Ф. Краткое историко-географическое и статистическое описание Хулунбуирской области. – Иркутск, 1915.
3. История Китая с древнейших времен до наших дней. – М., 1974.
4. Мелихов Г.В. Маньчжуры на северо-востоке (XVII век). – М., 1974.
5. Меньшиков П.Н. Краткий исторический очерк Маньчжурии // Вестник Азии. – 1917.
6. Нимаев Д.Д. О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993.
7. Нимаев Д.Д. Барга и баргуты // Цыбиковские чтения – 7. – Улан-Удэ, 1998.
8. Непомнин О.Е. История Китая. Эпоха Цин. XVII- начало XX века. – М., 2005.
9. Русско-китайские отношения. 1689-1916: официальные документы. – М., 1958.

На монгольском языке:

1. Өлзий Ж. Барга монголын түүх. – Улаанбаатар, 1999.

На старописьменном монгольском языке:

1. Suveng S. qayučin barγu tusayar hosiγu boluγsan – asa našik kürj iregsen baidal. – Külün-Büir, 2002.
2. Suveng S. teuken ul mör // Уγaljın mergel-un teuketu ucir-uud. – Külün-Büir, 2004. – С. 2-41.
3. Tubshiniva 1985 – Tubshiniva Galzut. Barγučud-un teūke irelte. – Өber Mongγol, 1985.

Полевые материалы автора:

1. Экспедиция в Хулунбуирский аймак АРВМ КНР, 2006. Информант: Буяндэлгэр, 1947 г.р., старый баргут, род хашнуут. г. Хайлар.
2. Экспедиция в Хулунбуирский аймак АРВМ КНР, 2006. Информант: Баяр, 1965 г.р., старый баргут, род эрээгэн. г. Хайлар.

Интернет-ресурсы:

1. URL:
<http://ru.wikipedia.org/wiki/%D5%F3%EB%F3%ED-%C1%F3%E8%F0/10.02.2012>.
2. URL:<http://mobwiki.ru/%D0%92%D0%BE%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%B8%D0%B7%D0%BD>

%D0%B0%D0%BC%D1%91%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D0%B0%D1%80%D0%BC%D0%B8%D1%8F/ 10.02.2012.

Миягашева Суржана Борисовна – аспирант, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ), e-mail: surjana@yandex.ru

Miyagasheva S.B. – postgraduate student of Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Sib.div. RAS (Ulan-Ude). e-mail: surjana@yandex.ru

УДК 94 (517)+94 (510)

© С.Б. Миягашева

БАРГУТЫ ХУЛУН-БУИРА: ПУТЬ ИЗ БАРГУДЖИН-ТОКУМА

Статья посвящена миграции баргутов из Прибайкалья в Хулун-Буир в XVI–XVII вв. Доказывается, что старые баргуты не входили в подчинение халхасских ноёнов, так как они, оставив свою прародину Баргуджин-Токум, ушли на восток, откуда позднее были присоединены к Цинской империи. Новые баргуты, напротив, находились в подчинении монгольских правителей, и лишь в 1734 году вошли в состав Цин.

Ключевые слова: баргуты, миграция, Баргуджин-Токум, Хулун-Буир, империя Цин.

S.B. Miyagasheva

BARGUTS OF KULUN-BUIR: ROAD FROM BARGUDJIN-TOKUM

The article deals with the migration of barguts from Transbaikalia to Kulun-Buir in XVI–XVII c. Old barguts didn't enter into submission of lords of Khalkha, as they have left their ancestral home named Bargudjin-Tokum and have left in east, later they have been attached to empire Cin. Opposite to, new barguts were in submission of Mongol governors and only in 1734 year were a part Cin empire.

Key words: barguts, migration, Bargudjin-Tokum, Kulun-Buir, empire Cin.

Баргуты – одно из древнейших племен в Прибайкалье, которые представляли собой в раннем средневековье крупное племенное догосударственное образование и играли значительную роль в событиях Южной Сибири и Центральной Азии. Историческая судьба этого древнемонгольского конгломерата была предопределена крупными социально-политическими событиями XVI–XVII вв., в период, когда перекаивалась этническая карта Предбайкалья и Забайкалья, устанавливались политические границы между государствами. Эти события послужили толчком к массовым миграционным процессам, которые привели не только к широкому расселению баргутов, но и к изменению этнической истории всего региона.

В настоящее время потомки легендарных баргутов расселены в Китае и Монголии. В Монголии баргуты проживают в Центральном, Восточном, Хэнтэйском, Восточногобийском, Архангайском, Сухбаторском и других аймаках. Более компактные группы под названием старые баргуты «хуушан барга» и новые баргуты «шэнэ барга» проживают в автономном районе Внутренняя Монголия - в окрестностях г. Цицикар, на территории городского округа Хулун-Буир, а также в провинциях Ляонин, Гирич, Хэйлуцзян, Синьцзян-Или, в аймаках Шилин-гол, Джоу-Уда и Жириме [8: 13; 16: 1].

Наиболее компактно баргуты проживают в Хулун-Буире, который (кит. 呼伦贝尔, Hūlúnbèi'ěr; монг. Хөлөнбуйр) представляет собой городской округ на северо-востоке Китая. На востоке граничит с провинцией Хэйлуцзян, на западе и севере с Монголией и Россией и расположен на стыке границ трёх государств - России, Китая и Монголии. Свое наименование Хулун-Буир получил от названий двух озер Буйр-Нуур и Хүлүн-Нуур (Далай нур). Предшественником города Хулун-Буир являлся Хулунбуирский аймак, правительство которого находилось в г. Хайлар. В 2001 году Хулунбуирский аймак был расформирован и получил новый статус - город Хулун-Буир.

В настоящее время Хулун-Буир делится на 13 административных единиц уездного уровня, среди которых значится 4 хошуна, в трех из которых проживают баргуты:

- Зүүн Шинэ Барга хошун (Восточная Новая Барга; 新巴尔虎左旗 — Xīnbā'ěrhǔ Zuǒ Qí). Территория составляет 22 000 км², административный центр расположен в городке Амгалан;
- Баруун Шинэ Барга хошун (Западная Новая Барга; 新巴尔虎右旗 — Xīnbā'ěrhǔ Yòu Qí). Территория этого хошуна составляет 25 102

км², административный центр расположен в городке Алтан-Эмээл;

- Хуучин/Хуушан Барга хошун (Старая Барга; 陈巴尔虎旗 — Chénbā'ěrhǔ Qí), территория которого составляет 21 192 км². Административный центр расположен в городке Баян-Хүүрээ.

Общая численность старых баргутов Хулун-Буира составляет примерно 10 тыс. чел., а новых баргутов около 20-25 тыс. чел. [6: 44].

Баргуты официально обосновались во Внутренней Монголии в середине XVII в., приняв подданство маньчжурской династии Цин. Прибытие баргутов в Хулун-Буир проходило двумя разными маршрутами и в разное время, что явилось причиной образования двух этнических групп – *хуушан барга* и *шинэ барга*.

Легендарная прародина баргутов именовалась *Баргужин-Төхөм* (Баргужин/Баргуджин-Токум) и находилась вокруг земель оз. Байкал. До сих пор во время обрядов старобаргутские шаманы, обращаясь к духам-онгонам, произносят «*Хатан эхэ Баргужин, хаан эсэгэ Байгулжин*» - «Мать наша Баргужин, отец наш Байгулжин» [6]. В данном фрагменте Баргужин – это Баргузинская долина, а Байгулжин – район оз. Байкал. Свидетельством проживания в Баргузинской долине баргутов являются материалы бурятских летописей, а также воспоминания баргузинских эвенков и старожильского населения Забайкалья, в которых говорится о монгол-баргу, аба-хорчин или солон-барга, исчезнувших с этих мест еще в древности. Согласно легендам, эти люди были искусным земледельческим народом. В Баргузинской долине до сих пор сохранились так называемые баргутские канавы и ямы, вероятно, служившие ирригационными системами [1: 178-179]. Если в XII–XIII вв. баргуты фиксируются как аборигенное население Прибайкалья, то, начиная с XVII в. упоминания о них исчезают. С этого момента начинается история баргутской общности уже в рамках других государственных образований.

По мнению одних исследователей, баргуты ушли из Прибайкалья задолго до появления русских. Существует версия, что их уход был определен в результате столкновений с эвенками на почве землепользования [14: 9-10]. Однако крупных военных столкновений с тунгусами у баргутов не могло быть в силу различия в хозяйственно-культурном типе.

Согласно рассказам старобаргутских старожилов, основанием побега из Баргужин-Токума послужило столкновение религий – баргуты-

шаманисты были вытеснены приверженцами желтой веры, т.е. буддизма [10]. На самом деле эти события не имеют исторического подтверждения, так как буддизм проникает в Бурятию только в XVIII в., а среди баргузинских бурят он получил распространение только с середины XIX в., когда в 1840 г. был построен первый буддийский дуган [3: 27]. Существует еще одна версия, которая представляется более вероятной, согласно которой баргуты покинули родные кочевья непосредственно перед появлением русских, наслышанные об их лихоимствах [2: 10]. В бурятских фольклорных материалах говорится, что они ушли с этих мест тогда, когда стали вырастать белые деревья, и появился маленький белый зверек с длинными ушами, черными на кончиках [11]. Схожее предание сохранилось у русского старожильского населения Баргузина [13: 127, 131], а у эвенков Забайкалья упоминается мотив самопогребения исчезнувшего народа [14]. В этих преданиях зашифрована причина миграции баргутских племен из Баргузина. В фольклоре ряда сибирских народов появление необычных деревьев является предвестником надвигающейся беды [5: 293]. Поэтому можно предположить, что для баргутов белое дерево и белый зверек были сигналом опасности - скорого прихода русских служилых людей. Как известно, русские казаки на начальном этапе освоения Сибири проявляли крайнюю жестокость по отношению ко многим коренным народам. Данный внешний фактор со стороны привел к массовой миграции населения Баргужин-Токума. Мигранты Баргузинской долины разделились на обособленные группы и расселились на огромных степных пространствах – одни направились к востоку, к берегам Верхнего Амура, а другие двинулись к границам монгольского государства.

Относительно маршрута миграции первой волны баргутов, позднее ставших основой старых баргутов, нет единого мнения. Согласно полевому материалу, оставив свою родину, они ушли раньше остальной массы на восток и дошли до реки *Хара-Мурэн* (Амур), по верховью которой и расселились. Оказавшись на новой территории, изобиловавшей зверем и дичью, баргуты не оставили своего привычного занятия и продолжали заниматься скотоводством, охотиться на зверей [9]. Как считает Г. Тубшинима, эта часть баргутов дошла до земель чахаров, минуя Халху [16: 142], другие утверждают, что они дошли до Мугдена и Цицикара и только тогда присоединились к Западной Чахарии в составе Цинского государства [17: 102]. Относи-

тельно того, что старые баргуты незначительное время подчинялись ноёнам из Внешней Монголии [4: 25; 7: 26-27], что они миновали Халху через земли Цэцэн-хана, и только потом пришли к Амуру, кажется неверным, так как эта группа баргутов ушла на восток и практически сразу была зачислена в ряды цинской армии. Они вошли под управление амурского наместника и были присоединены к территории Цинской империи.

Цины оказывали ожесточенное сопротивление повсеместному сооружению острогов русскими казаками и стали формировать военные части из состава малочисленных кочевых народов. При захвате городка Албазин на Амуре в 1684–1688 гг. в рядах цинских войск стоял солон-баргутский отряд. В 1689 г. по Нерчинскому договору была установлена граница между Китаем и Россией по р. Горбица, впадающей в Шилку и р. Аргунь [12: 9-10]. В связи с этим цинские войска вынуждены были уйти, вместе с ними перекочевали и баргуты, дагуры и солонь, которых они расселили в северо-западных окрестностях Цицикара в местности называемой *Бутха орон* на территории Хэйлунцзянского наместничества. После вхождения в состав Цинского государства баргуты привлекались наравне с монгольскими племенами Халхи и Внутренней Монголии в войне с Галдан Бошогтоханом. Позднее, в период правления маньчжурского императора Юн Чжэна (1723–1735 гг.), при мобилизации крупных военных сил для формирования северного и западного фронтов против джунгарского Цэдэнцэрэна был собран солон-дагурский отряд, включающий баргутов [16: 86].

Вторая группа баргутов, которая в дальнейшем образовала новых баргутов, убегая от притеснений русских, бежала в Халху и кочевала под управлением потомков Даян-хана и других монгольских ноёнов [7: 26]. В начале XVII в., когда ойратский Галдан-хан разорил халхасские хошуны, данная группа баргутов вместе с халхасцами обратилась в бегство на восток и оказалась в районе Цицикара. Цинские наместники сообщили об этом правительству и получили приказ о расселении их в районе Мукдена. В 1692 г. их распределили на семь баргутских сомонов и расселили по семи городам и сомонам, в каждом из которых был управитель [16: 86].

Таким образом, две группы баргутов, которые представляли две волны миграции из Баргуджин-Токума, вновь сошлись и расселились в районе Цицикара и Мукдена. Впоследствии, когда в 1696 году цинское правительство, мобилизовав войска, одержало победу над Галданом, и

халхасцы стали возвращаться на родину, данная группа вернулась с ними и вновь вошла в состав монгольских хошунов.

В августе 1727 г. между Цинским государством и Российским государствами был подписан Буринский договор, после которого маньчжуры стали укреплять сторожевые посты. В 1732 г. для защиты северной границы амурский наместник Зурхай, получив разрешение императора, переселил из Бутхи в Хулун-Буир группу ороченых, солонь (эвенков), дагуров и вместе с ними баргутов, которых насчитывалось 275 человек [15: 25]. Небольшая группа баргутов осталась в Цицикаре и Чахарском аймаке, и в настоящее время они именуются чахар-барга. Согласно исследованиям Г. Тубшинимы, численность переселенных баргутов чуть превышала 1000 человек, так как число 275, вероятно, значило только мужчин, поэтому вместе со стариками, женщинами и детьми баргутов набралось около 796 человек [16: 87].

В 1734 г. баргуты, проживающие в халхасских хошунах бэйсэ Ванжила, бэйсэ Жанчипдоржи, вана Доржияла и засага Шагдуржаба в аймаке Цэцэнхана, не ужившись с монгольскими ноёнами, приняли решение вновь откочевать в Хулун-Буир. Под предводительством начальников *дарга* Цэрэна и Дугара, баргуты ушли из-под гнета халхасских засаков и тайджи, которые третировали их как пришлых людей и облагали более высокими налогами и пошлинами, и перекочевали в плодородные хулун-буирские земли. Небольшое количество баргутов осталось проживать в Цэцэн-хановском аймаке (современный Сухбаторский аймак) [16: 87].

Так как в Хулун-Буире уже находились баргуты, прибывшие туда в 1732 г., на два года раньше, то маньчжурская администрация дала им имя *хуучин барга*, а части, прибывшей из Халха – *шинэ барга*. Баргутские племена, вошедшие в состав Цинской империи, были включены в систему восьми маньчжурских военных организаций и переданы под управление амурского жанжуна (полководца) и несли караульную службу [18: 15-16].

Таким образом, в XVI-XVII вв. происходили значительные этнические изменения, которые привели к сокращению численности населения Юго-Восточной Сибири. Именно в это время район Хулун-Буира вплоть до XVIII в. находился в положении нейтральной территории и представлял удобное убежище для разных групп кочевников. Таким образом, баргуты в результате стихийной миграции образовали баргубурятскую народность уже в рамках границ современных государств – Китая и Монголии.

Интенсивные миграционные движения баргутов привели к следующим последствиям: 1) изменение первоначальной территории обитания родоплеменной группы; 2) образование новых территориально-этнографических групп населения на территории Монголии и Китая, дальнейшее этническое развитие которых шло под непосредственным влиянием местного населения.

Литература

1. Бурятские летописи / сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева). – Улан-Удэ, 1995.
2. Востриков А.И., Поппе Н.Н. Летопись баргузинских бурят. Тексты и исследования. Вып. I. // Тр. Института востоковедения. – Т. VIII. М.; Л., 1935.
3. Дамбаев Г.Э. Из прошлого и настоящего баргузинских бурят. – Улан-Удэ, 1970.
4. Меньшиков П.Н. Краткий исторический очерк Маньчжурии // Вестник Азии. – 1917.– № 2 (42),
5. Молдабаев И.Б. Монгольские компоненты в этническом составе кыргызов // Төв Азийн нүүдэлчдийн угсаа-соёл, амьдралын хэв маяг. – Улаанбаатар, 2006.
6. Нимаев Д.Д. Барга и баргуты // Цыбиковские чтения»-7: материалы науч. конф. – Улан-Удэ, 1998.

Миягашева Суржана Борисовна, аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ).e-mail: surjana@yandex.ru

Miyagasheva S.B., postgraduate student of Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Sib.div. RAS (Ulan-Ude).e-mail: surjana@yandex.ru

УДК 930(571.54)

© А.А. Очирова

К ВОПРОСУ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНСОЛИДАЦИИ БУРЯТСКОГО НАРОДА В XVII – XX вв.

Статья посвящена изучению процесса консолидации бурятского народа в XVII-XX вв. Автор анализирует причины, влияющие на самоидентификацию и консолидацию бурятского этноса.

Ключевые слова: консолидация, народ, этнос, этногенез, интеграция.

A.A. Ochirova

THE QUESTION OF NATIONAL CONSOLIDATION OF THE BURYAT PEOPLE IN THE XVII – XX CENTURIES

The article is devoted to consolidation process of the Buryat people in the XVII-XX centuries. The author analyzes the factors influencing the self-identification and consolidation of the Buryat ethnoses.

Keywords: consolidation, nation, ethnos, ethnogenesis, integration.

В современной истории и политологии как никогда остро стоят вопросы национальной независимости и суверенитета в условиях транснациональной глобализации.

Специфика этнической общности как исторического образования заключается в ее дина-

7. Очир А. Монголчуудын гарал, нэршил. – Улаанбаатар, 2008. (на монг. яз.).

8. Өлзий Харгана Ж. Барга монголын түүх. – Улаанбаатар, 2009. (на монг. яз.)

9. ПМА АРВМ КНР, Хулун-Буир, 2006.

10. ПМА АРВМ КНР, Хулун-Буир, 2007.

11. По информации д-ра ист. наук Зориктуева Б.Р.

12. Русско-китайские отношения. 1689-1916: официальные документы. – М., 1958.

13. Тихонова Е.Л. Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края. – Улан-Удэ, 2006.

14. Шубин А.С. Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья (XVII-XX вв.). – Улан-Удэ, 1973.

15. Buyandelger J. qaγučin barγu-yin jang uile ba uliger domug. – Külün-Büir, 1996. (на старописьменном монг. яз.).

16. Galzut Tubshinima. Barγučud-un teüke irelte (История происхождения баргутов) – Өбөр Mongγol, 1985. (на старописьменном монг. яз.).

17. Norjin Z. qaγučin barγu qamiγ-a-aca iregsen bui? // Social Sciences of Inner Mongolia. № 128 – Өбөр Mongγol, 2004. (на старописьменном монг. яз.).

18. Suveng S. qaγučin barγu tusayar hosiγu boluγsan-asa našik kürij iregsen baidal (Старые баргуты: от основания самостоятельного хошуна до современности). – Külün-Büir, 2002. (на старописьменном монг. яз.).

дима ее классификация, разделение на базовые компоненты, составляющие понятия «этнос», «этногенез», «этническая культура».

Рассмотрение вопросов образования бурятского этноса, его самоидентификации – острейшая проблема в современном монголоведении.

В многовековой истории монголоязычных этносов прослеживается взаимодействие бурят с восточнославянскими народами с времен монгольских завоеваний XIII–XIV вв. Эти взаимоотношения были прерваны почти на три столетия, вплоть до появления русских служилых людей в Сибири и на берегах Байкала в XVII в. Сложившаяся к XVIII в. геополитическая обстановка в Центральной Азии, которая на тот момент становится ареной раздела влияния, в первую очередь, между Россией и Китаем, была достаточно сложной. Маньчжурская экспансия в Монголию завершается полным завоеванием Южной Монголии, Халхи и Джунгарии и привнесением вновь китайско-маньчжурской культуры, традиции которой относятся к монгольской династии Юань в Китае. Политическая раздробленность и зависимое от Цинского Китая положение Монголии привели к ослаблению влияния монголов на бурятские земли.

Пребывание бурят в составе Российского государства способствовало их консолидации. Родовая структура (в соответствии с правовыми актами 1822 г.) обрела форму национального самоуправления, которая и позволяла защищать национальные интересы [1].

Обнародование российским императором Петром I Указа, в соответствии с которым за бурятами были закреплены их «породные земли», способствовало формированию единой территориальной и экономической общности бурят, с одной стороны, и более активному включению бурятских племен в социально-экономическую и особенно культурную жизнь Российского государства – с другой [2].

С этого времени, к началу XIX в., исходя из положений Д.Д. Нимаева, происходит формирование основных признаков того типа этнической общности, которую принято определять термином «народность» (при определенной условности предлагаемой даты). К этому моменту появляется термин «самосознание», т.е. «буряты» (пырат, брацкие люди др.) [3].

Крупные изменения в хозяйственной, культурной и других сферах жизни, переход от кочевничества к оседлости, колониционный характер заселения русскими первопроходцами территорий, принадлежавших бурятам, приводит к формированию новых этносоциальных отношений. Соединение пашенного земледелия, кото-

рое вели русские крестьяне и казаки, с охотничьим и скотоводческим типом хозяйствования местного населения вело к формированию этих новых отношений.

В формировании этнической общности бурят важнейшее значение имело то, что они оказались вовлеченными в орбиту новых хозяйственно-экономических отношений, в результате которых началось активное разрушение основ патриархально-натурального производства и былой хозяйственной замкнутости.

В процессе хозяйственного освоения Забайкалья, а затем и Монголии, между русскими и бурятами происходит взаимообмен новыми методами хозяйствования. Русские приобретали у бурят скот особой бурятской породы и усваивали от них различные навыки скотоводческого хозяйства в местных условиях. Наиболее распространенными были заимствования в языковой среде, что в немалой степени определялось соображениями экономического характера. Неслучайно бурятские названия закрепились за многими предметами быта, пищи у русских. В свою очередь, влияние русской деревни сказывалось и в том, что у бурят появились новые сельскохозяйственные культуры и орудия труда, названия которых почти без изменения вошли в словарный фонд бурятского языка [4].

Вопросы историографии, в том числе проблема такого деликатного вопроса как культура, язык, являются сложнейшей задачей в сфере передачи накопленного народного культурного богатства, проблемой наследства общественного развития человеческого индивидуума, аналитики накопленных реальных исторических знаний в российской и монгольской методологической науке. Задача современной историографической науки, отстающей в накоплении, обобщении и систематизации конкретно-исторического материала состоит в необходимости дать анализ обширной исторической, этнографической, политологической и культуроведческой литературы во всем ее проблемно-тематическом и жанровотипологическом многообразии.

В настоящее время языковая ориентация русского населения в Бурятии привела к тому, что его осведомленность в русском языке несравненно выше, чем в бурятском или иностранных языках. Бурятский же язык изучается лишь в 25% школ республики. К тому же на изучение бурятского языка выделяется всего 1-2 ч в неделю, что не позволяет в необходимой степени овладеть им как средством общения. Вместе с тем заметной особенностью русской речи является наличие в ней значительного количества

бурятизмов, используемых ими устно или письменно. Это имеет свои исторические корни.

Значительным своеобразием истории языка русского, бурятского и монгольского народов, проживающих в нашем регионе, были заимствования в области жилищного строительства, жилищной культуры. Имелись примеры в расселении и обустройстве жилищ, скопированных у эвенков.

Преобразования в хозяйственной жизни приводят к значительному изменению в рационе питания. В конце XIX-начале XX в. преобладающими продуктами у бурят, помимо мясной пищи, становятся мучные изделия, картофель и огородные культуры [5]. Поэтому многовековое сотрудничество и хозяйственно-культурное взаимодействие русских и бурят стало основой для формирования своеобразной модели межнационального и культурного согласия, которое и поныне является характерной чертой политического развития Республики Бурятия.

Необходимо заметить, что идея «панмонгольского» движения в 20-е и первой половине 30-х гг. XX в. И.В. Сталиным и его окружением рассматривалась как одна из разновидностей национально-освободительного движения (т.е. важный союзник пролетарской революции) на Востоке, включая близлежащую к СССР зарубежную Азию с ее буддийской верой. Поэтому данное «учение» всячески приветствовалось и поддерживалось. Но когда панмонголизм политически исчерпал себя, не оправдал в полной мере надежды большевиков, он был объявлен в качестве аналога национализма, антисоветизма, контрреволюционной деятельности.

С одной стороны, в какой-то мере идеи «панмонголизма», разрабатываемые бурятскими национальными лидерами на рубеже XIX–XX вв., вплоть до репрессий 1937 г., носили «оттенок» глобализации государств, населяемых монголызычными народами.

При этом, на наш взгляд, была похоронена идея национального патриотизма, которая сплачивала большинство народных масс и одновременно сделала более жизнеспособной и привлекательной коммунистическую идеологию. В дальнейшем в советской истории началось строительство единой общности «советский народ», с огромной нивелировкой национального. Из обсуждаемых проблем строительства нового государства были изъяты широко обсуждаемые в то время вопросы о культурно-национальной автономии бурят и монголов, других национальностей, населяющих Советский Союз.

Об этом пишет доктор исторических наук А.А. Елаев в своей работе «Бурятия: путь к автономии и государственности». Анализ этой и других работ многих советских и бурятских ученых [6, 7] показывает, что идея культурно-национальной автономии имела свои крепкие корни не только в Бурятии, но и в других национальных образованиях формирующегося советского государства, но этот процесс был насильственно прерван в 30-х гг. XX в. Одной из форм автономии был, например, перевод со старобурятской письменности на кириллицу на основе хоринского диалекта. Теоретические разработки идеи культурно-национальной автономии не утратили своей актуальности и в начале XXI в.

Сложность и острота современной практики развития наций и межнациональных отношений настоятельно требуют обращения к опыту 20-х гг. XX в., к периоду активного развития национальных движений и разрешения национальных проблем. Идея национального самоопределения монгольских народов, самоидентификации бурят в составе РФ в современной политической истории, испытывает большие проблемы и требует теоретического осмысления.

Новый, качественный рывок в культурном развитии проживающих в Восточно-Сибирском регионе народов и народностей был сделан в годы советской власти. XX в. закономерно вошел в сокровищницу мировой культуры. Ведь именно в этот период был дан мощнейший толчок культурному развитию народам национальных окраин, в частности бурятам. Выдающимся достижением национальной политики советского государства, при всех ее перекосах и ошибках, было создание национальной средней и высшей школы. Культурно-образовательный потенциал, заложенный в этот период, позволил народам нашего региона достичь огромных успехов в этнокультурном развитии.

Перемены, произошедшие в конце XX в. в стране и республике, коренным образом изменили социально-политическую и этническую ситуацию, затронули государственно-правовой статус бурятского народа, активизировали процесс этнического возрождения. Произошла своеобразная ревизия потерь и приобретений, пересмотр и переоценка прошлого и настоящего, истории, культуры, религии, языка, традиций и обычаев народа. В это время процесс этнокультурного развития бурятского народа стал обретать естественный, эволюционный характер. Несмотря на неблагоприятные социально-экономические и политические условия, высо-

кую степень ассимиляции и особенно аккультурации, буряты сохранили свою самобытность и этническое самосознание, имеющие в постсоветское время тенденцию к росту.

В конце XX в. проблема бурятского этнического бытия вновь обрела актуальность и стала предметом политической борьбы. В Бурятии резко активизировалась этнокультурная и политическая жизнь, стали возникать общественные организации, поставившие своей целью сохранение и развитие культуры, защиту прав и интересов титульного народа.

Знаменательным событием в общественной этнокультурной жизни республики стало проведение Всебурятских съездов по консолидации и духовному возрождению нации, которые заложили предпосылки этнической консолидации бурят.

Результатом работы первого съезда стало учреждение Всебурятской ассоциации развития культуры далее (ВАРК) в форме общественной организации этнокультурной направленности.

Основные направления деятельности ВАРК: возрождение и развитие бурятского языка и национального образования, издание учебников и пособий для изучающих бурятский язык, теле- и радиопередачи, публикации в СМИ; организация широкомасштабных культурно-массовых мероприятий, фольклорных празднеств, способствующих возрождению бурятской культуры, таких как Сагаалган, Сурхарбан, Гэсэриада, родовые праздники бурят, фестивали и конкурсы по народному творчеству и обычаям; общественные моления на святых местах – обоо и тайлаганы.

ВАРК активно помогает культурным центрам, не только бурятских, но и других народов, обществам, землячествам в проведении национальных праздников, культурных мероприятий.

На втором всебурятском съезде была обнаружена идея создания представительской политической организации – Конгресса бурятского народа. Если сфера деятельности ВАРК была ограничена рамками ведомства культуры, то Конгресс бурятского народа был учрежден для решения проблем различных областей общественно-политической жизни республики и округов.

Создание таких общественных национальных объединений, как ВАРК и Конгресс бурятского народа, несомненно, оказало положительное

влияние на процесс возрождения бурятской культуры и консолидации бурятского народа.

Стоит отметить, что в процессе национально-культурного возрождения бурятского народа чрезвычайно возросло значение религиозного фактора. О религиозной активизации свидетельствует повышение роли буддизма и шаманизма в жизни этноса, восстановление и строительство десятков культовых сооружений, дацанов, обращение к религиозным ценностям на всех уровнях. Для многих бурят, в том числе и неверующих, буддизм и шаманизм стали ассоциироваться с национально-этническим вопросом, заполнять культурно-идеологический вакуум, образовавшийся после краха социалистической идеологии. По мнению Т.М. Михайлова, рост религиозной ментальности бурят объясняется тем, что «они, во-первых, просто заполнили образовавшийся духовный вакуум религией, во-вторых, нашли в ней опору, успокоение, этнонациональную идентичность...» [8].

С развитием урбанизации, индустриализации, модернизации, пропагандой всебурятского единства, укреплением национальных чувств наметилась тенденция интегративного характера.

Изучение общих закономерностей и специфики развития процесса консолидации важно для всестороннего и углубленного понимания динамики жизни бурятского народа, для практики современного общественного развития.

Литература

1. Елаев А.А. Бурятия: путь к автономии и государственности. – М., 1994. – С. 88.
2. Егунов Н.П. Колониальная политика царизма и первый этап национального движения в Бурятии. – Улан-Удэ, 1963. – С. 135.
3. Нимаев Д.Д. Монгольские народы: этническая история и современные этнокультурные процессы. – Улан-Удэ, 2007. – С. 57.
4. Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. – М., 1970. – С. 38.
5. Асалханов И.А. Сельское хозяйство Сибири конца XIX – начала XX в. – Новосибирск, 1975. – С. 89.
6. Козьмин Н.Н. 1905 год и буряты. – Иркутск, 1926. – С. 64.
7. Кудрявцев Ф.А. 1905 год в Бурят-Монголии. – Улан-Удэ, 1936. – С. 73.
8. Михайлов Т.М. Бурятский этнос в свете современных социальных изменений // Республика Бурятия – государство в составе Российской Федерации (к 75-летию образования). – Улан-Удэ, 1998. – С. 137.

Очирова Арюна Александровна – аспирант кафедры всеобщей истории Бурятского госуниверситета. Улан-Удэ, e-mail: a-ochirova@mail.ru

Ochirova Aruna Alexandrovna – the post-graduate student of Buryat State University. Ulan-Ude, e-mail: a-ochirova@mail.ru

КОНКУРЕНЦИЯ ИНОСТРАННЫХ ДЕРЖАВ В ГОРНОРУДНОЙ ОТРАСЛИ МОНГОЛИИ

(Работа выполнена в рамках гранта РГНФ – МинОКН Монголии ««Возвращение» России в Монголию: модели и сценарии», № 12-23-03002)

В статье исследуется конкуренция ведущих держав за доступ к горнорудной отрасли Монголии. Главное внимание сосредоточено на использовании основными игроками методов «мягкой силы».

***Ключевые слова:** горнорудная отрасль, конкуренция, «мягкая сила».*

V.A. Rodionov

THE COMPETITION OF FOREIGN POWERS IN THE MINING SECTOR OF MONGOLIA

In the paper there is study of the competition of great powers for their access to the mining industry of Mongolia. The paper focuses on «soft power» using by main actors.

***Keywords:** mining industry, competition, soft power.*

Современная экономика Монголия переживает бум, связанный с развитием горнорудной отрасли. Обширные запасы угля, меди, золота, урана и других полезных ископаемых рассматриваются руководством страны в качестве важнейшего источника экономического благосостояния Монголии. Согласно расчетам правительства Монголии, только золотомедное месторождение Оюу Толгой может принести стране доходы в объеме, равном 30% от всего ВВП, а потенциальные доходы от угольного месторождения Таван Толгой станут основой для социальных выплат гражданам страны из «Фонда человеческого развития» [4]. По расчетам Всемирного банка, в предстоящие 10 лет благодаря крупным доходам от эксплуатации Таван Толгой и Оюу Толгой объем ВВП возрастет до 24 млрд дол. (при том, что объем ВВП за последние годы не превышал 10 млрд дол.) [14].

Одним из ключевых условий экономического развития Монголии является привлечение иностранных компаний в проекты по разработке крупных полезных ископаемых. Более того, вопрос о сотрудничестве с иностранными компаниями выступает важной составляющей монгольской стратегии внешней политики и национальной безопасности. Провозгласив в начале 1990-х гг. стратегию «многоопорной» политики в отношениях с внешним миром, Улан-Батор стремится следовать ей и в области экономического сотрудничества, не желая отдавать явный приоритет какой бы то ни было стране. Это создает ситуацию конкуренции между различными иностранными компаниями. Данная конкуренция маркирована как геополитическое соперничество великих держав. В комментариях монгольских официальных лиц постоянно присут-

ствует тема взаимосвязи географической замкнутости страны между Россией и Китаем и проблемы выбора иностранного инвестора для крупных месторождений полезных ископаемых. Большинство крупных иностранных компаний, имеющих свои интересы в добывающем секторе Монголии, либо пользуются широкой поддержкой со стороны правительств собственных стран (например, японские «Mitsui» и «Marubeni», американская «Peabody Energy»), либо являются государственными (китайские «Shenhua Energy» и «China National Nuclear Cooperation Overseas Uranium», российские АО «РЖД» и АО «Атомредметзолото», южнокорейская «Korean resources»).

Следует подчеркнуть, что современные условия конкуренции великих держав за влияние в регионе уникальны с точки зрения исторического опыта XX в. Начало прошлого века было ознаменовано выходом Внешней Монголии из состава Цинской державы при прямой (в том числе военной) поддержке Российской империи. Дальнейшие события, имевшие отношение к обретению Монголией независимости и национального суверенитета, были также связаны с силовыми методами (либо их применением, либо угрозой применения). Так было в случае с борьбой против китайских оккупантов и войск барона Р. Унгерна, в боях против Японии на р. Халхин-Гол, конфронтации 1960-1980-х гг. с КНР. Только вывод советских войск из Монголии на рубеже 1980-1990-х гг. привел к ситуации, когда страна перестала рассматриваться в качестве арены прямого военного противостояния великих держав. Данные изменения стали предпосылкой для принципиально новой международно-политической ситуации вокруг Мон-

голии, характеризующейся невоенным соперничеством великих держав за влияние в регионе.

Данные обстоятельства можно описать посредством предложенного профессором Гарвардского университета Джозефом Наем-младшим различия между «жесткой силой» (hard power) и «мягкой силой» (soft power). Под «мягкой силой» Най понимает «способность государства (союза, коалиции) достичь желаемых результатов в международных делах через убеждение (притяжение)... , используя идеологию, науку и культуру в качестве эффективных инструментов осуществления собственного внешнеполитического влияния на другие страны мира. В свою очередь, к «жесткой» силе относятся такие методы внешней политики как военное, политическое, экономическое воздействие» [15, p.61].

Проявления «жесткой силы» – военно-политические акции и экономические санкции – эффективны в ситуации открытой конфронтации в регионе. В случае с Монголией, поддерживающей дружественные отношения со всеми ведущими державами, данные факторы малоэффективны. Большой эффективностью в такой ситуации обладают факторы «мягкой силы», выражающиеся в формировании лояльной политической элиты, ориентированной на соответствующие ценности широких масс населения, в сотрудничестве с НПО и т.д. Посредством данных факторов можно задать выгодную для себя политическую повестку, получая доступ к ее управлению. Примером такого управления может быть участие в решении вопроса о том, какая компания страна отвечает выдвигаемым требованиям к современным технологиям, прозрачности деятельности, экологичности и т.д.

Одним из наиболее ярко выраженных сегментов, в борьбе за который активно используются методы «мягкой силы», является горно-рудная сфера Монголии. Концентрированным выражением борьбы за влияние в Монголии является соперничество различных дискурсов [9, с. 30], претендующих на монопольное право в выдвижении наиболее эффективной модели сотрудничества Монголии с иностранными державами в горнорудной отрасли. Среди прочих наиболее четко фиксируемыми являются три дискурса.

Первый. КНР на данный момент является самым значительным внешнеэкономическим партнером Монголии как по объему товарооборота, так и по инвестициям. Однако в силу, прежде всего, исторических причин Китай воспринимается в Монголии не только как источник экономического роста, но и в качестве самого

актуального внешнего вызова национальной безопасности. Поэтому китайская сторона, неспособная полагаться на собственный положительный образ в Монголии и стать центром культурного и идеологического притяжения, предпочитает задавать *дискурс «экономической целесообразности»*. Данный дискурс опирается на тезис о приоритете сугубо экономических интересов при выборе иностранного партнера. Его трансляторами выступают как китайские государственные и деловые круги, так и ряд частных монгольских компаний, а также международных экономических организаций. Например, монгольская угледобывающая компания «Energy Resources» активно лоббирует проект по строительству железной дороги от Таван Толгой до китайской границы. Всемирный банк в качестве настоятельной рекомендации советовал монгольскому правительству строить железную дорогу прямо в Китай. Исполнительный директор Ассоциации угля Монголии Т. Наран выступил за выбор китайского порта Тяньзинь в деле транспортировки монгольского угля к рынкам стран Дальнего Востока, заявив, что «при экспорте угля за границу для нас самым хорошим партнером является Китай, а не Россия» [3].

При этом игнорируется большая вероятность превращения Монголии в сырьевой придаток Китая вследствие выбранной Пекином стратегии. Суть этой стратегии сводится к следующему. Китайские компании нацелены на покупку крупных месторождений полезных ископаемых зарубежных стран с целью дальнейшей добычи и транспортировки для переработки на своей территории. Например, подобная практика имеет место в отношениях с Казахстаном. В августе 2005 г. китайская государственная «Национальная нефтяная компания» приобрела канадскую компанию «Петро Казахстан», владеющую лицензиями на разработку месторождений нефти в Казахстане. В декабре 2006 г. другая китайская компания «CITIC Group» выкупила у канадской компании «Nations Energy» нефтяные активы на сумму 1,9 млрд дол. США [12]. Другим примером подобной стратегии является австралийское направление китайской внешнеэкономической политики. Австралийская компания «Centrex Metals» продала половину своих акций месторождений магнитного железняка за 180 млн дол. 3-й по размерам китайской сталелитейной компании «Wuhan Iron and Steel». Компания «Grange Resources» также возлагает надежды на китайский бизнес и намерена слиться с «Australian Bulk Mineral», которая в основном принадлежит китайским производителям стали.

Китайская «Sinosteel» внедрилась в железорудный район штата Западная Австралия, инвестировав 1,4 млрд дол. в компанию «Midwest», также добилась участия (49,9% акций) в австралийской компании «Murchison Metals» [1, с. 15].

Таким образом, наиболее предпочтительным вариантом для КНР является прямой доступ к сырьевым активам (природным ресурсам и объектам инфраструктуры) через получение лицензий на геологическое изучение, разведку и добычу сырья, участие в капитале компаний и др. В случае с Монголией данная ситуация имеет место в нефтяной, урановой, угольной отраслях. Китайская «PetroChina» занимается добычей нефти в местности Тамцаг, «China National Nuclear Cooperation Overseas Uranium» владеет лицензией на разработку урановых месторождений Гурван Булаг. Вся продукция данных месторождений в сыром виде отправляется или будет отправляться в Китай.

В проведении подобной политики Китай опирается на такие конкурентные преимущества, как обширные финансовые возможности и близкая расположенность собственных рынков потребления минеральных ресурсов. В частности, доступ к крупным природным месторождениям страны зачастую обеспечивается Пекином через предоставление финансовой помощи [11], а также предложение более крупных сумм при покупке активов монгольских и зарубежных компаний [2].

Второй. Западные компании [10], как правило, опираются на *дискурс «общности ценностей»*, который включает в себя такие понятия, как «демократия», «экологичность», «транспарентность». Практически все официальные встречи монгольского руководства с представителями западных правящих кругов не проходят без ссылок на «общность демократических ценностей». При этом тема «общности демократических ценностей» неизменно подается «в одном пакете» с вопросами торгово-экономического и инвестиционного сотрудничества между странами. Так, в ходе беседы Ц. Элбэгдоржа и Б. Обамы (в рамках официального визита монгольского президента в США в июне 2011 г.) сторонами были отмечены «значимость защиты и развития демократии, прав и свободы человека, являющиеся общими интересами двух стран... а также важность интенсификации торгово-экономического сотрудничества» [6].

Участие западных компаний в добывающей сфере Монголии подается как гарантия от коррупции и отсталости. Характерным в этом смысле является письмо компаний «Rio Tinto» и

«Ivanhoe Mines», направленное членам монгольского парламента в июле 2009 г. (накануне решения вопроса по месторождению меди и золота Оюу Толгой). В качестве аргумента, призванного убедить монгольскую сторону в необходимости «правильного» выбора, приводится следующий тезис: «Монголия находится на перепутье. Один путь ведет к развитию и открытому обществу..., другой – к закрытой экономике и прямой зависимости от соседних государств» [16]. Во время визита в Монголию заместитель министра торговли США С. Кумар заявил, что «если международный тендер по Таван Толгой пройдет честно, то победу в нем одержит американская компания Peabody Energy» [5]. Тем самым, монгольской стороне было дано понять, что любой выбор монголов, при котором не будут учтены американские интересы, станет «нечестным». В западном медийном пространстве, транслирующемся на Монголию, нередкими являются фразы типа: «Количество крупных компаний, таких как «Rio Tinto» дадут им (монголам) возможность внедрения международных стандартов и прекратят мошенничество» [13]. Однако опыт предыдущих лет далеко не всегда подтверждает данные умозаключения. Уже действующие на территории Монголии компании с западным капиталом не раз были замечены в коррупционных схемах [7].

На фоне массовых протестных выступлений в столице Монголии весной 2011 года, среди которых одной из центральных тем стала проблема угрозы для окружающей среды, в общественно-политическую повестку дня все активнее стал привноситься экологический мотив. Причем проблемы экологии начали подаваться в одной связке с вопросом о разработке природных ресурсов и даже в более широком контексте – проблема экологии как часть проблем демократии и гражданского общества в Монголии. Действующий в Монголии американский «Азиатский Фонд» («Asia Foundation») в качестве одного из приоритетных направлений своей деятельности объявил программу «Вовлечение держателей акций в дискуссию по проблемам экологии». Согласно этой программе, фонд намерен осуществлять функции «независимого посредника» между правительством, бизнесом и структурами гражданского общества (НПО) в деле решения проблем экологии в связи с деятельностью добывающих компаний. Задавая указанную политическую повестку дня, ее инициаторы получают доступ к управлению, которое в данном случае предполагает участие в решении вопроса о том, какая компания/страна

отвечает выдвигаемым требованиям экологичности, а какая – нет. При этом, как показывает практика, крупные западные компании имеют прямое отношение к увеличению экологических проблем Монголии – эрозии почв, загрязнению и исчезновению рек, и не особенно отличаются от компаний из «недемократических» стран [8].

Также стоит отметить, что большинство западных компаний, заинтересованных исключительно в экономической прибыли, рассматривают в качестве потенциального рынка сбыта продукции горнорудной отрасли только китайский рынок. Например, американская компания «Peabody Energy» создала совместное предприятие с китайской компанией «Winsway Coking Coal» для добычи монгольского угля и дальнейшей его продажи в Китай. Канадско-австралийский тандем «Ivanhoe Mines» и «Rio Tinto» продукцию Оюу Толгой также намеревается реализовывать на китайском рынке. Другая канадская компания «Western Prospector Group», до недавнего времени владевшая лицензиями на разработку урановых месторождений Гурван Булаг, предпочла продать свои акции китайской компании. Схожий сюжет имел место в случае продажи активов нефтяного месторождения Тамцаг американской компанией «Soko International» китайской компании «PetroChina». Таким образом, западные компании выступают естественными партнерами Китая в его политике по замыканию рынка полезных ископаемых Монголии на себе.

Третий. Российская сторона, не обладающая сравнимыми с КНР экономическими ресурсами, а также не имеющая доступ к управлению «демократической повесткой дня», как правило, использует «геополитический» дискурс. В его основе лежит принцип приоритета стратегических интересов России и Монголии в области разработки полезных ископаемых. Усиление экономической зависимости Монголии от Китая порождает представления в монгольском обществе о «китайской угрозе». В этом свете северный сосед видится «естественным противовесом китайскому натиску». Во многом через призму представлений о «китайской угрозе» конструируется образ России как «самого надежного союзника». По ряду причин именно в лице России монголы видят возможный противовес полной экономической зависимости от Китая. В монгольской стратегии России фактор «китайской угрозы» собственным дальневосточным территориям также играет значительную роль. Монголия в связи с этим видится в качестве «естественного буфера», отдаляющего российскую территорию от Китая. Недопущение китайской ге-

гемонии в сфере полезных ископаемых Монголии является важной задачей российской политики.

В силу указанных причин российские компании, в отличие от западных, в своей деятельности на рынке полезных ископаемых Монголии руководствуются не только (а порой и не столько) принципами чистой экономической выгоды, сколько стратегическими интересами российского государства, заинтересованного в сохранении Монголии вне сферы монопольного влияния КНР. В этом смысле геополитические интересы России совпадают с интересами национальной безопасности Монголии. Решение монгольского парламента по строительству ширококолейной железной дороги от Таван Толгой в сторону российской границы с целью дальнейшей транспортировки угля через территорию России, во многом было продиктовано «геополитическим» дискурсом.

В то же время стоит отметить, что при всей привлекательности и относительной эффективности выбранного Россией дискурса, существуют определенные пределы его использования. Улан-Батор не может постоянно жертвовать экономическими выгодами от развития отношений с Китаем, а также пренебрегать связями с западными компаниями. Отсюда проистекает важная задача для российского руководства и отечественного бизнеса – увязать собственные стратегические и экономические интересы с интересами Монголии в сфере обеспечения национальной безопасности.

Литература и примечания

1. Архипов В.Я. Австралия – сырьевой придаток Китая? // Азия и Африка сегодня. 2010. №2. С.15-16.
2. Здесь в первую очередь можно вспомнить покупку китайской компанией «China National Nuclear Cooperation Overseas Uranium» контрольного пакета акций у канадской компании «Khan Resources», владевшей лицензиями на разработку уранового месторождения Дорнод. В процессе конкуренции с российской компанией «Атомредметзолото» китайская сторона сумела предложить цену на 48% превышающую российское предложение (Забинфо, 09.02.2010).
3. Монголия сегодня, 17.01.2011.
4. Монголия сегодня, 04.03.2011.
5. Монголия сегодня, 30.10.2011.
6. Монцамэ, 17.06.2011.
7. Например, крупная золотодобывающая компания из Канады «Centerra Gold» сумела добиться для себя в 1990-е гг. подозрительно выгодные условия при разработке месторождения Бороо.
8. По данным официальной статистики Монголии, от деятельности иностранных компаний, среди

которых выделяются канадские, британские, российские, китайские и корейские, за последние 20 лет пострадало около 4000 гектаров земли (www.news.mn/content/78694.shtml).

9. Под «дискурсом» понимается относительно ограниченный набор утверждений, который устанавливает пределы того, что имеет значение, а что значение не имеет (Филиппс Л., Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2004).

10. Под «западными» здесь имеются ввиду компании тех стран, которые рассматриваются в качестве либеральных демократий. Поэтому наряду с американскими, канадскими и европейскими компаниями также упоминаются японские и южнокорейские.

11. Так, летом 2011 г., накануне вынесения решения о победителе тендера по Таван Толгой, китай-

ская сторона согласилась предоставить кредит Монголии в размере 500 млн дол. (Монцамэ, 08.06.2011).

12. «CNPC secures PetroKazakhstan bid», BBC News, 26 October 2005 (<http://news.bbc.co.uk/2/3723249/stm>); «China's CITIC Group acquires Kazakhstan oil assets for 1,91 bln US dollars», People's Daily (English edition), 1 January, 2007.

13. Elizabeth Dykstra. The British Delegation Sees Promise In A Mongolian Future // Ulaanbaatar Post, 21.05.2011.

14. Mongolia: real estate. (www.oxfordbusinessgroup.com)

15. Nye J. Soft Power. The Means to Success in World Politics. – N.Y.: Public Affairs, 2004.

16. Ulaanbaatar Post, 11.08.2009.

Родионов Владимир Александрович, кандидат политических наук, доцент кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского госуниверситета, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: vladimir198025@yahoo.com

Rodionov Vladimir Alexandrovich, PhD (candidate of political science), associate professor of History, Archeology and Ethnology chair of Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25, e-mail: vladimir198025@yahoo.com

УДК 902

© В.И. Ташак

ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЛЕВАЛЛУА В ЗАБАЙКАЛЬЕ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

(Работа выполнена при поддержке РФФИ – проект № 11-06-00374-а и Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», проект 33.1)

В статье дан анализ развития взглядов археологов, изучавших каменный век Забайкалья, на одну из ключевых проблем палеолита – проблему леваллуа. Проблема леваллуа для территории Забайкалья начала рассматриваться исследователями во второй половине XX века. По мере накопления археологических данных территория Центральной Азии стала рассматриваться как одно из приоритетных направлений проникновения техники леваллуа в Забайкалье. Одно из главных направлений в изучении данной проблемы состоит в определении роли леваллуа в формировании культур верхнего палеолита в Забайкалье.

Ключевые слова: Западное Забайкалье, средний палеолит, верхний палеолит, леваллуа.

V.I. Tashak

INVESTIGATIONS OF THE LEVALLOIS PROBLEM IN TRANSBAIKAL AND CENTRAL ASIA

The analysis of the development of investigated Transbaikalian Stone Age archaeologists' points of view on one of the Palaeolithic key problems – the problem of Levallois – is given in the article. The Levallois problem for Transbaikalian territory has been started to consider by scholars in the second half of the XXth century. While accumulating archaeological data, the territory of Central Asia has been regarded to be one of the priority directions of the Levallois technique penetrating to Transbaikalia. One of the main trends in researching this problem is the characterization of the Levallois role in the forming of Transbaikalian Upper Palaeolithic cultures.

Keywords: Western Transbaikalia Middle Palaeolithic, Upper Palaeolithic, Levallois.

Начало исследований леваллуа, а вместе с тем, и леваллуазской проблемы применительно к Забайкалью, связано с именем А.П. Окладникова. Он писал в самом начале 80-х гг. XX в.: «Леваллуазская проблема для Северной Азии возникла недавно в связи с новыми открытиями на Алтае и за Байкалом. Самый термин «левал-

луазская техника», «леваллуазская культура», «леваллуазский этап» до раскопок в алтайских пещерах или в таких поселениях открытого типа, какими являются названные выше стоянки Варварина Гора на р. Брянке и Санный Мыс на р. Уде, в сибирской археологической литературе не применялся» [14, с. 104]. Таким образом, с

1960-х гг. по мере накопления материалов в ходе раскопок забайкальских палеолитических поселений Санный Мыс, Варварина Гора, а затем и других, близких по облику археологических материалов, формируется представление о леваллуа в Забайкалье.

В обобщающей статье по палеолиту Забайкалья, вышедшей в конце 50-х гг. XX в., А.П. Окладников указывает на то, что облик палеолита региона формируется за счет сочетания верхнепалеолитических материалов и архаичных – мустьерских. Среди нуклеусов отмечаются два основных вида: «призматического типа и дисковидные». При этом указано, что дисковидные нуклеусы редки, так же как и пластины, напоминающие по облику леваллуазские [11, с. 14]. Во второй половине 60-х гг. XX в. такой взгляд на палеолит Забайкалья претерпевает существенные изменения. В это время А.П. Окладниковым высказана идея, ставшая основной, о едином облике палеолитической культуры Сибири, Забайкалья и Монголии, которая сложилась на сочетании различных влияний. Одну из важных составляющих индустриальной линии развития археологической культуры Забайкалья, согласно этой идее, представляет мустьерско-леваллуазская линия, привнесенная из Средней Азии [12, с. 215]. В дальнейшем разрабатывается именно эта научная гипотеза: «Мы считаем, что указанные выше памятники свидетельствуют о том, что в основе позднепалеолитической культуры Забайкалья лежит галечно-леваллуазский этап развития палеолита. По характеру памятники выделенной нами группы близки к позднемустьерским памятникам Монголии, Алтая и Средней Азии, с которыми составляют единый культурный пласт» [15, с. 54]. В цитате речь идет о группе забайкальских памятников раннего этапа верхнего палеолита – Варварина Гора, Санный Мыс, Толбага, Сухотино-1.

Итак, к началу 80-х гг. XX в. окончательно сформировалась гипотеза А. П. Окладникова о леваллуазской основе Забайкальского палеолита, развивавшегося в рамках «забайкальско-монгольского палеолитического культурного региона» [там же]. Для дальнейшего рассмотрения леваллуа Забайкалья следует уточнить, что понимал А. П. Окладников под этим термином. Говоря о леваллуазской общности палеолита Сибири, Монголии и Северного Китая, исследователь отмечал: «Термин «леваллуа» в данном случае, конечно, имеет условный характер. Необходимо следует из него, что здесь имеется в виду тождество с классической леваллуазской техникой и типологией Запада. Но, во всяком

случае, удобнее ориентироваться на уже привычные для археологов-специалистов по каменному веку термины, чем изобретать новые, тем более, что имеются и нуклеусы чисто леваллуазские...» [14, с. 104]. Исходя из различных работ А.П. Окладникова, где дано описание археологических материалов забайкальских палеолитических памятников и указывается на их связь с леваллуазской линией развития, можно увидеть, что под термином «леваллуазские» объединены разнообразные нуклеусы и полученные с них сколы. При этом достаточным основанием для отнесения, например, пластин в разряд леваллуазских были их крупные размеры, треугольные очертания, массивность. Практически все нуклеусы, с которых снимались подобного рода сколы, также были отнесены в разряд леваллуазских. Такое широкое толкование леваллуа позволило выделить леваллуазскую эпоху в палеолите Северной и Центральной Азии [13]. Хронологически эта эпоха, по мнению А.П. Окладникова, «охватывает, во всяком случае, конец среднего и начало верхнего палеолита» [14, с. 109]. Данная точка зрения подразумевает, что весь верхний палеолит Забайкалья генетически связан с «леваллуазским этапом» и развивался из культуры, основанной на леваллуазской технологии.

В начале 80-х гг. XX в. на основании изучения большого количества археологических материалов, полученных в ходе раскопок палеолитического поселения Толбага, М.В. Константинов согласился с тем, что верхний палеолит Забайкалья базируется на леваллуазской основе, но возразил против временных рамок, выделяемых А.П. Окладниковым леваллуазской эпохи. С его точки зрения, «леваллуазский этап не следует распространять на начало позднего палеолита. Он останется в пределах мустьерского времени» [1, с. 100]. Такой вывод был основан на том, что в материалах Толбаги, Санного Мыса и Варваринной Горы, по мнению М.В. Константинова, леваллуазская техника расщепления отстает на второстепенные позиции. На смену леваллуазским нуклеусам приходят подпризматические, с которых так же, как и с леваллуазских, скальвались крупные пластины. М.В. Константинов указывает на то, что подпризматическая техника расщепления каменного сырья связана с леваллуазской [1]. В ходе дальнейших работ и накопления новых материалов данная позиция была подтверждена: «В генетической основе толбагинского технокомплекса бесспорно лежит леваллуазский принцип расщепления. В Толбаге и Варваринной Горе леваллуазские нуклеусы составляют 10-11% от

общего числа нуклеусов» [6, с. 136]. При этом подчеркивается, что на таких памятниках как Толбага, Варварина Гора и др. «... в основном, употреблялась иная техника – подпризматическая. Она выросла из леваллуазской, явилась ее развитием и одновременно преодолением» [там же].

Таким образом, сравнивая две схемы развития палеолита в Забайкалье, предложенные А.П. Окладниковым и М.В. Константиновым, можно увидеть, что одни и те же технокомплексы могут быть отнесены как к леваллуазской среднепалеолитической технологии, так и к подпризматической верхнепалеолитической. Такое различие стало возможным из-за допущения широкого толкования понятия «леваллуа», предлагавшегося А.П. Окладниковым. В силу этого допущения, в число леваллуазских нуклеусов включались все нуклеусы для крупных пластин, на которых были заметны следы латеральной подправки, с которых снимались крупные пластины и т.д. Эти же и ряд других признаков М. В. Константинов на подпризматических нуклеусах рассматривает как пережиточные черты, говорящие о преемственности, но не о принадлежности к леваллуа. Согласно первой схеме развития палеолита, в леваллуазский технокомплекс оказались включенными все нуклеусы плоскостного принципа скалывания заготовок, а также большинство подпризматических, с чем полностью согласуются выводы П.Е. Нехорошева [9, 10]. Согласно второй точке зрения, в рамках леваллуазского технокомплекса остаются только нуклеусы с выраженными признаками плоскостного расщепления.

В 90-е гг. XX в. археологические материалы уже известных Варвариной Горы, Санного Мыса, а также новых палеолитических местонахождений Каменка и Хотык изучались Л.В. Лбовой. Анализируя каменную индустрию этих памятников, она, также как и М.В. Константинов, указывает на то, что леваллуазские нуклеусы и сколы присутствуют здесь, но их количество незначительно и не может говорить о ведущей роли леваллуазской техники. Только археологические материалы 4-го уровня Хотыка на тот момент были отнесены автором исследований к среднему палеолиту. Также им указано на отличие индустрии этого уровня от пластинчатых индустрий памятников верхнего палеолита [7]. В дальнейшем на местонахождении Хотык были выявлены новые уровни залегания археологических материалов (5-й и 6-й), а также 4-й уровень разбит на горизонты. Анализируя новые археологические материалы, Л.В. Лбова пишет: «О ле-

валлуазском компоненте судить достаточно сложно, только в горизонте 4/1 (наиболее позднем) можно говорить о развитой технике леваллуа, представленной в первичном расщеплении, наряду с радиальным и ортогональным расщеплениями» [8, с. 126]. Учитывая, что в описательной части археологических материалов уровня 4/1 представлено всего 8 нуклеусов, из них два определены леваллуазскими [там же, с. 100], в самом деле не приходится говорить о развитии верхнего палеолита Хотыка на леваллуазской технологической основе. Значительно ярче представлена леваллуазская составляющая в таких памятниках, как Варварина Гора и Толбага, на что уже было обращено внимание исследователей.

Вырисовывающаяся картина не позволяла рассматривать Западное Забайкалье как территорию, на которой мог бы протекать процесс перехода от среднего палеолита, основанного на леваллуазской технологии расщепления каменного сырья, к верхнему палеолиту, в котором представлены компоненты леваллуазского расщепления, но в его основе уже лежат новые технологии. Предположительно, этот процесс мог проходить на сопредельной территории, а затем культуры с уже в основном сложившимися верхнепалеолитическими технологиями проникли в Западное Забайкалье. Одной из таких территорий по праву рассматривается Центральная Азия и, в первую очередь, Монголия.

Схема развития палеолита, по А.П. Окладникову, демонстрирует широкие временные рамки «леваллуазского периода» с леваллуазскими нуклеусами и крупными пластинами, на смену которому на территории Монголии приходят «гобийские» нуклеусы и микропластинчатая техника. При этом гобийские нуклеусы базируются на леваллуазской технологической основе [14].

В дальнейшем большинство исследователей, в той или иной степени обращавшиеся к проблеме леваллуа Центральной Азии, Сибири и Забайкалья, именно территорию Монголии рассматривали как вероятный центр проникновения леваллуазских технологий в Сибирь и Забайкалье [5, 2]. В самой Монголии открыта серия археологических местонахождений со значительной долей леваллуазского компонента в первичном расщеплении каменного сырья и в производстве орудий. Одним из первых палеолитических памятников Монголии, которые исследовались с применением масштабных раскопочных работ, проводившихся в 60-е гг. XX в., было древнее поселение Мойлтын ам.

А.П. Окладников отнёс этот памятник к верхнему палеолиту, но рассматривал основную часть его материалов в рамках леваллуазской традиции [14]. Именно материалы этого памятника стали базовыми для доказательства существования леваллуазской эпохи в Центральной Азии. Дальнейшие исследования Мойлтын ама позволили уточнить хронологические позиции отдельных культурных горизонтов и определить горизонты 4 и 5 как среднепалеолитические. Авторы исследования указывают, что для среднепалеолитических горизонтов «в основе первичного расщепления лежат две технологии: простая параллельная и леваллуазская» [5, с. 232].

В ходе масштабных экспедиционных исследований, проводившихся в Монголии в 80-х – 90-х гг. XX в., была открыта серия палеолитических местонахождений, часть из которых содержала выразительный леваллуазский компонент. К таким местонахождениям относятся Орхон-1, Орок-Нор-1, Орок-Нор-2, Нарийн-Гол-17а и др. [4]. Обобщение большой фактической базы данных позволило исследователям обрисовать обширный ареал распространения леваллуазских технологий, охватывающий значительную часть Монголии, а также Казахстана и Забайкалья [19]. Кроме этого, по материалам коллекций различных памятников были выделены основные типы нуклеусов, рассматриваемые в рамках леваллуазской технологии производства каменных орудий: черепаховидные для отщепов; нуклеусы параллельного принципа расщепления для снятия пластин; нуклеусы для снятия острий. Другими словами, на археологических местонахождениях Монголии обнаружены все типы нуклеусов, традиционно включаемых в леваллуазские. Наиболее древними памятниками, содержащими леваллуазские нуклеусы, считаются местонахождения в долине р. Нарийн-Гол (Нарийн-Гол-17) – ранний этап среднего палеолита. Завершающий этап леваллуазской традиции представлен такими местонахождениями, как Орок-Нор-1, 2; Орхон-1 (горизонт 3 раскопа 1, 2). Время функционирования этих памятников определяется в диапазоне от 62,5 до 43,2 тыс. л. н.э. [19, 4, 5].

Надо отметить, что для рассмотрения леваллуазской традиции в Забайкалье А.П. Деревянко и В.Т. Петриным были привлечены археологические материалы многослойной стоянки Усть-Кяхта-3, которые датируются самым финалом плейстоцена, а по археологической периодизации соответствуют финальному палеолиту или мезолиту, поскольку содержат все элементы, присущие этому периоду. При этом нуклеусы «леваллуа» в Усть-Кяхте названы пережиточ-

ными, отмечено их подчинённое положение среди верхнепалеолитических типов нуклеусов [19].

Кроме традиционно выделяемых типов леваллуазских нуклеусов для пластин, острий и отщепов в ходе исследований монгольских палеолитических местонахождений на северо-восточных склонах хребта Арц-Богдо была выявлена и описана категория нуклеусов со скалыванием асимметричных треугольных заготовок [3].

Таким образом, учитывая большое количество разнообразных археологических местонахождений Монголии, на которых собраны репрезентативные коллекции леваллуазских нуклеусов и сколов, а также тесную взаимосвязь особенно южной части Забайкалья с монгольской территорией, при рассмотрении леваллуа Забайкалья, в первую очередь, следует опираться на результаты исследований в Монголии.

Близкими монгольским материалам по морфологическим и технико-типологическим признакам оказались находки в долине р. Алан, на таких местонахождениях, как Хэнгэр-Тын-2 и Барун-Алан Мастерская. Наибольшее сходство по многим показателям прослеживается в материалах монгольских стоянок Орок-Нор-1 и Орок-Нор-2, а также в материалах пещерной стоянки Цаган-Агуй с материалами забайкальской стоянки Хэнгэр-Тын-2 [16, 17]. Но Хэнгэр-Тын-2 представляет собой местонахождение с поверхностным залеганием археологических материалов, что затрудняет решение вопросов хронологии и надёжной культурной корреляции. Положительно решить ряд вопросов, связанных с ролью леваллуа в становлении верхнего палеолита Забайкалья, стало возможным в ходе стационарного изучения археологического памятника Барун-Алан-1, где выявлено значительное число элементов леваллуазской техники расщепления камня [18]. В настоящее время ведётся обработка естественнонаучных данных по Барун-Алану-1, что позволит провести широкие корреляции материалов этого памятника с материалами памятников сопредельных территорий и определить хронологические позиции культурных горизонтов Барун-Алана-1 с выраженными леваллуазскими элементами в производстве каменных орудий.

Литература

1. Базаров Д.-Д.Б. Геология и культура древних поселений Западного Забайкалья / Д.-Д.Б. Базаров, М.В. Константинов [и др.]. – Новосибирск: Наука, 1982. – 163 с.

2. Деревянко А.П. Верхний палеолит в Африке и Евразии и формирование человека современного анатомического типа. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2011. – 560 с.
3. Деревянко А.П. Вариант леваллуазского рекуррентного метода для получения треугольных сколов в палеолитических комплексах северо-восточного фаса Арц-Богдо (Южная Монголия) / А.П. Деревянко, В.Т. Петрин, А.И. Кривошапкин // Палеоэкология плейстоцена и культуры каменного века Северной Азии и сопредельных территорий: материалы междунар. симп. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. – Т. 2. – С. 256-264.
4. Деревянко А.П. Каменный век Монголии: Палеолит и неолит северного побережья Долины Озёр / А.П. Деревянко, В.Т. Петрин и [и др.]. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 440 с.
5. Деревянко А.П., Кандыба А.В., Петрин В.Т. Палеолит Орхона / А.П. Деревянко, А.В. Кандыба и [и др.]. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2010. – 384 с.
6. Константинов М.В. Каменный век восточного региона Байкальской Азии. – Улан-Удэ – Чита: Изд-во ИОН БНЦ СО РАН; ЧГПИ им. Н.Г. Чернышевского, 1994. – 265 с.
7. Лбова Л.В. Палеолит северной зоны Западного Забайкалья. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 240 с.
8. Лбова Л.В. Природная среда и человек в неоплейстоцене (Западное Забайкалье и Юго-Восточное Прибайкалье) / Л.В. Лбова, И.Н. Резанов и [и др.]. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 208 с.
9. Нехорошев П.Е. К методике изучения нижнепалеолитической техники и технологии получения камня // Российская археология, 1993, № 3. – С. 100-119.
10. Нехорошев П.Е. Технологический метод изучения первичного расщепления камня среднего палеолита. – С-Пб.: Изд-во Европейский Дом, 1999. – 173 с.
11. Окладников А.П. Забайкалье. Общий очерк // Археологический сборник. – Улан-Удэ: БурГИЗ, 1959. – Вып. 1. – С. 2-26.
12. Окладников А.П. К вопросу о мезолите и эпипалеолите в азиатской части СССР (Сибирь и Средняя Азия) // МИА СССР, № 126. – М.-Л., 1966. – С. 213 – 223.
13. Окладников А.П. Варварина Гора – новый памятник леваллуазского этапа палеолита за Байкалом // Археологические открытия 1973 г. – М.: Наука, 1974. – С. 215–216.
14. Окладников А.П. Палеолит Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1981. – 460 с.
15. Окладников А.П., Кириллов И.И. Юго-Восточное Забайкалье в эпоху камня и ранней бронзы. – Новосибирск: Наука, 1980. – 278 с.
16. Ташак В.И. Вариант развития среднепалеолитических индустрий Западного Забайкалья // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004а. – № 4. – С. 2 – 12.
17. Ташак В.И. Археологические памятники среднего палеолита Западного Забайкалья // Известия Лаборатории древних технологий. – Иркутск: Изд-во Иркутского государственного технического университета, 2004б. – Вып. 2. – С. 103 – 111.
18. Ташак В.И. Барун-Алан 1: хронология и особенности формирования верхнего палеолита // Вузовская научная археология и этнология Северной Азии. Иркутская школа 1918–1937 гг. – Иркутск: Амтера, 2009. – С. 316 – 321.
19. Derevianko A.P., Petrin V.T. The Levallois of Mongolia // The Definition and Interpretation of Levallois Technology / Monographs in World Archaeology. – USA, Madison Wisconsin: Prehistori Press, 1995. – N 23. P. 455 – 471.

Ташак Василий Иванович – главный научный сотрудник ИМБТ СО РАН, доцент кафедры истории, археологии и этнографии БГУ. 670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6 e-mail: tvi1960@mail.ru

Tashak Vasily Ivanovich, main scientific worker of the Institute of IMBT SD RAS., the senior lecturer of Chair of History, archeology and ethnography of the BSU, 670047, Ulan Ude, Sakhyanovoy str., 6 e-mail: tvi1960@mail.ru

УДК 241 (510)

© А.К. Хабдаева

УЧЕНИЕ ОБ АБХИДХАРМЕ В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ БУДДИЙСКОГО ПЕРЕВОДА. АНЬ ШИГАО

Статья посвящена исследованию деятельности Ань Шигао в буддийской переводческой традиции, определению его места и роли в процессе формирования китайского буддизма. На развитие буддизма в Китае большое влияние оказало учение об Абхидхарме. Абхидхармические сочинения оказались в Китае в числе наиболее ранней буддийской канонической литературы. Ань Шигао заложил принципы буддийского перевода в Китае, развитие в дальнейшем Дао Анем, Сюань Цзаном, др. От деятельности первых буддийских переводчиков во многом зависела дальнейшая судьба китайского буддизма.

Ключевые слова: китайский буддизм, культура Китая, буддийский перевод, Абхидхарма, сутра, Хинаяна.

А.К. Khabdayeva

THE DOCTRINE OF ABHIDHARMA IN THE CHINESE TRADITION OF BUDDHIST TRANSLATION. AN SHIGAO.

The article is devoted to the activity of An Shigao in Buddhist translating tradition, the definition of his place and role in the formation of Chinese Buddhism. The formation of this tradition was very influenced by the doctrine of the Abhidharma. Abhidharma works appeared in China as one of the earliest Buddhist canonical literature. An Shigao laid principles of Buddhist translation in China, developed in the future by Dao An, Xuan Zang etc. The future of Buddhism in China depended on the activity of the first Buddhist literature translators.

Keywords: Chinese Buddhism, Chinese culture, Buddhist translation, Abhidharma, Sutra, Hinayana.

С эпохи Хань начинается активный процесс распространения буддийских трактатов в Китае. За сравнительно короткий срок в Китай попал колоссальный объем разноплановых сочинений, что предоставило китайцам возможность познакомиться практически со всем многообразием буддийского учения. Таким образом, со временем рано или поздно перед китайскими последователями буддизма должна была возникнуть дилемма – как развиваться дальше? Оставить существующее положение вещей, т.е. принять буддизм в его оригинальной индийской модели, либо сделать выбор в пользу самобытности, т.е. модифицировать исходный вариант. Ответ на этот вопрос во многом зависел от деятельности первых переводчиков буддийской литературы.

«Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Дело не только в том, что сам китайский язык сильно отличается от санскрита, – тибетский отличается от него не меньше. Но китайская иероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия для работы переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою уже двухтысячелетнюю историю такими учениями, как даосизм и конфуцианство, разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях отличавшуюся от буддийской и имевшую совершенно отличные от последней коннотации» [1].

Процесс формирования традиций и принципов китайского буддийского перевода был непосредственно связан с распространением абхидхармической литературы и необходимостью адекватного перевода её понятийного аппарата. Характерной особенностью феномена китайско-буддийской переводческой традиции является то, что ее формирование проходило на фоне и на основе терминов и категорий абхидхармического учения. В ранний период трансляции буддийских доктрин в Китае концепцию Абхидхармы Хинаяны можно назвать доминирующей.

Поскольку индийская этнокультурная традиция принципиально отличалась от китайской, первоначальный перевод буддийской канонической литературы с санскрита был организован теми средствами и методами, которыми располагала местная культура. Первые переводчики приняли на вооружение категории и термины, заимствованные прежде всего из даосизма. Приданию буддизма «даосского облика» способствовало, в частности, использование метода перевода «гэ и» (格义) – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи, метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских текстов. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям и идеям. Это выработка определенных стандартов применения данных эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Уже в самом названии метода была отражена его суть. «Гэ» (格) переводится как «норма», «стандарт»; «и» (义) – как «мысль», «значение»; «гэ и» (格义), таким образом, можно перевести как метод «стандартизированного смысла» или как метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. В его основе лежит принцип усвоения нового знания на базе хорошо усвоенного старого. Поэтому метод «гэ-и» по своей сути представлял собой не столько метод перевода буддийских текстов с использованием даосской терминологии, как об этом часто пишут, сколько метод постижения этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь – даосского) мировосприятия. Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их глубинной сути» [2].

Опыт перевода буддийских терминов на китайский язык – методы «гэ и», транскрипции и т.д. – проходил «апробацию» в рамках принципов индийской Абхидхармы. Перенимая понятия индийского буддизма, адаптируя их к собственной культурной традиции, китайцы тем самым осваивали одновременно и концепцию Абхидхармы. Стоит признать, что со временем влияние Абхидхармы в буддизме Китая стало менее заметным, более того, с упадком школы фасян (法相) интерес к ней проходит вовсе. Тем не менее, абхидхармическая традиция как феномен буддийской культуры не утратила своего значения. «Понятия и принципы, заложенные в текстах Абхидхармы, легли в основу теоретического построения всех школ китайского буддизма, как Хинаяны, так и Махаяны. В Китае абхидхармическая теория, развивавшаяся в единстве с праджняпарамитской, сумела раскрыть во всей своей полноте философский и сотериологический потенциал. Не найдя достаточного применения у себя на родине, абхидхармические принципы в единстве с праджняпарамитскими смогли реализовать свой творческий потенциал именно в Китае, особенно в учении школ тяньтай и хуаянь» [3]. Все без исключения направления китайского буддизма неизменно обращались к доктринам Абхидхармы. Без последних, по большому счёту, не может быть буддийского философствования как такового.

Лян Цичао (梁启超) в истории буддийского перевода в Китае выделяет три периода:

1. Период иностранных переводчиков.
2. Период совместного китайско-иностранного перевода.
3. Период китайских переводчиков [4].

Начальный этап подлинного знакомства китайцев с буддизмом наступил во II в. н.э. во многом благодаря прибытию в Лоян в 148 г. буддийского миссионера Ань Шигао (II – нач. III вв., парфянский принц до принятия им монашеского обета), который приступил к активной наставнической и переводческой деятельности. Ань Шигао, последователь буддизма Хинаяны, считается основоположником практики перевода буддийских текстов на китайский язык, родоначальником буддийской переводческой традиции Китая. «В отличие от Тибета, распространение буддизма в Китае не получило ни малейшей государственной поддержки; до поры до времени власти его почти не замечали. Не было также никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык: каждый монах переводил то, чем распола-

гал, первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое преставление о буддизме как целом на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций. Регулярный перевод буддийских канонических текстов на китайский язык начинается только в конце II в. благодаря деятельности выходца из Парфии, известного нам под его китайским именем Ань Шигао, проповедовавшего в Китае (не только в столице, но и в центральной части страны) между 148 и 172 гг.» [5].

Прибыв в Китай, который к тому времени только начал знакомиться с буддийской культурой, Ань Шигао приступил к изучению китайского языка, много путешествовал по территории Китая, стал заниматься переводческой деятельностью.

В изучении языка ему удалось добиться больших успехов. Некоторые переводы Ань Шигао выполнены путем устной передачи текста, т.е. Ань Шигао воспроизводил канон по памяти, текст канона записывался его учениками. Этот метод был популярным на начальном этапе распространения буддизма в Китае. Степень владения китайским языком Аньшигао была достаточно высокой, и он мог довольно точно сформулировать и передать оригинальное значение слова. Однако поскольку процесс формирования традиции буддийского перевода в Китае только начинал закладываться, ошибок избегать не удавалось. Так, в переводах Ань Шигао встречаются отклонения от оригинального значения слова, структурная путаница, повторы отрывков текста. К примеру, санскритский термин «ведана» в более поздних переводах китайских буддистов утвердившийся как «受» (shou), в работах Ань Шигао переводится посредством иероглифа «痛» (teng, боль, мучения) [6].

Таким образом, мы видим, что переводы Ань Шигао зафиксировали начальный процесс рецепции буддизма в Китае и являются очевидным показателем генезиса буддийской переводческой традиции.

По разным данным, Ань Шигао было переведено от 40 до 90 цзюаней (свитков) канонических сутр. Из дошедших до наших дней переводов китайские исследователи называют 22 сочинения, авторство которых с большой вероятностью можно приписать Ань Шигао:

1. «Wu shi xiao ji jing» (五十校计经), 2 главы;
2. «Wu yin pi yu jing» (五阴譬喻经), 1 глава;

3. «Qi chu san guan jing» (七处三观经), 1 глава;
4. «Zhuan fa lun jing» (转法轮经), 1 глава;
5. «Ji gu jing» (积骨经), 1 глава;
6. «Ba zheng dao jing» (八正道经), 1 глава;
7. «Yi qie liu she shou yin jing» (一切流摄守因经), 1 глава;
8. «Si di jing» (四谛经), 1 глава;
9. «Ben xiang qi zhi jing» (本相绮致经), 1 глава;
10. «Shi fa fei fa jing» (是法非法经), 1 глава;
11. «Ren ben yu sheng jing» (人本欲生经), 1 глава;
12. «Lou fen bu jing» (漏分布经), 1 глава;
13. «Chang a han shi bao fa jing» (长阿含十报法经), 2 главы;
14. «Za jing si shi si pian» (杂经四十四篇), 2 главы;
15. «Pu fa yi jing» (普法义经), 1 глава;
16. «Fa shou chen jing» (法受尘经), 1 глава;
17. «Da an ban shou yi jing» (大安般守意经), 1 глава;
18. «Chan xing fa xiang jing» (禅行法想经), 1 глава;
19. «Jiu heng jing» (九横经), 1 глава;
20. «A pi tan wu fa jing» (阿毗昙五法经), 1 глава;
21. «Yin chi ru jing» (阴持入经), 1 глава;
22. «Dao di jing» (道地经), 2 главы. [7].

Помимо перечисленных сочинений, до нас дошли сведения о других переводных работах, выполненных Ань Шигао. Например, в буддийских хрониках упоминается перевод Ань Шигао важнейшего буддийского канона – «Самьукта-гама сутры» (杂阿含经). Однако этот вариант перевода Ань Шигао считается утерянным, как и многие другие выполненные им труды.

Так, к не сохранившимся до наших дней переводам Ань Шигао, но упоминаемым как принадлежащим ему, Дао Ань (道安) относит:

1. «Xiao an ban jing» (小安般经);
2. «Bai liu shi pin jing» (百六十品经);

3. «Da shi er men jing» (大十二门经);
4. «Xiao shi er men jing» (小十二门经);
5. «Dao yi fa xing jing» (道意发行经);
6. «Qi fa jing» (七法经);
7. «Wu fa jing» (五法经);
8. «Yi jue lu» (义决律);
9. «Si wei jing» (思惟经);
10. «Shi er yin yuan jing» (十二因缘经);
11. «Shi si yi jing» (十四意经);
12. «A pi tan jiu shi ba jie jing» (阿毗昙九十八结经);
13. «Nan ti jia luo yue jing» (难提迦罗越经) [8].

Переводы Ань Шигао положили начало процессу распространения абхидхармической традиции в Китае, во II веке н.э. он перевёл каноны «Апитань у фа син цзин» (阿毗昙五法行经, Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы) и «Апитань цюшиба цзе цзин» (阿毗昙九十八解经, Сутра о девяноста восьми узах Абхидхармы).

В переводах Ань Шигао особое положение занимает описание метода Чжи гуань (止观). Большое внимание он уделяет пояснению двух составляющих из «учения о трёх [практиках]» (三学) – это теория дхьяны (定学) и теория праджни (慧学). В работах также говорится о концепции «не-Я», т.е. о необходимости отказа от привязанности к «собственному Я». Ань Шигао часто обращался к учению о «четырёх основах [становления] сознания» (四念住) и «шестнадцати практиках сознания» (十六特胜).

Ань Шигао стал основоположником метода перевода буддийских сочинений «гэ и» (格义) – метода сопоставления терминов по местным идеологическим образцам. «Переводы Ань Шигао представляют собой по сути свободные изложения санскритских текстов с использованием реалий китайской культуры и специфичной для неё ассоциативности. Значение личности Ань Шигао в истории китайского буддизма велико, он стоял у истоков распространения в Китае большинства основных буддийских текстов, в основном хинаянского направления» [9]. В процессе работы Ань Шигао использовал

главным образом даосские понятия. Теоретизирование в рамках проблемы буддийской медитации, изменения форм сознания, т.д. обнаружило некоторое сходство с положениями традиционных китайских вероучений. Так, китайская аудитория нашла параллели с даосскими дыхательными практиками «ши ци» (食气), «дао ци» (导气), «шоу и» (守一) [10].

Дао Ань называет работы Ань Шигао, в частности «Сутру о четырнадцати сознаниях» (十四意经) и «Сутру о девяноста восьми узах» (九十八结经), сочинениями, а не переводами. Причиной является то, что Ань Шигао в процессе перевода буддийских канонов обычно давал собственные пояснения и комментарии, придававшие «авторское лицо» буддийским трактатам и подчас достаточно сильно отличавшим перевод от оригинального произведения [11].

В общей сложности Ань Шигао прожил в Китае около двадцати лет. Результатом его миссионерской и переводческой деятельности стало появление большого числа переведённых буддийских сочинений, в основном литературы сутр. Ань Шигао принадлежит заслуга знакомства китайских последователей буддизма с принципами индо-буддийской философии, Хинаяны, Абхидхармы. Он стал своего рода проводником индо-буддийской культурной традиции в Китае. Ань Шигао заложил основы буддийской переводческой традиции Китая, и от его работы во многом зависела дальнейшая судьба китайского буддизма. Проблемы, с которыми столкнулись первые переводчики буддийской литературы Китая, были закономерны. То,

что для перевода буддийских сочинений с санскрита Ань Шигао частично использовал даосскую терминологию, является показателем естественного развития буддийской мысли в Китае. Адаптация буддизма в чужой социокультурной среде не могла обойтись без помощи местной традиции, оказывавшей, к слову сказать, огромное влияние на общественное сознание. Переводы Ань Шигао способствовали формированию более совершенного китайско-буддийского терминологического аппарата и техники перевода, заложили базу для дальнейшего развития буддийской переводческой традиции в Китае.

Литература

1. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – С. 249-250.
2. Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГАКИ, 2010. – С. 83.
3. Там же. – С. 14.
4. Лян Цичао. 18 глав о буддизме. – Нанкин: Изд-во «Литература и искусство Цзянсу», 2008. – С. 146.
5. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – С. 249.
6. Люй Чен. Краткое изложение происхождения буддийского учения. – Пекин: Изд-во Чжун хуа, 2002. – С. 283.
7. Там же. – С. 283.
8. Там же. – С. 283.
9. Китайская философия. Энциклопедический словарь. – М.: Мысль, 1994. – С. 17.
10. Люй Чен. Краткое изложение происхождения буддийского учения: Изд-во Чжун хуа. – Пекин, 2002. – С. 283.
11. Там же. – С. 283.

Хабдаева Аюна Константиновна, кандидат исторических наук, кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25. 670025. e-mail: ayupost@yandex.ru

Khabdaeva Auyana Konstantinovna, cand. of historical sciences, of the department of Far Eastern country's filology of the BSU. Ulan-Ude, Pushkin's street, 25, 670025, e-mail: ayupost@yandex.ru

УДК 94 (517)

© Г. Хишигжаргал

О СУДЬБАХ МОНГОЛЬСКОГО МИРА: ПО УКАЗАМ ИМПЕРАТОРОВ ДИНАСТИИ ЦИН (1640-1728 гг.)

В статье рассматривается внутреннее и внешнее положение Монголии в XVII в.

Ключевые слова: монголы, маньчжуры, ойраты, Халха, Чахар, Джунгария, Китай.

G. Hishigjargal

MONGOLIAN WORLD ACCORDING CHIN EMPEROR'S ORDERS(1640-1728)

The article analyses Mongolian internal and foreign affairs during the XVII century

Keywords: *Mongols, manjurs, oirats, Khalkha, Chakhar, Jungar, China.*

Начало XVII в. было сложным периодом для монголов. Монгольская империя, созданная 400 лет назад перестала существовать, междоусобицы среди монгольских князей не прекращались. Монголы разделились на многие маленькие княжества во главе с потомками Чингис-хана. Иначе говоря, после распада Монгольской империи, созданной Чингис-ханом, влияние монголов на судьбы народов Центральной Азии и смежных стран заметно уменьшалось, и наоборот, влияние извне на судьбу монголов увеличивалось. Монголы того времени разделились на Южную Монголию (Чахар), Северную Монголию (Халха) и Западную Монголию (Джунгария). Южная Монголия или Чахарское ханство – это нынешняя Внутренняя Монголия. Халха находилась под властью трех князей – Тушээту хана, Засагту хана и Сэцэн хана. Тушээту ханское кочевье охватывало р. Тола, верховье Орхона и бассейн Тамира. Засагту ханское владение включало в себя район Хангайского хребта и некоторые части монгольского Алтая. Сэцэн ханские монголы кочевали вдоль р. Керулен. На северо-западе Халхи находилось владение хотогидского Алтай хана, независимое от трех Халхасских ханов. Западная Монголия или Джунгария состояла из торгутов, дурбэтов, хошуттов, чоросов и хойтов.

Кроме монголов, Центральную Азию населяли тюркские племена. Уйгуры жили в Восточном Туркестане, и здесь существовало Яркендское ханство, внутри которого не прекращались внутренние конфликты. На западе Монголии по соседству с ойратами кочевали казахи. Они делились на 3 большие этнические группы-джузы, которые назывались Ахмад или Большой джуз (Ула), Средний джуз (Орта) и Малый джуз (Киши), также находившиеся в состоянии перманентной междоусобной войны. К востоку и северу от кочевьев казахов, то есть в бассейне реки Обь обитали алтайцы. А на юге и юго-востоке, то есть в предгорьях Тянь-Шаня жили киргизские племена. Они вместе с казахами совершали набеги на Восточный Туркестан и вели борьбу за бассейн Семиречья.

В начале XVII в. императоры Российской империи начали заселять южную и восточную Сибирь. Главной целью русской политики являлось «овладение» новой землей с хозяйствен-

ным назначением. В это время, то есть в начале XVII в. начинают усиливаться маньчжурские и тунгусские племена, являвшиеся потомками Чжурчженьского государства Цзинь.

Маньчжуры делились на три большие группы, состоящие из многих малых племен. Борьбу за объединение и выход из-под зависимости китайской династии Мин возглавил Нурхацци (1575-1626), который стал ханом в 1616 г. Он прекратил платить налог Минам и начал набеги на китайские владения с 1618 г. Для успеха в борьбе с Мин он старался использовать силу монголов, для чего был необходим военно-политический союз.

В то время последний великий хан Лигдэн считал союз с Мин более важным, называл себя «государем Чингисом сорока тысяч монголов», а Нурхацци с издевкой называл «государем трех водных зурчидов». Хотя он был прямым потомком Чингис-хана его власть реально распространялась только на Чахар. Несмотря на все усилия по восстановлению централизованного государства монголов, он не достиг успеха. В то же время маньчжуры проводили искусную политику разъединения монголов, поддерживая тех монгольских князей, которые были недовольны стремлением к абсолютной власти Лигдан-хана. Нурхацци приписывают следующие слова: «Монголы похожи на эти облака. Если облака соберутся вместе, будет дождь. А если монголы соберутся, то они создадут армию. Если облака рассеются, то не будет дождя. Если мы сумеем дождаться рассеивания силы монголов мы сумеем подчинить их». С 1620 г. возникают серьезные разногласия между маньчжурским правителем Нурхацци и чахарским ханом Лигданом.

С 1624 г. пять кланов Южной Монголии и хорчинские князья капитулировали перед маньчжурами, заключили с ними союз, что фактически означало окончательный распад единства монголов. После этого, в 1627 г. подчинились маньчжурам племена найман и аохан, с 1631 по 1632 г. аймаки Ар хорчин, Дурвэн хуухэд и Асуд. Абахай-хан вместе с присоединившимися монголами атаковал Лигдан-хана, который, не приняв сражения, бежал в район Хуху-нора, но он умер в 1634 г. заболев оспой в местности Шар тал. После смерти Лигдан-хана племена

Южной Монголии поочередно подчинились маньчжурам, был создан сейм сорока девяти князей 16 аймаков монголов в Мугдене, где Абахай был объявлен ханом Монголии и Маньчжурии. Он переименовал свое государство в «Цин».

Однако далеко не все монгольские князья поспешили подчиниться маньчжурам. Часть халхасских князей наблюдали борьбу Лигдан-хана против маньчжуров со стороны, не поддерживая никого. Этому способствовало то, что южно-монгольские князья племен Авга нар, Узэмчин, Сунод, Хуучид прибыли в Халху вместе с поданными, спасаясь от Лигдан хана. Большинство халхасских князей опасались что Лигдан-хан может пойти на Халху и попытается ее захватить. Но халхасский князь Цогт, который жил в дельте р. Орхон и Толы признавал Лигдэна великим монгольским ханом, поддерживал его борьбу и вместе с войсками направился в район Хуху-нора в 1634 г., чтобы соединиться с Лигдан-ханом, но не успел. Тогда он сам стал править и прославился как Хухунорский Цогт-хан. Но в 1637 г. соединенная сила четырех войск ойратов во главе с Гуши-ханом разгромила его.

В 1636 г. маньчжурский хан Абахай назвал себя ханом Монголии и объявил, что он владеет печатью Чингис-хана как выражения его права на власть над всеми монголами

Таким образом, вхождение южных монголов в состав маньчжурского государства вызвало обеспокоенность халхасских и ойратских князей за их судьбу. Смерть Лигдэн-хана сделала позицию Великого Монгольского хана открытой. Абахай держал наследника Лигдан-хана Эжэна под строгим контролем, намереваясь использовать его в борьбе за власть над Монголией. Халхасские князья, поняв это намерение, объявили сына Тушэту хана Занабазара религиозным главой Монголии на сейме, проведенном в Ширээт Цагаан-нууре с целью объединения монголов под флагом религии. Была также предпринята попытка политического объединения монголов на сейме халхасских и ойратских князей в местности Улаан бураа Ила Тарбагатая, где был принят «Их цааз Дучина и Дурвэна» (закон Сорока и Четырех) с целью противостояния маньчжурской захватнической политике.

После захвата Южной Монголии маньчжуры направили главные силы на завоевание Китая и не стремились к захвату Северной Монголии военной силой. Они проводили хорошо апробированную политику заключения союзов с отдельными халхасскими князьями, участвуя во внутренних делах, постепенно расширяя свое

влияние, т.е. использовали те же методы, что и в Южной Монголии. Халхасские князья выбрали путь мирных отношений чтобы выиграть время и замедлить приближающуюся опасность маньчжурской интервенции.

Главную роль в халхасской политике того времени играли Тушэту-хан Гомбодорж, Сэцэн-хан Шолой и Засагту-хан Субадай. Они также пытались ослабить маньчжуров изнутри, используя политико-дипломатические методы, привлекая на свою сторону князей Южной Монголии, расширяя торговые отношения и укрепляя внутреннее и внешнее положение. Например, удалось склонить Сунэдского князя Тэнгиса к перекочевке в Халху из Южной Монголии

Политика маньчжуров в Северной Монголии резко изменилась после захвата Пекина в 1644 г., теперь в их политике доминировали ультимативные требования и угрозы.

Кроме того, маньчжуры проводили политику разделения между князьями Халхи, поддерживая некоторых князей слишком явно. Например, в 1648 г. маньчжуры не приняли посланников Тушэту-хана, Сэцэн-хана и Засагту-хана, а специально вежливо приняли посланника Данзан ламы, который является прадедом халхасского Сайн ноёна. В 1653 г. они дали Бунтару, являвшемуся близким родственником Тушэту-хана Гомбодоржа и титул «Засаг чин ван» и место проживания вблизи Чуулалт хаалган за переход в маньчжурское подданство. Смерть Тушэту-хана Гомбодоржа и смерть Сэцэн-хана Шолоя в период активного вмешательства маньчжуров во внутренние дела Халхи нанесли серьезный ущерб делу борьбы монголов за независимость.

Важнейшим историческим событием XVII в. является создание и укрепление Ойратского Джунгарского государства во главе с Хара-хула и его сыном – принцем Эрдэнэбатором. В период правления Сэнгэ, который является наследником Эрдэнэбатара и особенно в период правления Галдан бошогту, Джунгария становится одной из решающих сил в Средней и Центральной Азии. С 1670 г., в период правления Галдан бошогту-хана, внешняя политика Джунгарии активизировалась. Галдану удалось вытеснить русских казаков на запад, захватить озера Зайсан и Исыкул, дать отпор Алтай-хану (хотгойдцам) и Алашанским монголам (хошуутам) и захватить Восточный Туркестан. При этом отношения с Россией оставались мирными. Галдан многократно посылал посольства в Китай с целью установления торговых отношений. Но маньчжуры не позволяли ему внедриться на рынок Китая, оказывая тем самым политико-

экономическое давление. С 1680 г. Галдан стал вмешиваться во внутренние дела Халхи, со временем это переросло в халхасско-ойратскую войну, что было на руку маньчжурам. Они проводили политику «утихомиривания» со времени непосредственного вмешательства Галдана в дела Халхи и организовали сейм в Хурэн бэлчире, стремясь не допустить дальнейшего усиления Джунгарии.

Вследствие Хурэн бэлчирского сейма, организованного маньчжурами состоялось символическое примирение Тушээту-хана и Засагту-хана, но вылилось в обострение противоречий Халхи и ойратов. Галдан Бошготу и Чахундорж воевали несколько раз, и в конце концов Чахундорж вместе с его подданными перешел к маньчжурам.

Под давлением Цинов в сентябре 1688 г. халхасские князья созвали сейм в местности Ар элстэй и приняли решение принять маньчжурское подданство, что и произошло в мае 1691 г. во время специально созванного сейма в Долоннуре.

Хотя Халха перешла под власть династии Цин по решению Долоннурского сейма, территория Халхи фактически находилась во владении Галдана. Галдан имел близкие отношения с тибетским Далай-ламой, с его представителем дэсрид Санжайжамцо и Хухунорскими хошутскими князьями, их тайный союз был антиманьчжурским. В 1689 г. Цинны заключили с Россией Нерчинский договор о дружбе, одной из целей которого являлось предотвращение возможного создания союза Галдана бошготу с Россией. После этого Россия сделала заявление джунгарам о том, что она не имеет возможности оказать им помощь в войне с маньчжурами. В результате Галдан потерпел поражение, вследствие чего маньчжурами были оккупированы также Тибет и Хухунор, международное положение в Центральной Азии резко изменилось.

Еще во время борьбы Галдана против маньчжуров Цэванравдан, который был сыном его брата Сэнгэ, объявил себя ханом Джунгарии и правил над старой ойратской территорией. Ци-

ны искусно использовали противоречия Галдана и Цэванравдана, посылая посланников к последнему, выражая готовность оказать помощь и разрешив начать торговлю. Цэванравдан проводил политику мирных отношений и с Российской империей и с династией Цин. После победы над Галданом маньчжуры послали более 50 тыс. солдат в центральную и западную части Халхи, оказывая давление на Джунгарию и начав оккупацию Хухунора, Тибета и Восточного Туркестана, что привело к конфликту с Цэванравданом, который сам стремился овладеть этими территориями и реально контролировал их с 1715 по 1716 гг. Маньчжуры решили отложить войну против Джунгарии в связи со смертью императора Сюанье. В 1723 году часть князей Хухунора во главе с Лувсанданзаном созвали сейм Хухунорских князей и сделали попытку создать союз с Цэванравданом. Но маньчжуры послали войска в Хухнуур, разгромили Лувсанданзана и он бежал к джунгарам. В 1727 г. Цэванравдан умер и его сын Галданцэрэн стал ханом Джунгарии и постарался вовлечь халхасских князей в борьбу против маньчжуров, но безуспешно. Вскоре после смерти Галданцэрэна Джунгария была полностью уничтожена.

Таким образом, в период с 40-х гг. XVII в. со времени создания династии Цин по 20-е гг. XVIII в. политика, проводимая маньчжурскими императорами относительно Монголии была направлена на разделение монголов на отдельные княжества и их подчинение.

Литература

1. История Монголии. Том III. Редактор Л. Жамсран. – УБ., 2003. – С. 148.
2. Ли бао вэнь. Мамка. 43 копий монгольские документы начала XVII века, журнал общественных наук Южной Монголии. – 1993. – №2. – С. 100-101.
3. РГАДА. Ф.126. Монгольские дела. Оп. 1. 1673. Д.2. 1.66-71. Подлинник.
4. РГАДА. Ф.126. Монгольские дела. Оп. 1. 1673. Д.2. Л.110-120. Отпуск.
5. РГАДА. Ф.214. Сибирский приказ, столб. 709. Ч. 1. л.124-131. Подлинник. Список XVII в.

Хишигжаргал Г., аспирант кафедры истории, археологии и этнографии БГУ, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25.

Hishigjargal G., postgraduate student of department of history, archeology and ethnography of BSU, 670025, Ulan-Ude, Pushkin str., 25.

К ИЗУЧЕНИЮ ТРАДИЦИОННОГО ЖИЛИЩА ДАУРОВ

Статья посвящена изучению жилища дауров, относящегося к типу маньчжурской фанзы. Рассматриваются различные аспекты проблемы, поясняющие особенности даурского жилого комплекса.

Ключевые слова: дауры, поселения, типы жилищ, техника строительства, кан, жилая комната, двор.

B.D. Tsybenov

TO STUDYING OF THE TRADITIONAL DWELLING OF DAURS

The article is devoted to the dwelling of Daur, which treats type of the Manchurian house. The various aspects of a problem, which studying reveals features of a house of Daur are considered.

Keywords: Daur, settlements, types of dwellings, equipment of construction, kan, living room, yard.

Настоящая работа представляет попытку описания жилища дауров и сводится к краткой характеристике таких аспектов проблемы, как характер поселений, классификация жилищ, строительство и внутреннее устройство дома, усадьба и хозяйственные постройки. Освещение этих вопросов, основанное на материалах В.С. Старикова, Б.И. Панкратова и других исследователей, а также данных этнографических экспедиций автора 2004-2005 гг., хронологически охватывает большей частью период с XIX до середины XX в., с включением материалов, относящихся к XVII в.

Большинство дауров к приходу русских первопроходцев-казаков и торговых людей в середине XVII в. проживало в поселениях двух типов: сельского и городского, т.е. в селениях (деревнях) и укрепленных городках-крепостях, расположенных на р. Амур и Зея, но не вдоль основного русла, а по протокам. Позже последние стали известны в литературе как «городища даурского типа». Всего археологами обнаружено 22 объекта. По своим характеристикам они, вероятно, могут быть отнесены к типу малых городов. Предварительное изучение показало, что они представляли собой прямоугольные площадки размером от 800 до 1200 кв. м., по углам которых имелись башни. Из них только северо-западная башня была больше других размером и выдавалась вперед. Города были окружены земляными валами и рвами, иногда двойными и тройными. Рядом с ними располагались селения, ориентированные вдоль берега [2, с. 86]. После переселения дауров в Западную Маньчжурию их селения в основном располагались по берегам рек или в их излучинах, у подножия гор и холмов. Ряд поселений был основан вдоль трактов, где в период правления Цинской

династии дауры несли почтовую и военную службу. В большинстве своем поселения были сельскими, хотя традиции городского строительства не были забыты. Известно, что даурами во второй половине XVII в. был построен город-крепость Боокуй, превратившийся впоследствии в Цицикар. Дауры приняли участие в строительстве таких городов северо-востока Китая как Айгун, Мэргэн, Хайлар и др. [ПМА, инф. Э Жуйфу]. Большинство селений возникло на основе большой патриархальной семьи. По преданию, такие семьи вели свое происхождение от одного предка [5, с. 669]. Например, предками трех родов хайларских дауров и соответственно, селений Манна, Дэнткэ, Алакчаан, явились прибывшие в 1732 г. для охраны границы в Хулун-Буир из Бутха Го Куйсу из рода говол, патронимическая группа манна, Ао Пэнкэбуу, род аола, патронимическая группа дэнткэ и Мэн Юшан, род мэрдэн, патронимическая группа алакчан [12, с. 84]. Сохранились также старинные сведения об основании некоторых близлежащих селений родными братьями. В роде онон насчитывалось семь групп, произошедших соответственно от семи братьев («аг дэу»). Их селения в Бутха располагались на расстоянии 3-4 км., самые дальние находились в 10 км. [пма, инф. И Сун]. В подроде доогин рода аола насчитывалось семь патронимических групп (айлов): курэ-эчэн, дэнткэ, искаан, куййлчээн (долоон куййлчээн), дуилгээн, лаарчээн, якса [пма, инф. Арун-Баяр]. Всего в роде аола было 20 патронимических групп, включая дэнткэ, искаан, гоон, куййлчээн, исэр, кумуо куййлчээн и др. [ПМА, инф. Билгэ]. Таким образом, каждая из них имела общее для ее членов название и место проживания. Размеры таких поселений зависели от численности представителей рода, рельефа ме-

стности и особенностей хозяйственного быта. В гористых районах Большого Хингана преобладали мелкие деревушки, в речных долинах Нонни, Номин встречались большие села и деревни. Планировка их была линейная, главной улицей часто служила проходящая через селение дорога [5, с. 668]. В структуре селений, по некоторым данным, соблюдалась иерархия, восходящая, вероятно, к устройству городков-крепостей до-русского периода, располагавшихся по Амуру и Зее. Об этом свидетельствуют выявленные Ц. Хандсурэн термины: 1) «их гэр» (большой дом); 2) «өргөө гэр» (ставка); 3) «өмнө гэр» (передний, южный дом); 4) «хойно гэр» (северный дом); 5) «шинхэнэ гэр» (новый дом); 6) «даур гэр» (даурский дом); 7) «хаш гэр» (дворовый дом). Каждая семья рода аола в селении Мэхээрт, в зависимости от степени патрилинейного родства, относилась к одному из этих домов. Примерно 20-30 представителей одного семейства, прямых потомков основателя рода, принадлежали к «их гэр» (большому дому) [11, с. 106].

Жилища дауров можно разделить на три типа: временные, полупостоянные и постоянные. К первому относились навесы, шалаши, именуемые даурами «оопэн» [пма, инф. Э Жуйфу]. Они были различных видов, в большинстве своем сооружались во время уборки урожая, охоты, сбора ягод, лекарственных растений. В таежных районах шалаши покрывались берестой. Полупостоянные жилища представляли собой полусрубные постройки и использовались для жилья только в определенные сезоны лесорубами, сплавщиками леса, крупными сезонными охотничьими артелями. [7, с. 21]. Большинство жилищ дауров относилось к постоянному типу и может быть охарактеризовано как одноэтажное каркасно-столбовое жилище с высокодвускатной крышей. В отписке якутских воевод о походе Е.П. Хабарова на р. Амур имеется краткое упоминание о нем: «в городе [даурского князя Лавкая – Ц.Б.] устроены светлицы на каменное дело, окна большие колодные, в высоту по два аршина, а поперек по полутора аршина, а окончины бумажные» [6]. В XVII в., наряду с ним, в зависимости от места обитания, вероятно, существовали и другие типы. Например, результаты археологической разведки в Приамурье показали, что амурчане строили как наземные дома, так и углубленные в землю (вкопанные на два венца) [2, с. 86]. В данном случае, мы, по всей видимости, имеем дело с таким типом копаного жилища как полуземлянка. Группа дауров, находившаяся в районе Еравнинских озер и верховьев р. Витим, проживала в рубленых юртах, относящихся к типу срубного жилища. Юр-

ты дауров, по сообщению М. Перфильева в 1640 г., были сделаны из бревен, которые кладутся одно на другое и соединяются на углах. Некоторые исследователи склонны видеть в описании указанных даурских жилищ их смешение с деревянными зимними жилищами западных бурят [4, с. 81-82]. По наблюдениям И. Идеса и А. Брандта, побывавших у цикикарских дауров в 90-х годах XVII в., они жили в домах, построенных из глины или земли и покрытых тонким камышом, напоминающих дома крестьян в Европе [3, с. 174]. Эти данные подтвердил в конце XIX в. Л. Шренк, отметивший, что дома дауров и изнутри и снаружи устроены так же, как и маньчжурские [10, с. 68]. Данный тип постоянного жилища также называли маньчжурской (или северокаитайской) фанзой. Задавшись вопросом о времени появления подобных жилищ в Приамурье, ученый пришел к выводу об их существовании в до-русский период. По данным информаторов, такой тип постоянного жилища, как войлочные юрты, присущие кочевым монгольским народам, дауры не использовали. О возможном применении юрты в качестве жилища хайларскими даурами свидетельствует термин для обозначения монгольской юрты – «урвоо гэр», имевшийся в даурском языке в начале XX в. [1, л. 16]. Вероятно, мы имеем дело с измененной формой от «ургээ» (гэр) – уст. палата, ставка, дом высокопоставленного лица [9, с. 171], он имеется в вышеприведенном материале Хандсурэн как «өргөө гэр» (ставка).

Строительство традиционного даурского дома начиналось весной с выбора участка и установления «счастливого» дня и часа для начала работ. Обычно для этого обращались к профессиональным гадателям «н्यान сяньшэн» [пма, инф. Э Жуйфу]. Затем площадка под здание утрамбовывалась, и по заранее размеченным местам выкапывали ямы для опорных столбов «туаалаг» (ср. с бур. «тулга» – столб). На них укладывались нижние поперечные балки венца «орт тайб» (ср. с манчж. «тайбу» – балка). Затем, предохраняя балку от прогиба, вкапывали несколько добавочных столбов. На каждую балку «орт тайб» ставились по два коротких столбика-стойки (левая стойка называлась «бакс», правая – «хиарку»). На них, в свою очередь, ставились верхние поперечные балки «вакар тайб». Поверх этих балок ставили по одному столбику посередине, на которые ложилась коньковая продольная балка «аджирга нироо» (др. назв. «бог нироо») [ср. с бур., монг. «азарга» – жеребец, «нюруу» – гребень, «буха» – бык – Ц.Б.]. Заметим, что данные термины имеют соответствия в русском языке, например, «конек крыши», «на бы-

ках» (термин применялся для обозначения садовой конструкции двухскатной крыши русского жилища – Ц.Б.). Нижние продольные балки «гэу нироо» (ср. с бур. «гүү» – кобылица) врезались концами в «вакар тайб». Поверх балок «аджирга нироо» и «гэу нироо» устанавливали поперек длинные слезы «хавьраг» (ср. с бур. «хабирга» – ребро). На них прибивались продольные жерди, державшие обрешетку кровли, представлявшую искусно переплетенный крупный ивняк «гат». Затем на обрешетку, заполненную саманным раствором, настилали соломенную или тростниковую кровлю. Со слов информаторов, кровля называлась «нэмбэ» (др. назв. «лэмбэ») по названию одноименного вида растения, произраставшего в оврагах и лощинах. Китайцы, в отличие от дауров, покрывали кровлю соломой, именуемой «хулан» [пма, инф. Э Жуйфу]. Деревянные конструкции жилища в основном изготовлялись из сосны, могли применяться также береза, осина, лиственница. Стены между столбами каркаса раньше заполняли подсушенными кусками дерна или дерновыми кирпичами «күрс» (ср. с бур. «хүрһэн» – почва). Дом из дерновых кирпичей был очень теплым. Для срезания пластов дерна выбирали местность с хорошей землей, иначе он мог рассыпаться на обратном пути. Использовали в заполнении стен кирпичи двух видов: «ботоол» (сырцовый глино-саманный кирпич) и «туйпии» (сырцовый кирпич), а также срубленные осоковые кочки [пма, инф. Тумуртэй]. По данным XIX в. постройки отчасти были из желтой глины, перемешанной с рубленой соломой [10, с. 68]. Стены штукатурились специальным саманным раствором, изнутри были побелены известью [3, с. 174]. Дома обычно строились фасадом на юг, имели окна на южной стороне – «эмэл чонко», «гиаалкуй чонко» и одно «хуаймаар чонко» – на западной стене. Наличие последнего окна является одним из этнических показателей даурского жилища [пма, инф. Тумуртэй, Юй Шан]. Оконные рамы были затянуты китайской бумагой, а в теплую погоду совсем вынимались [10, с. 68]. Пол «ильдэ» обычно был земляной, реже кирпичный. Во время пребывания японских колонистов в годы Маньчжоу-го дауры начали стелить дощатые полы. Порог «басраг» делали из дерева [пма, инф. Тумуртэй]. Рядом с домом на расстоянии примерно 1,5 м. находились 1-2 трубы «холли», построенные обычно из кирпича и покрытые густым слоем глины с добавлением камней. Они имели толстое основание, сужались кверху, часто встречались круглые и четырехугольные формы.

Снаружи к ним пристраивалась небольшая летняя печь. В таежных районах в качестве трубы использовали выдолбленный ствол дуплистого дерева [7, с. 39]. Подобный аналог трубы дауры называли «хольди». Упоминание о ней, вероятно, имеется в записанной Б.И. Панкратовым в начале XX в. детской загадке о дыме: «Куонде модоор кук деги дэрдэбэй» (Дуплистым деревом синяя птица летит) [1, л. 70].

Характерной чертой даурского дома являлось отсутствие потолка или чердачного перекрытия. В доме одного из информаторов в селении Ала на внутренних балках располагались гнезда ласточек [пма]. По данным И. Идеса, в XVII в. в домах не было деления на комнаты [3, с. 174]. В XIX-XX вв. внутри дома имелись две комнаты, состоятельные семьи строили 3-5-комнатные жилища. Обычный дом делился на три части: западная – «бээд», восточная – «гиаалку», кухня. Они разделялись тонкими перегородками «гэсе» (др. назв. «гэше», кит. яз. «lian zi»). Западная половина дома была жилой, здесь спали члены большой патриархальной семьи. Часто имелась маленькая комната для престарелых родителей. В «бээд» принимали гостей, проводили семейные торжества. В небольших семьях восточная половина была нежилой. Когда семья разрасталась, часть родственников переходила в «гиаалку». По другим сведениям, в восточной части могли проживать наемные работники – батраки «кучинк», служанки «серунку» [пма, инф. Тумуртэй]. В домах обязательно имелась лежанка – кан, на языке дауров – «хола» (ср. с южномонг. «лаха», «ханчин», маньчж «нахань»), занимавшая большую часть жилой комнаты. Во время приема пищи на кан ставили низенький прямоугольный столик. Кан делился на следующие части: южную – «эмилбие», западную (северо-западную) – «хуймаар» (др. назв. «нарин хола»), северную – «жэнэкул». На «эмилбие» находилось почетное место хозяина дома, именуемое «хаачуку». Оно располагалось на самом теплом месте лежанки, прилегающей к печи. Слово «хаачуку» происходило, по всей вероятности, от глагола «хаабэй» (закрывать), т.к. соприкасается с перегородкой гэсе (гэше) [1, л. 10 об.]. Лежанка у северной стены также имела свое «хаачуку» для детей. По некоторым данным, ранее имелась часть кана на кухне – «куруун», предназначенная для сушки зерна. На нем спали рабы «ватиг» [13, с. 58]. Результаты археологической разведки, проведенной Д.П. Болотиным, дали возможность говорить об использовании даурами в районе Амура и Зеи в XVII в. отопительной системы типа кан. Об этом свидетельствуют мощ-

ный слой прокала и большое количество обожженного камня-плитняка в жилищах [2, с. 86]. Подробные описания «особой скамьи» или «нагреваемых нар» сохранились в записях русских ученых-путешественников. В целом кан представлял собой лежанку из сырцового или обожженного кирпича высотой около 50 см. Его поверхность промазывали толстым слоем глины, по краям вделывали гладко оструганный деревянный брусок «итөө», что предохраняло край лежанки от разрушений. На него стелили тростниковые циновки и коврики, циновки «чиирс», популярным было и специальное покрытие «цзуляо». В основании кана устраивались четыре или пять горизонтально расположенных и параллельно идущих дымовых каналов «жоор». Если в лежанке устраивались пять дымовых каналов – они располагались на разных уровнях: средний на три цуня (10 см.) выше дымохода, два боковых – на два цуня (6,5 см.) выше и самые крайние находились на уровне дымохода. Сверху эти каналы перекрывались поперечными рядами кирпича, реже камня-плитняка, а их поверхность, покрытая толстым слоем густой глины, тщательно промазывалась жидкой глиной. Дым и горячий воздух поступали в каналы, нагревали поверхность кана, выходили из здания через выводной канал и наружный горизонтальный дымоход и вытягивались при помощи вертикальной дымовой трубы. При наступлении холодов выводной канал мог закрываться специальным кирпичом квадратной формы «хуалы дайв» [пма, инф. Тумуртэй]. На полу жилой комнаты могла стоять сложенная из кирпичей жаровня с угольями для раскуривания трубок, приготовления пищи, подогревания или кипячения чая и т.д. Во время больших морозов она служила для дополнительного обогрева жилища [10, с. 68; 7, с. 40]. Вход в дом располагался с южной стороны, через кухню. В юго-западной части кухни, примыкая к наружной стене, стояла низко расположенная прямоугольная печь, сложенная из сырцового кирпича. В отверстия сверху вмазывались 1-2 чугунных котла «това». На кухне только готовили еду, никогда не кушали. Указанная печь служила только для отопления южной части кана. Северная и западная части отапливались от другой печи, находящейся в северо-западном углу. При наличии кана в восточной половине дома имелись печи, соответственно, в северо-восточном и юго-восточном углах кухни [7].

В XIX-XX вв. основным видом обстановки жилой комнаты была передвижная мебель: столики, шкафы, стулья, табуреты. По краям кана, помимо постельных принадлежностей, сложен-

ных стопкой, стояли шкаф «шорки кяаж», где хранились женская одежда и украшения, и платяной сундук «пижаан» для хранения качественной и ценной одежды, например, шелковой. Он был обычно красного цвета, расписан яркими красками. Кроме них, на кане помещались небольшой посудный шкаф «тартаар», маленький сундук изящной формы для женских головных уборов и украшений «кяаж», женская шкапулка «санды нээм». В их изготовлении использовались сосна, дуб, береза, вяз. Сундук для хранения одежды «хорог» (айгун. диал. «хуругоо», бутх. диал. «саранка») в большинстве случаев стоял на полу, иногда мог находиться на лежанке [пма, инф. Тумуртэй]. На западной стене помещались изображения божеств Ходжоор баркан (др. назв. Утаач баркан), Джияач баркан, над «хуаймаар чонко» наклеивалось изображение Нянь-нянь баркан. Над печью помещалось изображение божества очага – Гал баркан. На дверях, внутренних перегородках и стенах часто имелись вырезанные или нарисованные изображения мифической птицы гаруди, дракона, барса, оленя, других животных и птиц, растений, а также благопожелания. Любили вырезать сорку «саажиг», которая, как считали дауры, приносит счастье [ПМА, инф. Э Жуйфу]. На кухне в деревянных коробах хранились продукты, имелась разнообразная кухонная утварь, включая скалку «бирэнкэ», ступку для измельчения зерна «лукунку», деревянные чашки «тангараа», корзину-плетенку «чалчаа», совок для выгребания золы «котронк», веник «хэсүүр», корзину для мусора «чокоочи» и т.п. На кухне или рядом с домом находился «чусмаал» – большой глиняный сосуд для воды [14, с. 66-69].

Даурская усадьба в XIX-XX в. представляла собой двор, в котором, кроме главного дома, располагались жилые постройки «хаш гэр» (второй, малый дом), амбары для хранения имущества семьи и сельскохозяйственного инвентаря «сангал» (др. назв. «куугэрч»), помещения для обработки зерновых «ингэрч», помещения и навесы для домашних животных. Усадьба, окруженная оградой, делилась плетнем на две части – хозяйственный двор и огород [8, с. 193]. Все хозяйственные постройки располагались перед главным домом, по краям усадьбы, поэтому середина двора оставалась свободной. «Сангал» и «хаш гэр» ставили в западной части двора. В них хранились садовые и сельскохозяйственные орудия, а также собранные овощи и фрукты. В скотоводческих районах, например, в Хайларе, ограда была большая, и имелось сооружение для хранения мяса под названием «мяг гэр», возводимое на четырех кирпичных столбах. Амбар с

деревянными опорами назывался «яс гэр» [ПМА, инф. Тумуртэй]. Небольшой огород или участок пашни, обнесенный плетнем из ивняка или гаюляна – «күшээ», обычно лежал за домом. Часть ограды, расположенная у западной стены дома, называемая «чонкоокул», предназначалась для выращивания цветов, табачной рассады. Вероятно, там же, в северо-западной части ограды имелось маленькое сооружение в виде домика под названием «барканы гэр» (др. назв. «тарт») для почитания шаманских божеств. Усадебная ограда сооружалась из различного материала и носила, соответственно, разные названия: «кэ-жэн» – сложенная из сырцового кирпича, дерна или из глины с примесью соломы; «хадеэ» – дощатый забор; «куширбул» – стена, забор из бревен в расstavку с заплетением прутьев; «балэмул» – забор, стена из толстых бревен; [1, л. 25-26; ПМА, инф. Тумуртэй].

Таким образом, рассмотрение традиционного жилого комплекса у дауров показывает, что в XVII в. существовали поселения двух типов: городские и сельские, различные типы жилищ (каркасно-столбовые, срубные, полуземлянки). Последующее переселение дауров в долину р. Нонни способствовало усилению культурно-бытовой однородности с маньчжурами, в том числе и в вопросах домостроительства. В итоге в конструкции даурского жилища, несмотря на наличие некоторых этнопоказательных признаков, все же наблюдается устойчивое сочетание черт, свойственных маньчжурской фанзе. Представленный этнографический материал, вероятно, станет основой для последующих изысканий, направленных на выявление этнического своеобразия, степени сходства и различий между даурским и маньчжурским комплексами жилищ.

Информаторы

Арун-Баяр, 1944 г.р., даур, род аола, г. Нирги Даурского автономного хошуна Морин-Дава Хулун-Буирского аймака АРВМ КНР.

Билгэ, 1936 г.р., даур, род аола, Дэнткэ айл, г. Хулун-Буир АРВМ КНР.

И. Сун, 1960 г.р., даур, род онон, патронимическая группа кайкоо, г. Хухэ-Хото АРВМ КНР.

Тумуртэй, 1936 г.р., даур, род говол, уршиг айл, г. Нантун эвенкийского автономного хошуна Хулун-Буирского аймака АРВМ КНР.

Цыбенков Базар Догсонович – доцент кафедры истории, археологии и этнографии восточного факультета БГУ, научный сотрудник ИМБТ СО РАН, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: bazar75@mail.ru

Tsybenov Bazar Dogsonovich – docent of department of history, archeology and ethnology of the BSU, scientific worker of the Insitute of IMBT SD RAS, 670047, Ulan-Ude, Sakhyanova str., 6, e-mail: bazar75@mail.ru

Э. Жуйфу, 1939 г.р., даур, род хэсур, патронимическая группа бакэр, г. Нантун Эвенкийского автономного хошуна Хулун-Буирского аймака АРВМ КНР.

Юй Шан (Хас-Уул), 1951 г. р., даур, род мэрдэн, патронимическая группа чонлоо, нэргэнчэн айл, г. Хулун-Буир АРВМ КНР.

Литература:

1. Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН. Фонд №145, оп.1, № 1-17. (фонд Б.И. Панкратова).

2. Болотин Д.П. Владимировская культура позднего средневековья в Приамурье // Проблемы этнокультурной истории Дальнего Востока и сопредельных территорий. – Благовещенск, 1993. – С. 84-105.

3. Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китае (1692-1695). – М., 1967.

4. История Сибири / Г.Ф. Миллер; Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. – М., 2005.

5. Народы Восточной Азии / под ред. Н.Н. Чебоксарова, С.И. Брука, Р.Ф. Итса. – М., 1965.

6. Отписка якутских воевод о походе Ерофея Хабарова на реку Амур // Встречь солнцу / Сост., предисл., коммент. С. Шульгин; илл. А. Кукушкин. – М., 1987. – С. 437-442. URL: http://www.ostrog.ucoz.ru/ist_doc/1_32.htm

7. Стариков В.С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. – М., 1967.

8. Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии / Н.Н. Чебоксаров, А.А. Бернова, Р.Ш. Джарылгасинова, Я.В. Чеснов. – М., 1979. – 285 с.

9. Тодаева Б.Х. Дагурский язык. – М., 1986.

10. Шренк Л. Об инородцах Амурского края. Т. I. – СПб., 1883.

11. Хандсурэн Ц. Дагуурын заншлын тухай тэмдэглэл // Түүхийн судлал. Studiahistorica institutiae academiae scientiarum reirublicae populi mongolici. Tomus X. Fasc. 8. – Улаанбаатар, 1974. – С. 105-111.

12. Dayur ündüsüten-ü tobči teüke / naiyayulan bičikü duyuulang naiyayulaba; Meng Ji Dun, Üljeitü, Bayar. – Kökeqota: Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qorigü-a, 1989. (на ст/монг. письм.)

13. Ding Shiqing. Yuyan yu shihui wenhua. Dawoer. – Beijing, 1998.

14. Yui Shan. Dayur ündüsüten-ü ulamjilaltu ed ke-regsel jiçi teuken-ü nereyidül // Öbör Mongyol-un neyigem-ün šinjilekü uqayan. – Kökeqota, 2007 on-u 3-duyar quyačaya. № 148. – С. 66-69. (на ст/монг. письм.)

УДК 947.084:39(571.53)

© Э.М. Цыденов

К НЕКОТОРЫМ ОБРЯДАМ В СОВРЕМЕННОМ БУРЯТСКОМ ШАМАНИЗМЕ

(Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 33.3 «Традиции и инновации в истории и культуре», проект № 01201253168)

В статье рассматриваются некоторые обряды в современном бурятском шаманизме.

Ключевые слова: буряты, шаманизм, кузнечный культ, целительство.

E.M. Tsydenov

ON THE SOME RITES IN THE MODERN BURYAT SHAMANISM

The paper is devoted to some rites in the modern buryat shamanism.

Key words: buryats, shamanism, smith's cult, healing.

Одной из отличительных особенностей социокультурного пространства города Улан-Удэ стало частое обращение горожан к буддийским ламам и шаманам в трудных жизненных ситуациях. Возрастающая роль шаманизма в духовной жизни бурятского населения города привела к возрождению многих шаманских практик, практически полностью утраченных в советский период. Одной из инициативных групп по возрождению и развитию шаманизма бурят является местная религиозная организация шаманов «Тэнгэри» в г. Улан-Удэ, созданная в 2003 г. Б.Ж. Цырендоржиевым. В настоящей статье мы попытаемся дать описание и анализ некоторых практик шаманизма, которые проводились шаманами «Тэнгэри» в 2009 г. в окрестностях г. Улан-Удэ.

Почитание кузнечных божеств. Кузнечный культ играет очень важную роль в бурятском шаманизме. Он восходит к архаическим временам, когда железо и металлические орудия имели чрезвычайно большое значение в жизни общества. Точных данных о времени возникновения этого культа нет, но, по крайней мере, очевидно, что он уже существовал к периоду добычи и обработки железа [Абаева, 1987, с. 3].

В настоящее время кузнечный культ утратил свое первоначальное практическое предназначение и связан с почитанием предков кузнечных родов. Кузнечество – *дарханство* – рассматривается в бурятском шаманизме не только как ремесло, как-то ковка по металлу, чеканка, резьба по дереву, а в более широком смысле, применительно к любой отрасли изменения материального мира. Дарханы, они же и живописцы, и ваятели, то есть люди творческие, как говорят у бурят: *уран зон* – искусный люд. Про людей, имеющих предков-кузнецов говорят: *дархан угтай* – кузнечного рода. Собственно, в каждом роду у бурят в прошлом были предки – кузнецы,

в каких-то родах более искусные, а в каких-то менее.

Кузнечные божества – *дархан тэнгэри* – в шаманском пантеоне божеств занимают несколько обособленное положение, эти божества не входят ни в состав 99 тэнгэриев и не зависят от каких-либо других божеств, однако как и все остальные, подчиняются верховному богу-творцу. Кузнечные божества располагаются в северо-западной стороне неба. Они считаются очень сильными и суровыми, наказание этих божеств происходит незамедлительно и орудием наказания, в первую очередь, являются железные предметы. Считается, что предки-кузнецы могут наказывать своих потомков автокатастрофами или такими несчастными случаями, когда какие-нибудь части тела повреждаются именно железными предметами [Цыдыпов В.Д.].

В настоящее время почитание кузнечных божеств шаманы связывают, прежде всего, с культом предков-кузнецов и рекомендуют относиться к ним с особым почитанием именно тем людям, в основном мужского пола, кто занимается деятельностью, так или иначе связанной с ремеслом: строительством, машиностроением, то есть имеющим дело с железом.

Поклонение кузнечным божествам происходит по-разному. Самым простым является подношение – *сэржэм* (возлияние жертвенными напитками), в основном *архи* – водкой, также молоком, чаем и белой пищей. Более сложным поклонением является *зула тахил* (поклонение, при котором приготавливается жертвенник с подношениями: забеленным чаем, белой пищей, водкой, молоком, *зула*- лампадками, хадаком, шелком, рубашкой и другими), который проводится с приглашением шамана или шамана-кузнеца.

Самым большим поклонением является *дарханай хүндэ* (кузнечное почитание), на котором

подносят наряду с жертвенником – *зула тахил* – деревья и жертвенного барана. На этом обряде кузнечным божествам также могут посвящать козла рыжей масти (*һэтэрлэхэ*).

Кузецы-шаманы (*дархан-бөөнүүд*) считаются наиболее сильными среди шаманов, так как им покровительствуют кузнечные божества, которые, как считается, обладают огромной магической силой. Эту силу они получают от огня, в котором куют железо, а огонь, по шаманским поверьям, обладает очистительной силой. На кузнечных обрядах шаманы-кузнецы раскаляют железо и куют его в ритуальных целях. Шаманская традиция считает, что кузнецы могут прогонять злых духов и исцелять от болезней. Кузнецам, таким образом, предписывается способность исцелять и очищать от негативного влияния [Цыдыпов В.Д.].

Почитание хозяев огня. Почитание огня в первую очередь связано с почитанием домашнего очага, а уже потом в целом огня как стихии. Для поклонения очагу разводят огонь в жилище (в современных условиях обычно в печи). Существуют простые ежедневные подношения первинкой пищи хозяину очага, их может совершать каждый человек. Также существует более сложный обряд почитания хозяина очага с приглашением шамана. Он устраивается в том случае, если нужно оживить (пробудить) очаг в новом доме, либо возродить забытый (потухший) очаг, либо очистить уже существующий оскверненный очаг. На обряд готовят *зула тахил* (поклонение, при котором готовится жертвенник с подношениями: забеленным чаем, белой пищей, водкой, молоком, *зула*- лампадками, хадаком, шелком, рубашкой). Шаман облачается в свои атрибуты и призывает духов и божеств, а также призывает собственно самого хозяина огня и его жену – *Сахядай буурал баабай Заядай хатан эжы*. Огню подносят топленое масло, баранью грудинку, внутренний жир барана и белую пищу, также подносят водку и первинки чая и молока. Шаман просит у хозяина очага счастья и семейного благополучия в доме, покровительства жителям этого дома.

Огонь считается чистой субстанцией, с ним связано множество запретов. Так, запрещается сжигать в огне мусор, тушить его водой, касаться острыми предметами и вообще относиться к нему непочтительно. Шаманы считают, что тот, кто нарушит чистоту огня, может заболеть из-за этого. Хозяина огня шаманы призывают на каждый свой молебен, просят у него сил, благополучия и удачи в делах.

Почитание хозяев воды. В современном бурятском шаманизме одними из духов, влияющих на жизнь людей, считаются хозяева воды и подземного мира – *лусад* (от слова *лус*-змеи, наги водяные). Занимают они пространство нижнего мира, все, что ниже поверхности земли: воды и все пространство подземного мира вплоть до царства *Эрлиг-хана*. Как говорят шаманы, они слепы, немые, но имеют хорошо развитое чувство обоняния и слуха. Духов *лусад* почитают, прежде всего, из-за того, что они являются подателями земных благ и здоровья. От них зависят полноводие и богатство рек, водоемов и источников, урожайность земель, а вследствие чего и состояние скота и сельскохозяйственных культур. Также в их ведении находятся залежи полезных ископаемых под землей.

Слово *лусад* тибетского происхождения (тиб. *Лу* – змей) и проникло к монголам и бурятам с приходом буддизма. Западные буряты, не испытывавшие влияния буддизма, хозяев вод называли *уһан хат* (ханы вод) [Хангалов, 1958, с. 114-121]. *Лусад* – общее название хозяев вод и подземного мира. Хозяева же отдельных рек, озер и источников персонифицированы и имеют свои собственные названия. Вообще вода как стихия считается чистой субстанцией, нарушать чистоту которой является грехом. Духи-хозяева рек, озер, целебных источников – аршанов, и вообще любых источников воды и водоемов, в том числе колодцев способны из-за неуважительного отношения к ним наказать человека болезнями. Болезни, насланные *лусад*, в первую очередь касаются мочеполовой системы и кожного покрова у людей. Шаманы в своих обрядах жертвуют им их долю подношений и призывают в качестве помощников при совершении некоторых религиозных обрядов.

В наше время для поклонения духам вод и подземного мира подносят следующие виды жертв. Самым простым подношением является жертвование им девяти драгоценностей – *юһэн эрдэни*¹. Драгоценности кладут внутрь кусочка теста и бросают в воду, при этом человек, совершающий подношение, произносит слова молитвы духам воды.

Существует также большой обряд почитания духов вод – *лусад тахил* или *лусадай хундэ*. Для этого обряда готовят прямоугольную, размером около 50x60 см, плоскую доску или ДВП, в ней делают 9 x 9, 81 отверстие, в них втыкают восемьдесят одну хворостинку тальника – *бургаанан*. Каждую хворостинку украшают одной бело-голубой вязочкой *сэмэлгэ*. Внизу ставят водные существа девяти видов: рыб, лягу-

шек, черепах, ящериц, улиток, ракушек, раков, морских звезд, змеек, вылепленных из пресного теста, каждой по девять штук, и устанавливают в девять рядов, по девять в ряд. Также из теста лепят девять лампадок – *зула*, и устанавливают их на свободном месте доски. На свободной стороне доски расстилают синий *хадаг*, на него ставят девять драгоценностей и кусочки парчи. Сверху всю инсталляцию окутывают красной, золотой и серебряной нитями. Для обряда также необходимо накрыть *зула тахил*. Он сопровождается призыванием всех духов, с помощью которых шаман доносит жертву (духов предков, тринадцать хатов, *бурхан сагаан гарбал*), и призыванием собственно самих *лусад*. Оживляют подношение на доске водой из трех источников. Обряд проводят обычно у воды и когда его заканчивают, опускают подношение в воду либо сжигают на берегу реки. Если же обряд проводят не у воды, то его сжигают по направлению к водоему, предварительно налив на землю, где будут сжигать подношение, воду из трех источников. Также из этой воды делают, посредством произношения молитв, *лусадай аршан* (целебный эликсир духов вод), который якобы исцеляет от болезней посланных духами вод. Целью обряда является просьба о покровительстве духов вод и их задабривание.

Почитание хозяев местности. Хозяева местности в сакральном пространстве азиатских народов занимают одно из важнейших мест. Их места почитания – это многочисленные в этнической Бурятии и Центральной Азии *обоо*, *барисаны*, перевалы – *дабаны*², так как они населяют срединный мир, непосредственно соседствуют с людьми. Некоторые и немногие из них имеют небесное происхождение, однако подавляющее большинство – земное. В иерархии шаманского пантеона они занимают самое низкое положение наряду с *лусами* – хозяевами вод. Ниже них находятся только мелкие духи низшего порядка: *боохолдой*, *шудхэр*, *ада* и другие. От их благосклонности зависит земная жизнь людей, наличие земных, материальных благ. Как известно, существуют локальные и общетерриториальные хозяева местности.

Обряды, направленные на почитание хозяев местности, имеют скорее характер задабривания, нежели почитания. Но, как говорят шаманы, земным хозяевам также необходимо отдавать дань уважения ввиду того, что они находятся в непосредственной близости от нас, и их влияние на жизнь людей велико. Хозяевам местности делают подношения в основном при поиске покровительства по решению мирских проблем, таких как: сельскохозяйственной деятельности,

торговле, путешествиях, вопросах, связанных с другой деятельностью на земле и т.д. В наши дни обряды-почитания локальных хозяев местности у бурят совершают преимущественно ламы, лишь в редких случаях за это берутся шаманы, которые проводят такие обряды либо у себя на родине, либо на общеплеменных культовых местах общенародного почитания.

В повседневной обрядности при таких ритуалах, как *зула тахил* – шаманы духам местности жертвуют специальную чашу с подношениями: *сэржэм сагаан табаг* или *обоо уулын ургэл*. В эту чашу с подношением кладут белую пищу (*сагаан эдээн*) и наливают жертвенные напитки: забеленный чай, водку и молоко. Чаша эта располагается в небольшом отдалении от чашечек с основными подношениями, жертвемыми небесным богам. На обряде *зула тахил* таких чаш может быть и несколько. Одна предназначается для хозяев местности того места, где проводится обряд. Другая чаша – для хозяев местности родины шамана. И третья – для хозяев местности родины человека, для которого делается обряд.

Шаманы говорят, что наш мир делится на три части: верх – небо, середина: земля и низ – подземный мир. И у каждой части есть свои правила и законы, которые практически нельзя обойти. Так, отправляя жертву вверх на небо, мы не можем оставить без внимания земных духов, так как жертва не может сразу попасть на небо, а лишь постепенно проходит все уровни. И духи земные доносят до духов небесных жертвоприношения людей.

Целительские обряды. Говоря о целительских обрядах, мы имеем в виду целительскую практику шаманов в Улан-Удэ, направленную на физическое исцеление клиента. В данном случае речь не идет об исцелении духовном. Шаманы в своей целительской практике используют самые различные методы: мануальную терапию, траволечение, кровопускания и др. Подобное лечение не требует камлания шаманов, собственно, оно может проводиться и не шаманами, а просто людьми, имеющими особый дар целительства. Здесь мы хотели бы остановиться на двух традиционных шаманских (народных) методах исцеления, до сих пор практикуемых современными шаманами города. Это: обертывание бараном (*хонеор ореохо*) и содрогание землей (*газараар дорьбоохо*) [Доржиев О.Д.].

Обертывание бараном, а точнее его внутренними органами, производят при различных болезнях и нарушениях работы внутренних органов человека. Для человека европейской культуры эта процедура может показаться варварской и неприятной, но для потомка представи-

телей кочевой цивилизации вполне приемлемой и абсолютно нормальной. Шаманы приписывают этой процедуре чудодейственные свойства, окутывают ее ореолом мистики. Мы слышали многочисленные рассказы людей о чудодейственном исцелении при использовании данного метода. Наиболее впечатляющим был случай излечения женщины от раковой опухоли сразу же после проведения сеанса. Вследствие этого данный метод продолжает пользоваться популярностью.

Суть его заключается в следующем. Для проведения процедуры выбирают барана, для пациента мужчины – самца, для женщины – самку. Особь выбирают крепкую и обязательно здоровую. В помещении, где будет производиться процедура, готовят для пациента лежащее место с одеялом. Перед началом действий пациента укладывают на это место, и он ждет начала сеанса. В это время целитель (шаман) и его помощники (если они есть) приступают к закалыванию барана (традиционно через брюшину). Разделка туши происходит очень быстро, потому что органы животного должны быть теплыми, когда их помещают на тело пациента. В этом заключается один из важнейших моментов данной процедуры. При помещении органов животного учитываются заболевания пациента, органы раскладываются по подобию: сердце к сердцу, легкие к легким и так далее. Разложив все органы, человека плотно укутывают в одеяло. Укутанный таким образом, он лежит в течение приблизительно одного часа (время варьируется индивидуально). За это время к нему несколько раз подходит лекарь (шаман) и производит разного рода действия. Он время от времени протыкает колышками органы барана, такие как желудок или рубец. Поит свежесваренным бараньим бульоном, накладывает на тело больного разогретую пшеничную муку. По истечении определенного времени все органы снимаются и помещаются в отдельный пакет. Через некоторое время пакет с внутренностями закапывается в землю в определенном направлении.

Шаман, производивший данную процедуру, объяснил, в чем заключается ее суть. Органы здорового и крепкого животного, в данном случае барана, вбирают в себя болезни органов больного пациента и в то же время, видимо дают им подпитку здорового организма. Шаман также сказал, что после проведения данной процедуры человеку нужно очень бережно относиться к своему здоровью. Ни в коем случае нельзя охлаждаться, необходимо определенное время со-

блюдать диету. При нарушении этих запретов данное лечение может принести вместо пользы вред. Также он сказал, что это очень тонкая процедура, и при малейшей ошибке она может потерять лечебный эффект. Проводить ее можно не более одного раза за определенный период и не более нескольких раз в жизни.

Содрогание земель (газараар дорьбоохо) – это специфическая методика восстановления функции головного мозга человека. Эту процедуру так же, как и предыдущую, мы смогли увидеть в самом г. Улан-Удэ.

Один человек пришел за помощью к шаману. Он жаловался на головокружение и плохой сон. Как выяснилось позже, за полгода до этого он пострадал от пожара в своем доме. В результате пожара надыхался угарными газами, после чего у него нарушилась мозговая деятельность. Его мучили головные боли и головокружение, нарушилась функция памяти. Шаман, пощупав его пульс, порекомендовал ему провести сеанс содрогания земель.

На земле, где собирались провести обряд, помощники шамана выкопали небольшую ямку для головы пациента. Положили туда тряпицу, а затем на землю лег сам пациент и положил голову затылочной стороной в ямку. Помощник шамана утрамбовал землю вокруг головы пациента так, чтобы она вплотную прилегала к его голове. Затем шаман измерил пульс у человека сначала на одной руке, а затем на другой. Помощник принес небольшое бревно размером около полутора метров с приделанными ручками. Шаман сказал своему помощнику ударить по земле с левой стороны от головы определенное количество раз. Затем снова измерил пульс пациента. Сказал ударить с правой стороны некоторое количество раз. Снова измерил пульс. Сказал сверху головы ударить столько-то раз. И затем еще несколько раз повторял серии ударов с разных сторон, пока пульс пациента не пришел, по его мнению, в норму.

После процедуры мы обратились к шаману с просьбой объяснить нам суть данной методики. При определенной последовательности содрогания земель, сказал он, способно своей вибрацией исцелить нарушенные функции головного мозга человека. По его словам, оно благоприятно воздействует на мозговое кровообращение и восстанавливает функцию памяти. На вопрос: «А как именно оно воздействует на мозг? – он ответил – Ну, определенно посредством вибрации». Затем он объяснил, что у здорового человека пульс на обеих руках должен быть иденти-

чен. И именно по пульсу он руководствуется при использовании данной методики.

Обряды, связанные с душой. В мировоззрении бурят и других народов Центральной Азии и Сибири душа является одной из важнейших категорий. В бурятском шаманизме считается, что душа есть у каждого человека, но она имеет свойство покидать тело человека по каким-либо причинам. Если это происходит, считается, что человек может заболеть или даже умереть. Существует перечень обрядов, связанных с душой человека. Во-первых: это обряд призывания души, во-вторых, обряд выкупа души или обмена жизнями, и в-третьих, обряд отправления души умершего.

Призывание души. У человека при каких-либо жизненных ситуациях его душа может вылететь (потеряться или уйти). Это может произойти при таких ситуациях, как испуг, душевные переживания, стресс, сильная боль или собственно болезнь. Отсутствие у человека души на долгое время может привести к серьезной болезни и смерти. Для возвращения души проводят несложный специальный обряд, поскольку не требует воздвижения жертвенника и использования большого количества шаманских атрибутов. Для него готовится лишь подношение в виде напитков: забеленного чая, водки, молока и жертвенной пищи, а также красная нить и любимая еда человека, для которого совершается сеанс. Шаман призывает своих духов-покровителей, просит их найти душу больного и вернуть. Он воскуривает ритуальную траву и приглашает духов спуститься на подношения. Перед началом камлания он завязывает один конец нити на правый безымянный палец больного, а другой конец – на свой. Нить здесь играет роль связующего звена между шаманом и человеком. Шаман призывает духов и гадает, где находится заблудшая душа. Затем он молит духов, чтобы они нашли душу и вернули ее. Когда душа приближается, шаман начинает ее уговаривать вернуться, если это нужно. Приглашает вернуться в тело и отведать ее любимую пищу, овладеть покинутым телом и продолжить жить.

Обряд выкупа души или обмена жизнями. В шаманской мифологии существует такой персонаж *Эрлиг Номин Хаан*, он является владыкой загробного мира и распорядителем душ умерших людей (сроден богу Аиду в древнегреческой мифологии). Когда какой-нибудь человек сильно и долго болеет, то считают, что его душу забрал к себе *Эрлиг Хаан*. В этом случае устраивают обряд обмена жизнями – *Ами наһанай андалдаан*. Суть его заключается в выкупе души больного. В качестве выкупа преподносят фи-

гурку человечка из теста и другие подношения: кусочки парчи, девять драгоценностей, отрезки атласных лент, лампадку из теста, жертвенные напитки и пищу. Накрывают жертвенник: *зула тахил*, и справа от него устанавливают коробку с подношениями для *Эрлиг хана*. Шаман облачается в свои атрибуты, призывает божеств и указывает на цель обряда. Он просит своих божеств-покровителей довести жертву до врат *Эрлиг хана* и выкупить душу больного. Самого же больного одевают в грязную разодранную одежду и мажут сажей. Смысл этого заключается в выкупе человечком из теста души больного. Шаман, камлая, говорит: «Зачем вам такой грязный и некрасивый человек? Возьмите лучше взамен его этого чистого, белого и упитанного!». Затем шаман вводит в свое тело духа-онгона одного из своих предков. Он знакомится с больным и указывает, как провести отправление человечка из теста и другие жертвы. На руку больного и на шею фигурки привязывают веревку, сплетенную из белой и черной пряжи. Во время отправления дух-онгон перерезает ее миниатюрной саблей, находящейся среди атрибутов шамана. Эта веревка выступает здесь символом единства противоположностей: белое-черное, жизнь-смерть, и ее ритуальное перерезание символизирует отделение жизни от смерти или отсрочку последней. После отправления он говорит, сколько еще лет жизни он выторговал у *Эрлиг хана* и как человеку следует далее жить, чтобы не случилось ничего плохого.

В настоящее время все обряды, связанные с погребением у бурят, исполняют буддийские ламы. Шаманы же исполняют только обряды погребения умерших шаманов. Лишь в редких случаях они проводят обряды погребения людей. По шаманским поверьям душа человека после смерти должна переродиться. Но бывают случаи, когда по некоторым причинам она не может этого сделать. В основном это происходит по причине того, что что-то сдерживает его в этом мире и мешает найти следующее перерождение. Мешать ему может сильная привязанность к кому-то из близких людей или обида на кого-либо, или привязанность к каким-то незавершенным делам, вещам или к чему-либо еще. Самым худшим считается, если душа умершего преследует своих живых сородичей. Человек, которого преследует душа умершего, начинает себя плохо чувствовать (ему снятся плохие сны, может измениться его психическое состояние). Если это происходит, шаманы производят обряд *ухээн хунэй һанаал таһалха* (освободить (оторвать) сознание умершего человека). Смысл данного обряда заключается в помощи душе умершего

найти следующее перерождение и отделении сознания его живых родственников от души мертвого. Для обряда готовят жертвенник *зула тахил*, специальные для такого случая подношения: кусочки парчи, девять драгоценностей, отрезки атласных лент, жареные кусочки баранины, жертвенную пищу, напитки. Также для идентификации присутствия души мертвого готовят блюдо с пеплом (иногда на нем во время обряда появляются следы). И для своеобразного убеждения души умершего готовят тончайшую сухую травинку, воткнутую во что-либо, например, в кусочек хлеба. Начав обряд, шаман сначала призывает всех божеств и духов, для этого он использует свои атрибуты: бубен и т.д. Затем он призывает душу умершего человека. Когда шаман чувствует ее присутствие, в процессе камлания он начинает диалог с ней, пытается дать ей понять, что она умерла, застряла в этом мире и не может найти следующее перерождение. Говорит ей, что она должна сжалиться, перестать преследовать своих близких и дать им дальше спокойно жить. Подношения, описанные выше, устанавливаются внутри коробки с невысоким бортиком (для того чтобы можно было их все одновременно и быстро сжечь). После сеанса общения с душой шаман вводит в свое тело духа своего предка, для того чтобы он отправил подношения и просьбу к вратам *Эрлик хана*. Когда входит дух, его уговаривают содействовать в данном предприятии и указать место сожжения подношений и иные нюансы данной ситуации. Затем кто-нибудь уносит подношения и сжигает, при этом, возвращаясь, поворачивается против движения солнца (объясняется это тем, что считается, если повернуться против солнца, то негативная энергия не пристанет к исполнителю сожжения). Также человек, выполняющий эти действия, должен иметь длинный рукав и голов-

ной убор, застегнуться на все пуговицы и застегнуть карманы (считается, что негативная энергия проникает в открытые места в одежде).

В заключение отметим, что описанные практики, проводимые шаманами «Тэнгэри», проходят по сохранившейся традиции агинских бурят, благодаря выходцу из Аги, основателю «Тэнгэри» Б.Ж. Цырендоржиеву. Несомненно, однако, что сами обряды, равно как и бурятский шаманизм в целом, претерпели значительную трансформацию, связанную с глобальными переменами в обществе, произошедшими в течение целого столетия. Можно сказать, что городской шаманизм, утратив свои этнолокальные черты, стал общекультурным достоянием всех бурят в независимости от их локальной принадлежности. Можно сказать, что городской шаманизм и его обряды постепенно становятся религией, объединяющей всех без исключения бурят, и в этом своем качестве бросают серьезный вызов буддизму.

¹ Девять драгоценностей: золото, серебро, коралл, жемчуг, бирюза, лазурит, перламутр, медь, сталь.

² Культовые места, связанные с почитанием хозяев местности.

Литература

1. Абаева Л.Л. Кузнечный культ у монголоязычных народов. V международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь, 1987), доклады советской делегации: археология, культура, этнография, филология. М. – Наука, 1987. С. 3.
2. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. – Улан-Удэ, 1958. С. 114-121.
3. ПМА – полевые материалы автора. Экспедиция в город Улан-Удэ 2009-2010 гг. (информанты – В.Д. Цыдыпов, Б.П. Ширеторов, О.Д. Доржиев).

Цыденов Энхэ Мункоевич, аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ 670045, e-mail: tsedenh@yahoo.com

Tsydenov Enkhe Munkoevich, postgraduate student of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude. 670045, e-mail: tsedenh@yahoo.com

УДК 94(515)

© Н.В. Цыремпилов

**БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА И МОНАРХИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ В РАННЕМ ТИБЕТЕ:
ЭВОЛЮЦИЯ И СПЕЦИФИКА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ**

(Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
№ 33.3 (Традиции и инновации в истории и культуре), проект № 01.20)

Статья посвящена проблеме эволюции взаимоотношений между ранней тибетской Ярлунгской династией и буддийской монашеской общиной. В статье показано, как тибетские архаичные представления о сакральности монархии стали плодородной почвой для развития индобуддийской концепции просветленного властителя, что, в конечном итоге, привело к возникновению уникальной тибетской модели взаимоотношений государства и сангхи. Автор статьи считает, что еще на ранней истории тибетского буддизма буддийская община впадает в административную зависимость от светской власти, а та, в свою очередь, укрепляет свои позиции через идею о тибетском императоре как воплощении бодхисатвы Авалокитешвары.

Ключевые слова: Тибет, Ярлунгская династия, королевская власть, буддийская община, тибетский буддизм, Авалокитешвара.

N.V. Tsyrempilov

**BUDDHIST COMMUNITY AND ROYAL POWER IN THE EARLY TIBET:
EVOLUTION AND SPECIFICITY OF THE RELATIONSHIPS**

The paper deals with the issues of the evolution of relationships between early Tibetan state of Yarlung dynasty and Buddhist monastic community. It shows that archaic Tibetan worldview and conceptions of royal power served as fertile soil for Indo-Buddhist political thought and intermingled with it producing a unique Tibetan model of State-Sangha interface. On the early stage of Tibetan history of VII-X c. Buddhist community has fallen into dependence on the State patronage and greatly contributed to the deification of Tibetan Emperors as embodiments of Avalokitesvara.

Keywords: Tibet, Yarlung dynasty, royal power, Buddhist community, Tibetan Buddhism, Avalokitesvara.

Тибет и небольшие гималайские княжества Ладакх, Бутан и Сикким, традиционно находившиеся под его политическим и культурным влиянием, демонстрируют нам уникальную модель развития отношений между государством и буддийской общиной, отличную от форм, сложившихся как в южной и юго-восточной, так и в восточной Азии. Эта модель оказалась весьма устойчивой и продуктивной и в дальнейшем экспандировала далеко за пределы ареала своего первоначального возникновения, подвергаясь при этом серьезным трансформациям, но отнюдь не теряя своих «тибетских» характеристик.

Тибет – один из самых изолированных естественным ландшафтом регион, с самого начала создания своей государственности в VII в., был активным участником азиатской политики того времени [Кычанов, Мельниченко]. После прихода к власти конфедерации племен, которых одни историки считают автохтонными, а другие – пришлыми завоевателями [Michael: 18-38], в Тибете устанавливается монархия, построенная на клятвенных отношениях правящей семьи с другими кланами, которые формируют местную аристократию. Будучи носителем центрально-азиатской кочевой традиции, тибетская правящая элита следовала культу неба *gnam* (по ана-

логии с тюрко-монгольской концепцией *tngrī*), откуда, как считалось, и происходит правящая династия. Дуньхуанские тексты донесли до нас легенду о происхождении первого тибетского царя Ньятри-ценпо, который, согласно ей, спустился с неба по особой веревке, связывавшей его с местом исхода, пока он находился на земле [Michael: 23]. Так или иначе, но правящая монархия, называемая ярлунгской по месту первоначальной резиденции, считалась сакральной, ибо имела высшее происхождение, чем отличалась от остальных людей и благодаря чему обладала правом на власть. В то же время автохтонное тибетское население находилось под влиянием хтонических культов со сложной иерархией могущественных природных сил, населявших объекты окружавшего их ландшафта: реки, горы, скалы, деревья. По словам известного тибетолога Джузеппе Туччи «люди жили в страхе перед враждебными подземными силами, привязанными к земле, угрожающими с гор и скал, жадными до кровавых жертвоприношений» [Tucci: 225]. По мнению Туччи, эти две религиозные парадигмы – небесная и хтоническая – в раннем тибетском обществе сосуществовали и впоследствии слились, образовав синтетическую тибетскую культуру [там же].

Сакральность тибетского монарха объяснялась его происхождением от небесных божеств *лха* и *ценпо*, которые часто описываются еще и как «первопредки» (*yab myes*). Ранние тибетские тексты называют монархов «воплощенными божествами» (*phrul gyi lha btsan po*). Им приписываются мистические функции регуляторов природных явлений, плодородия почв. Божества-предки не теряли связь с царями и часто руководили их действиями, отправляя с неба различные послания и даже предметы. Уолтер Майкл, выводящий происхождение тибетской аристократии от скифо-сарматских народов, приводит сходные скифские мифы, где с неба царю ниспосылаются чаша, топор, ярмо или плуг [Michael: 25]. Буддисты в последующем будут активно использовать эти мифы, приписывая обращение Ярлунгской династии в буддизм при царе Лхатотори Ньянцене тем, что с неба ему была послана сутра Карандавьюха. Выбор сутры также неслучаен, поскольку именно в ней описан культ Авалокитешвары, чьим воплощением будут позднее объявлены тибетские монархи. И эта буддийская инициатива объявления монархов воплощением божества также опирается на традицию, описанную нами выше. Божественность тибетских монархов, их связь с божествами давала, согласно ранним тибетским представлениям, особый статус, и это было зафиксировано в самом их титуле – *ценпо* (*btsan po*), который в китайских письменных источниках периода Тан даже не переводится, а транскрибируется (кит. *zan bu*). По словам Мэттью Кэпстайна, уникальность титула, а вместе с ним и статуса *ценпо* в тибетском обществе, можно сравнить с титулом и статусом царя в русском государстве [Karstein: 54].

Историография связывает первоначальное распространение буддизма в Тибете (*snga dar*) с личностью 32-го царя Ярлунгской династии Сронцен Гампо, который родился в 617 г., за год до воцарения в Китае Танской династии. Придя к власти после отравления своего отца Намри Лонцена, Сронцен-Гампо значительно раздвигает пределы тибетского государства, сокрушив туюйхуней (637-638), покорив тангутские племена и начав атаки на китайские города в 638 г.. Ранее отверженное предложение Сронцен Гампо о женитьбе на одной из дочерей Тайцзуна на этот раз было удовлетворено [Beckwith: 19-27]. Традиция приписывает женам Сронцен Гампо – дочери Тайцзуна Вэньчен и непальской принцессе Бхрикути – инициативу по распространению буддизма в Тибете. Не подвергая сомнению этот факт, заметим, что Сронцен Гампо не мог

не знать о буддизме и его политическом потенциале, ибо Тибет в те времена был окружен различными странами, находившимися под большим влиянием буддизма. Помимо Танского Китая, это были и Бенгал, и Непал, и центрально-азиатские города-оазисы Турфан, Куча, Хотан. В Азии того времени существовала некая мода на патронирование буддизма, и тибетские завоеватели не могли не замечать этого: любой правитель, имевший амбиции универсального монарха, должен был покровительствовать буддизму. Как отмечает Ева Даргьяй: «В те времена существовало множество «ролевых моделей»: императрица Учао, де-факто правительница Китая после кончины Гаоцзуна, имела тесные связи с буддийской сангхой. Один из монахов даже провозгласил ее воплощением Будды грядущего Майтреи. Другой такой моделью мог служить непальский король Амшуварман, который был одним из патронов монастыря Наланда» [Dargyay, 1991: 113]. Таким образом, начало патронирования буддизма может объясняться имитацией тибетскими правителями ролей, разыгрывавшимися окружающими их «культурными» монархами, но этим дело, конечно, не ограничивается.

Несмотря на идею божественного происхождения тибетского монарха, она была недостаточно развита и слишком завязана на местных культах и дописьюменной культуре, чтобы быть воспринятой другими народами, попавшими под господство тибетских завоевателей. В этом отношении культ обожествленного монарха в Тибете не мог сравниться по степени проработанности философских положений с культом Сына Неба в китайской культурной парадигме. Тибетские монархи нуждались в универсальной политической идеологии и особой универсальной технологии власти, в которой, ко всему прочему, монарх не потерял бы своего господствующего и божественного положения. Кроме того, стремительно развивающаяся и открытая к внешним влияниям молодая держава в эту эпоху открывает для себя письменность как средство качественно новой организации государственного управления и внешней политики. Высокая степень артикуляции письменной культуры и развитость политической теории были характерны для буддизма Махаяны, базировавшегося в знаменитых своей ученостью североиндийских монастырях Наланда, Викрамашила, Одантапури, и Сронцен Гампо предпринимает первые шаги к рекрутированию буддийских монахов на службу тибетской империи.

При Сронцен Гампо и его наследниках буддизм постепенно укрепляется при дворе. Император, согласно тибетской исторической хронике XV в. «Синяя летопись», воздвигает буддийские святилища [Шоннупэл: 43-47], но говорить об институционализации сангхи в правление этого императора и его сына Меагцома (712-755) еще нельзя. К тому же, как и в Китае, буддизм в Тибете не мог не столкнуться с враждебным к нему отношением со стороны местного дворцового культа, который исследователи до сих пор неправильно определяют как Бон и путают его с гораздо более поздним явлением [Richardson, Snellgrove]. Потому вплоть до периода правления императора Тисрон Девцена буддизм ощущал на себе как царское покровительство, так и запреты и репрессии.

Но уже тогда в отсутствие постоянной общины религиозные дела находились в ведении специальной правительственной комиссии, состоявшей из чиновников-аристократов, которая в ранних тибетских источниках (из восточно-туркестанской коллекции Стейна) называется *bcom ldan 'das kyi ring lugs*, что можно перевести как (Комиссия [религии] Бхагавана) [см. Michael: 16]. С самого начала своего появления при дворе сангха рассматривалась как некий правительственный департамент.

С 774 г. буддийская община в Тибете, наконец, получает легальный статус. Император Тисрон Девцен (756-797) решает институционализировать общину путем отбора семи первых юношей из аристократических семей в монахи (*sad mi mi bdun*) и постройки для общины первого монастыря – Самье. Степень интеграции буддийской сангхи с тибетской правящей элитой была столь высока, что Тисрон Девцен даже планировал перенести в новый монастырь свою резиденцию. Для постройки и освящения монастыря, а также для посвящений первых монахов были приглашены великие буддийские наставники того времени: Шантаракшита, Камалашила и Падмасамбхава. Царским указом сангха освобождалась от уплаты налогов и воинской повинности и находилась на полном обеспечении царской казны:

«Средства на существование тех, кто получил посвящение, будут обеспечены Дворцом; они освобождаются от [обязательств] подданных и Мы будем оказывать им уважение своей Коронай» [Dargyay, 1991: 116].

С увеличением сангхи росла и нагрузка на расходную часть царского двора, это привело к тому, что часть расходов по содержанию монахов была возложена на их семьи и положило начало тесной интеграции сангхи со светскими

домохозяйствами. Согласно хронике Башед, каждый монах должен был обеспечиваться тремя семьями [там же: 123]. Тем не менее, царский двор придерживался обязательств по содержанию большего числа монахов, патронированию общины в целом и гарантированию ее высокого статуса в обществе. К концу правления Тисрон Девцена тибетская сангха состояла из 213 монахов на содержании двора и 33 – на содержании 100 семей.

Еще больших масштабов покровительство буддизма царским двором достигло при Ралпачане (815-836). Действовавшее при нем Министерство по делам религии имело большие полномочия, а правительство постепенно превращалось в то, что тибетцы обозначали термином *chos srid gnyis* – симбиоз гражданской и религиозной сфер. Это означало, что «духовенство разделяло полноту государственной власти со светской аристократией» [там же: 125]. Как сообщает хроника «Башед», в своем энтузиазме относительно участия сангхи в управлении страной Ралпачан пошел еще дальше, предложив передать управление ряда министерств под контроль монахов. Все это не могло не вызывать недовольство в среде аристократов, на глазах которых рушились традиционные основы их власти, а престиж царской власти опускался тем, что Ралпачан считал себя обязанным простираться перед монахами.

Убийство Ралпачана в результате дворцового заговора было закономерным итогом его правления, при котором система власти, построенная на взаимных клятвах и обязательствах монарха с древними аристократическими родами, дала трещину. Поздняя буддийская историография приписывает последнему тибетскому императору Ярлунгской династии Пелдунтене (Лангдарме) (838-842) действия по уничтожению буддийской сангхи в пределах его юрисдикции и коллапс тибетского централизованного государства в связи с этим. Однако исследования письменных текстов того времени говорят о том, что Пелдунтен также был весьма активным сторонником буддийской дхармы, продолжал строительство ступ и храмов и даже писал буддийские сочинения [Michael: 52]. Вероятно, превращение Пелдунтена (Лангдармы) в гонителя буддизма является поздней интерпретацией, связанной с тем, что во время правления этого монарха Тибет пережил катаклизмы природного характера: необычно обильные снегопады и, как следствие, голод. Климатические изменения привели к падению Уйгурского каганата и серьезному ослаблению Танского Китая. Все это, видимо, заставило Пелдунтена отказать общине

в финансовой поддержке, что и дало основание для возникновения в дальнейшем мифа об антибуддийской направленности его политики. Ни в тибетских, ни в китайских источниках IX века мы не находим также сведений об убийстве Пелдунтена. Распад тибетского государства связан с экономическим ослаблением государства и кризисом престолонаследия, ибо Пелдунтен не оставил после себя легитимного наследника [см.: Petech: 650], что в конечном итоге привело к восстаниям и дезинтеграции государства.

Подводя итог истории взаимоотношений тибетского государства периода империи с буддийской сангхой, следует вкратце остановиться на мифологии, созданной буддистами для сублимации тибетской монархии. Выше мы останавливались на том, что с возникновением в Тибете централизованного государства царская власть считалась божественной, но обоснование этой божественности базировалось на местных дописьменных культах. Уже при Сронцен Гампо начинает складываться представление о тибетских царях как воплощениях бодхисаттвы Авалокитешвары, что некоторые исследователи считали поздней буддийской интерпретацией. Анализ ранних источников, проведенный Евой Даргъяй доказывает, что эти представления имели широкое хождение уже как минимум в VIII в. [Dargyay, 2003: 364-378]. Интересно, что столь распространенная религиозно-политическая модель, как монарх-*чакравартин*, активно использовавшаяся в Южной, Юго-Восточной Азии и Китае, не нашла широкой поддержки в Тибете, хотя нужно заметить, что Тисрон Девцзан все же проявлял некоторый интерес к этой буддийской концепции [Michael: 243-244]. Едва ли титул *чойгьял* (религиозный царь), которым тибетских императоров наделяла поздняя буддийская историография, имеет прямую связь с этим титулом. Ведь модель монарха – воплощенного бодхисаттвы Авалокитешвары не только получила широкое распространение в период империи, но и в дальнейшем стала фундаментом для политической системы, возникшей в Тибете в середине XVII века. По мнению Уолтера Майкла, махаянская литература, получившая большую популярность в период тибетской империи и включающая такие важные сочинения, как Саддхармапундарика-сутра и Карандавьюхасутра, создавала культ Авалокитешвары «с впечатляющим рядом титулов, подобающих самым могущественным монархам: Владыка людей, Наблюдающий за Тремя мирами, Владыка Трех миров (термины, близко связанные с шиваитскими верованиями), Владетель мира, Верхов-

ный Защитник земли и т.д. [там же: 215-216]. Совпадение традиционного статуса тибетских монархов как воплощенных божеств с развившимся в махаянской литературе того времени культом Авалокитешвары как Владыки мира, дало основание для его распространения в Тибете как в период империи, так и позднее. К тому же имидж сострадательного божества – бодхисаттвы – мог отвечать «миллениаристским ожиданиям простых людей», которые ожидали появления справедливого и милосердного правителя в мире, раздираемом частыми военными конфликтами конца I тысячелетия н.э. [см. об этом Dargyay, 2003: 375].

В целом, несмотря на высокий статус монарха в делах тибетской сангхи и государственного регулирования религиозных вопросов, позиции буддийских монахов в имперском Тибете были весьма и весьма прочны. В отличие от Китая и королевства Сися, где буддийские общины были полностью подчинены государственной машине, в Тибете буддистам удалось создать паритетно-симбиотическую систему сосуществования с государством, которая в дальнейшем разовьется в полное доминирование монашеского сегмента в государственной структуре позднего Тибета.

Литература

1. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете VI-XV вв. – М.: Евразия, 2001.
2. Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. –М.: Восточная литература РАН, 2005.
3. Beckwith, Christopher. The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.
4. Dargyay, Eva K. Sangha and State in Imperial Tibet. In: Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Geza on his Seventieth Birthday, Vienna: ATBC, 1991. Ed. by E. Steinkellner. P. 111-127
5. Dargyay, Eva K. Srong-btsan Sgam po of Tibet. Bodhisattva and King. In: The History of Tibet. Vol. I. The Early Period: to c. AD 850. The Yarlung Dynasty. Ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon. London and New York, 2003: 364-378.
6. Kapstein, Mathew T.. The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory. New York: Oxford University Press, 2000.
7. Michael, Walter. Buddhism and Empire. The Political and Religious Culture of Early Tibet. Leiden – Boston: Brill, 2009.
8. Petech, Luciano. The Disintegration of the Tibetan Kingdom. In: Tibetan Studies: Proceedings of the 6th International Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992, Oslo: The Institute for

Comparative Research in Human Culture, 1994, Vol. 2, pp. 649-659.

9. Snellgrove, David L. Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors. London: Serindia Publications, 1987.

Цыремпилов Николай Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН 670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6, ИМБТ. E-mail: tsyrempilov@gmail.com

Tsyrempilov Nikolay Vladimirovich, cand. of historical sciences, senior Follow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, 670047, Ulan Ude, Sakhyanovoy str., 6 E-mail: tsyrempilov@gmail.com

10. Tucci, Giuseppe. The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet. // The History of Tibet. Vol. I. The Early Period: to c. AD 850. The Yarlung Dynasty. Ed. by Alex McKay. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003. P. 224-232.

УДК 314.7 (091)(=531)

© **Чжон Бон Су**

ИММИГРАЦИЯ И АДАПТАЦИЯ КОРЕЙЦЕВ В 1950-1960 гг. В БУРЯТИИ НА МАТЕРИАЛЕ УСТНОЙ ИСТОРИИ ЖИЗНИ

В статье рассматривается процесс иммиграции и адаптации на примере устного опроса и интервью информантов-корейцев, живущих на территории Бурятии в 1950-х и 1960-х гг. Через устную историю информантов анализируется процесс их адаптации к российскому сообществу в Бурятии

Ключевые слова: корейцы, Бурятия, устная история жизни, миграция и адаптация, стратегический выбор.

Jeon Bong Su

IMIGRATION AND ADAPTATION OF KOREAN MANS IN 1950-1960 YEARS IN BURYATIA ON THE BASE OF THE ORAL LIFE HISTORY

This study discusses immigration and adaptation of Soviet Koreans based on oral history material in territory Buryatia in the 1950s and 1960s. Oral history informants viewed their adaption to the Russian community in Buryatia.

Keywords: Korean, Buryatia, Oral Life History, immigration and adaptation, Strategic Choice.

Согласно переписи населения РБ, число корейцев, проживающих в Бурятии, в 1989 г. составило 339 человек [1], в 2002 г. их число выросло до 596 человек [2]. Согласно последней переписи населения, проведенной в 2010 г., число корейцев в Республике Бурятия составило 486 человек [3].

Современные корейцы стали прочно обосновываться в Бурятии со второй половины 1950 гг. И хотя их число было незначительным, все они переехали в Бурятию по направлению, связанному с работой. Ким Георгий Семенович (корейское имя Ким Гым Сек) переехал в 1956 г., Пак Александр Сергеевич переехал в 1959 г. и т.д.

Родители Ким Георгия Семёновича в 1920 г. в поисках новой работы переехали в Приморье вместе с другими корейцами. Хотя его родители совсем не знали русского языка, они все же остались в России. В 1937 г., когда ему было 11 лет, не только его семья, но и многие другие корейцы были депортированы в Узбекистан. После этого отец был арестован советским правительством. Георгий рос в Узбекистане под Ташкентом, где их называли «семьей врага народа».

Он успешно окончил школу, Кайланбенский зооветтехникум и, уже работая в колхозе, поступил на заочное отделение Ташкентского юридического института. В 1956 г. его, новоиспеченного юриста, отправляют по распределению вместе с семьей в Улан-Удэ. Ким Георгий Семёнович долгое время работал старшим следователем прокуратуры БурАССР и среди корейцев в Бурятии он пользовался уважением как старейшина (как самый старший).

Пак Александр Сергеевич в 1959 г. переехал из Томска в Кяхту в молодом возрасте, теперь он живет в Улан-Удэ.

Ким Георгий Семёнович и Пак Александр Сергеевич переехали в Бурятию в середине 1950-х гг. Они получили высшее образование и, согласно специальностям, были отправлены в слабообразованную в сравнении с другими регионами Советского Союза Бурятию. Их эмиграцию в Бурятию можно считать началом иммиграции в Бурятию русских корейцев или советских, в современном понимании.

Корейцы, получившие высшее образование в других регионах Советского Союза и эмигриро-

вавшие в Бурятию в середине 1950 г., продолжали эмигрировать и в 60-х гг. XX в., но в небольшом количестве.

Ким Евгения Лаврентьевна – корейка, родилась в 1932 г., ее родители – Тэн Вера и Ким Ин Сэб (김 인섭), в 1964 г. переехала в Бурятию, г. Улан-Удэ. Ким Евгения в 1934 г. вместе с мамой, переехали к отцу, который в Ленинграде изучал японскую литературу. Однако в марте 1938 г., на следующий год, после того как в 1937 г. корейцы Приморья из-за сталинской политики были вынуждены эмигрировать в Среднюю Азию, ее отец был несправедливо обвинен и арестован

агентами КГБ. После того, как ее отец был обвинен в шпионаже и арестован, Ким Евгения, ее мать и младший брат были вынуждены эмигрировать в Казахстан, куда были сосланы ее родственники.

Ее, также как и Ким Георгия Семёновича называли дочерью врага народа. Однако до 1956 г., когда всем корейцам было разрешено свободно передвигаться, Евгения в 1949 г. поступила в Ленинградский государственный университет, где учился ее отец, и до 1954 г. изучала русскую литературу.

Таблица 1

Результаты работы ревизионных комиссий на 1 октября 1956 г.

	Дела	Решение			
		Отказ	Уменьшение срока наказания	Освобождение	Реабилитация
Всего	176325	34 170 (19,3%)	42 016 (23,8%)	100 139 (56,2%)	
Политзаключенные	81 027	12 756 (15,7%)	17 327 (21,3%)	50 944 (62,8%)	3271 (6,4%)
Доля политзаключенных	46,00%	37,30%	41,20%	50,80%	

Корейцам, которые с 1937 г. были насильно переселены из Приморья в Среднюю Азию, до 1 октября 1956 г. не разрешалось свободно перемещаться по территории Советского Союза. По этой причине корейцам, проживающим после переселения в 1937 г. в Средней Азии, в государствах, входящих в состав Советского Союза, было сложно выехать из Средней Азии и поступить в российские университеты. Однако Ким Евгения Лаврентьевна смогла преодолеть эти трудности и поступить в Ленинградский университет.

После смерти Сталина 5 марта 1953 г. Хрущев в 1956 г. в связи с XX съездом КПСС создал ревизионные комиссии. Они должны были централизованно проверить многочисленные случаи пребывания в заключении невинных людей. Когда 5 марта 1953 г. умер Сталин, члены Президиума ЦК были едины в своем желании основательно изменить репрессивную систему, созданную диктатором во время его многолетнего правления.

1 октября 1956 г. была реабилитированы корейцы, насильно переселенные в Среднюю Азию, и те, кто во время войны был приговорен

к смертной казни за «национализм» или «измену». Поэтому до 1 октября 1956 г. корейцы, насильно сосланные в Среднюю Азию, вместо паспорта имели при себе «удостоверение на временное проживание», не могли выезжать за пределы Средней Азии и свободно переехать в РСФСР или поступить в российский университет. В 1940 или в начале 1950 гг. в корейцы не могли эмигрировать в Бурятию, они начинают переселяться только во второй половине 1950 гг. в связи с изменением социально-политической ситуации.

Ким Евгения Лаврентьевна после окончания Ленинградского университета в 1954 г. уехала на Сахалин работать учителем. В Сахалинском среднем педагогическом училище в течение 6 лет она преподавала русский язык и русскую литературу, там встретила молодого корейца Ни Климентия Сафроновича, который проживал в г. Корсаков. В то время Ни Климентий Сафронович работал в Иркутске инженером и поддерживал дружеские отношения с Ким Евгенией, они вели переписку по почте заочно. Когда в 1960 г. в г. Корсаков умерла мать Ни Климентия, он вернулся на некоторое время в город чтобы про-

вести обряд захоронения. Ким Евгения и Ни Климентий могли общаться очно и в 1960 г. на Сахалине сыграли свадьбу, уехали из Сахалина и до 1964 г. жили в Иркутске, в 1964 г. Ни Климентий по работе был переведен в Улан-Удэ, и тогда не только он и его супруга, Ким Евгения, но и их сын, Александр Ни, и два младших брата Ни Клементия – Ни Велитарий и Ни Виктор, все вместе переехали в Улан-Удэ.

Ким Евгения после переезда в Улан-Удэ до того, как уйти на пенсию, преподавала русскую литературу в Восточно-Сибирском государственном институте культуры (ВСГИК), а в декабре 1970 г. ее муж, Ни Клим, погиб в автомобильной катастрофе. Вся жизнь Евгении была полна трагедий: в 1938 году умирает отец, который был обвинен советским правительством в японском шпионаже и без суда предан смерти, затем вынужденный переезд в Казахстан, где ее ожидала жизнь в качестве «семьи врага народа» и без свободы передвижения, затем трудности поступления в институт, и, наконец, гибель мужа в автокатастрофе в 1970 г.

Ким Евгения сказала, что «это был грех» сыграть свадьбу с Ни Климентом почти сразу после смерти его матери.

Ким Евгения: Мы уже поженились на Сахалине.

Исследователь: После похорон?

Ким Евгения: Да, да, это хороший вопрос, этого нельзя было делать так, но, но почему-то вот так получилось, нельзя было жениться, нельзя было свадьбу справлять, это был грех, но, но его родственники, мои родственники на Сахалине были, его и мой тоже дядя родной был. У меня была мысль, что не надо, но вот решили почему-то, что надо послушаться родственников, это не надо было делать, это было неправильно.

(Интервью с Ким Евгенией, Улан-Удэ, 2011 г.).

Хотя Ким Евгения была корейкой, родившейся в Советском Союзе, для нее сильна была концепция Хё (孝, выказывающие почтение, служение родителям при их жизни либо после их смерти) – одна из составляющих корейской духовной культуры, которая очень сильно соблюдается корейцами, живущими по всему миру. Ким Евгения ясно понимала, что играть свадьбу, когда после похорон родителей прошло немного времени, противоречит пути Хё.

Хотя Евгения не говорила исследователю о связи между смертью мужа и ее неправильной свадьбой, однако она, называя их «неправильную свадьбу» «грехом», имела в виду связь между этими двумя событиями, и о смерти мужа

она говорила как о событии, произошедшем из-за неуважения к родителям. В этом рассказе Ким Евгении можно увидеть отражение сильной «корейской идентичности», которая призывала к тому, что она должна и после смерти родителей проявлять уважение и почтительность к родителям.

Она всегда приглашала корейцев, живущих в Улан-Удэ, и в их обществе, наряду с инспектором, Ким Георгием Семёновичем, и начальником геологической партии Лю Алексеем Матвеевичем, устраивала неофициальные семейные встречи или встречи, посвященные национальному единству и национальным праздникам. Такие встречи проводились в основном на дому у корейцев либо в ресторане и были посвящены празднованию Тольчанчжи (돌잔치 первый день рождения, 1 год ребенку), Хангап (한갑 60 летие), Сольлаль (설날 Новый год по лунному календарю 1 января), свадьбы.

Спустя некоторое время, в 1970 г., Софья Петровна Ни, участвовавшая на праздновании 60-летия, проводимом братьями Хегай Николаем Ировичем и Хегай Алексеем Ировичем, сказала, что впервые увидела такой большой праздник. Софья Ни рассказала, что на этом празднике участвовало около ста человек, из которых примерно 70 человек были родственниками Хегай, приехавшие в Улан-Удэ из разных уголков Советского Союза, в том числе из Якутска, чтобы поздравить с праздником семью. У Софьи Ни, которая жила как бурятка, в бурятской культуре, обществе, осталось глубокое впечатление от корейского праздника 60-летия семьи Хегай, которое праздновали в 1970 г. в Улан-Удэ. Софья говорит, что с удивлением смотрела на обилие еды и огромное количество собравшихся корейцев.

Климентий Ни, муж Евгении Ким, после окончания Томского университета, работал в Иркутской области, а в 1964 г. переехал вместе с Евгенией в Улан-Удэ, где работал заместителем начальника Бурятского управления строительства (БУС), а с 1964 по 1968 гг. работал директором проектного института. До 1970 г., до того как попасть в автокатастрофу, он работал главным инженером Бурятского управления строительства. У него была не только своя семья (жена и двое детей), он также был опекуном двух младших братьев, рано потерявших родителей. С 1960 г. до начала 1970 г. он вместе с женой Евгенией Ким также проводил неофициальные встречи для корейцев, проживающих в Бурятии.

В основном, за счет старшего брата, когда он был живой, вот тогда вокруг него собирались все корейцы.

(Ни Велizarий Сафронович, Улан-Удэ, 2012 г.)

На национальных встречах корейцев, которые неофициально проводил Климентий Ни, принимали участие не только его братья Ни Велizarий и Виктор Ни, но и семьи инспектора Ким Георгия Семеновича, и начальника геологической партии Лю Алексея Матвеевича. В то время в Улан-Удэ общество корейцев было очень маленьким. Многие корейцы, которые в каждом регионе Советского Союза получили высшее образование и профессию для того, чтобы устроиться на работу, теперь жили в Бурятии. Было сравнительно небольшое количество корейских коммунистов, однако это были образованные люди, которые, как корейцы, отмечали такие национальные праздники, как Новый год по лунному календарю или день рождения и 60-летие и другие праздники, и тем самым сохранили сильную этническую идентичность.

Младшие братья Клементия Ни, Виктор Ни и Ни Велizarий, тоже выполняли работу, связанную со строительством. Ни Велizarий после переезда из Иркутской области в Улан-Удэ, с 1964 по 1968 гг. учился в ВСТИ, с 1968 по 1972 гг. работал мастером в «Дальстальконструкции», Селенгинском целлюлозно-картонном комбинате (ЦКК). С 1972 по 1973 гг. он работал в Строительно-монтажном управлении-4 (СМУ-4), с 1973 г. до 1998 г., до того как заболеть, работал в «Бурятгражданпроекте» главным инженером проекта (ГИП).

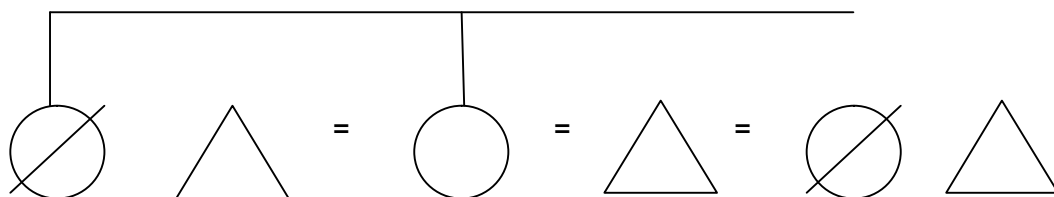
Виктор Ни, самый младший из братьев, тоже занимался строительством. В 1970 г. закончил ВСТИ и работал начальником производственного отдела треста ЖилгражданСтрой. Затем работал в Усть-Баргузине начальником передвижной колонны (ПМК), главным инженером «Дархан Инвест Строй».

Исследователь: Почему все работали в строительстве?

Велizarий Сафронович: потому что старший брат у нас был как бы за отца, он нас вытянул, помогал всячески. Я мог пойти на любую другую специальность, вот младший брат сначала перешел на другую специальность, а старший брат сказал: «Нет, ты давай переходи» и он перевелся с одной специальности на другую, на строительный и все мы закончили, благодаря старшему брату, конечно.

(Ни Велizarий Сафронович, Улан-Удэ, январь 2012 г.)

Ни Климентий, который учился в Томске на строителя, после того, как в 1964 г. переехал с двумя младшими братьями из Иркутска в Улан-Удэ, настоял, чтобы оба брата изучали строительство. Ни Климентий, после того как сам выучился на строителя, устроился на постоянную работу в г. Улан-Удэ, связанную с профессией, и в какой-то степени наладил хорошие отношения, связанные со строительством, поэтому видел, что в уже освоенной сфере найти работу братьям будет намного легче. К тому же, так как родители троих братьев умерли на Сахалине, Ни Климентий, переезжая в Улан-Удэ, нес большую ответственность за двух братьев, которые не могли окончить учебу в университете и устроиться на работу.



Ни Климентий, переехал в 1964 г., строитель, нет в живых

Ни Велizarий, переехал в 1964 г., строитель

Ни Виктор, переехал в 1964 г., строитель, нет в живых

Родословное дерево и род занятий трех братьев, Ни Климентий, Ни Виктор, Ни Велizarий, ○ – мужской пол, △ – женский пол.

Три брата, Клементий, Велizarий, Виктор, покинули Сахалин, который считали своей родиной, и должны были адаптироваться в совер-

шенно чужом месте, где не было ни родителей ни родственных уз, и в регионе, где большинство населения составляли буряты и русские. Для

того, чтобы жить как этническое меньшинство, называемое корейцы, тесные и близкие отношения и взаимопомощь между братьями были просто необходимы.

Пример взаимопомощи трех братьев, работающих в одной и той же специализированной сфере – строительстве, хорошо объясняет эмиграцию и выбор профессии, сделанный другими корейскими семьями, которые, переехав в Бурятию после перестройки, тоже должны были адаптироваться к новой социальной среде. На самом деле, братья оказывали друг другу помощь в профессиональной деятельности и, продвигаясь в этой сфере в Бурятии, могли с успехом работать начальниками. Выбор профессии и работы братьев был одной из тех стратегий, которые выбирали корейцы, переезжая из других регионов Советского Союза в Бурятию, и должны были приспособиться к новой социальной среде.

Корейцы, переезжая в Бурятию, для того, чтобы адаптироваться к новой социальной среде и выжить как этническое меньшинство, выбирали разные стратегии, и одной из таких стратегий был брак между корейцами, которые имели постоянную работу.

Ким Георгий Семёнович и его жена думали, чтобы дети тоже породнились со своей национальностью. Но когда силой вот так заставляют, давай ты женись и все? Они по-серьезному хотели, но я просто не хотел потому, что мама там строгая была, папа тоже строгий был очень, прокурором работал, в общем...

(Ни Велизарий Сафронович,
Улан-Удэ, январь 2012 г.)

Корейцы, переехавшие во второй половине 1950-х гг., в 1960-е гг. из разных регионов Со-

ветского Союза в Бурятию, в 1970-х гг. стремились заключать браки с корейцами из Бурятии. Корейцы считали необходимым заключать брак между собой, следовать корейскому традиционному свадебному обряду.

Смешанные браки корейцев в Бурятии можно объяснить на уровне стратегического выбора, адаптации, и на уровне этнической идентичности корейцев, которые наиболее важным считали происхождение (родословную). Усилия по заключению таких браков между корейцами можно понять как этническую идентичность корейцев, придающих особое значение происхождению и как стратегический выбор корейцев, которые должны были приспособливаться к новой социальной среде.

Корейцы, иммигрировавшие в Бурятию в 1950 и 1960 гг., переехали сюда из других регионов Советского Союза в основном из-за проблем, связанных с получением высшего образования и работой, могли легко получить от правительства жилье и компенсацию (вознаграждение) за работу. Поэтому корейцы, переехавшие в это время, могли жить на относительно постоянной основе с точки зрения работы и стоимости жилья, в отличие от тех корейцев, которые жили после перестройки.

Литература

1. Национальный состав населения Республики Бурятия, Всероссийская перепись населения 1989 г.
2. Национальный состав населения Республики Бурятия, Всероссийская перепись населения 2002 г.
3. Национальный состав населения Республики Бурятия, Всероссийская перепись населения 2010 г.
4. <http://shalamov.ru/research/61/17.html>

Чжон Бон Су, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а, e-mail: gosiberia@gmail.com

Jeon Bong Su, Ph. D, student of department of Philosophy Buryat State University, 670000 Ulan-Ude, Smolin str. 24a, e-mail: gosiberia@gmail.com

中国东北与俄罗斯远东区域经贸合作的背景

在世界经济全球化与区域经济一体化发展两大主流推动下，中俄地方边境贸易也逐步向区域经贸合作发展，双边合作的意愿强烈。中国东北地区与俄远东地区都有丰富的资源和各自的发展需求，且具有互补性，相互合作实现共赢是双方的共识，也是共同选择。由于俄远东和我国东北地区在地缘上的特殊性，相互影响是一种必然。寻求切实可行的对策以实现两国地区之间经济合作的良好对接，事关中俄两国合作全局，具有非常深远的影响。

关键词：中国东北；俄罗斯远东；经贸合作。

© Лу Чуньюэ

ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО РЕГИОНА КИТАЯ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ

Под воздействием двух основных тенденций развития мировой экономики – глобализации и региональной интеграции – Китай и Россия стремятся к укреплению торгово-экономического сотрудничества приграничных регионов. Северо-Восток Китая и Дальний Восток России обладают богатыми запасами природных ресурсов, структура экономик регионов взаимосвязана. Стратегия развития взаимовыгодных отношений была признана и принята двумя сторонами. Близкое географическое положение российского Дальнего Востока и китайского Северо-Востока неизбежно влияет на отношения между данными регионами. Разработка стратегии реализации гармоничного развития регионов двух стран отразится на всех сферах сотрудничества Китая и России.

Ключевые слова: Северо-Восток Китая, Дальний Восток России, торгово-экономическое сотрудничество.

Lu Chunyue

COMMERCIAL AND ECONOMIC RELATIONS OF RUSSIAN FAR EAST AND CHINESE NORTH EAST REGIONS BACKGROUND

Influenced by two major trends in international economy – globalization and regional integration chinese and russian trade and economic cooperation is being developed. Russian Far East and chinese North East possess rich natural resources, economic structure of both regions is interconnected. The strategy of developing mutually beneficial cooperation was recognized and adopted by two countries. Neighboring geographical situation of russian Far East and chinese North East affects development of commercial and trade cooperation between regions. Elaboration of new strategy on harmonized development of two regions will deeply affect the future cooperation.

Keywords: chinese North East, Russian Far East, trade and economic cooperation.

随着中俄地方边境贸易关系的不断发展，中俄双方都十分重视加强区域经贸合作重要性。由于经贸合作战略因素发生了新的变化，经济发展战略的利益切合点也在不断增加。东北老工业基地振兴政策是中国重要的区域发展战略，在中国经济发展中具有举足轻重的地位。俄罗斯的远东开发政策也是其重要的国家战略。俄罗斯政府认为要在所有亚洲事务中确立自己的地位，就需要积极参与到亚太地区一体化体系之中，同时还需

要不断扩大与亚洲主要国（首先是中国）的友好关系与务实合作，中国在俄罗斯地缘政治中变得越来越重要。在此背景下，俄罗斯对中国在其战略全局中重要性的认识大大提高，并且积极地倡导加强区域经贸合作。

一、中国东北与俄罗斯远东区域经贸合作所取得的成绩

中俄的区域经贸合作关系是随着起先导作用的边境贸易发展的同时得到不断发展的，并且两

国地方之间的经贸合作在规模和增长速度方面都超过边境贸易，从合作领域来讲，亦要比边境贸易广得多。中俄经贸区域合作的发展具有不少有利的因素，如两国有着 4300 多公里的漫长边界线，拥有较多的较为便利的口岸，两国边境地区之间经济互补性强，经国务院与当地省级政府批准设立的中俄边民互市区共有 12 个，交通基础设施逐步完善等等。依托优势地缘，近年来中国东北与俄罗斯远东区域经贸合作所取得了可喜的成绩。

以黑龙江省为例，2007 年它对俄贸易额为 107.2 亿美元，突破百亿美元大关，比上年增长 60.4%。对俄贸易占全省外贸总额的 62%，占全国对俄贸易总额的 22.3%。2008 年超过 160 亿美元，2011 年达到 189.9 亿美元，对俄贸易呈现良好态势。

另外，应该看到，中俄地方之间的贸易，在进出口产品结构方面有也有所变化。2008 年黑龙江省对俄出口产品中机电产品为 18.49 亿美元，同比增长 43.76%，占全省对俄出口总额的 22.8%，而 2001 年与 2002 年机电产品出口额分别为 1.72 亿与 3.44 亿美元，分别占 10.65% 与 17.31%。至于服装等传统产品的对俄出口仍占重要的地位。2008 年对俄出口的服装及衣着附件、鞋类、纺织纱线、织物及制品、旅行用品与箱包等四类，共计 42.3 亿美元，占对俄出口总额的 51.77%。2008 年黑龙江省从俄罗斯进口的石油 149.48 万吨，同比下降 27.62 万吨。近几年黑龙江省政府鼓励和支持铁矿石进口企业积极开发俄罗斯铁矿石资源，加强与俄罗斯铁矿石供应商合作，积极协调生产企业与进口企业建立稳定的合作关系，2011 年进口铁矿石 564 万吨，90% 以上用于黑龙江省内钢铁生产企业生产加工。大力发展原料和半成品出口。推进境内外园区原材料供应、进出口加工、市场销售互为补充的跨境连锁加工模式。在俄罗斯境内建设的

11 个境外经贸合作园区，累计完成投资 7.59 亿美元，其中乌苏里斯克经贸合作区入区企业达到 24 家，在 2011 年实现销售收入 2.6 亿美元，同比增长 50%。

从俄罗斯来看，俄罗斯远东经济区与中国的经贸合作关系也日益密切，其中有些地区更为突出，以阿穆尔州为例，阿穆尔州与三十多个国家有着经贸联系，但中国在其对外贸易中占第一位，2008 年占其外贸总额中的份额为 77.2%。在阿穆尔州 2008 年的出口总额中，中国占 52.1%，在其进口总额中中国占 93.7%。2008 年哈巴罗夫斯克边疆区对中国的贸易额近 14 亿美元。该区未加工木材对外出口中，中国占总量的 80%，按价值计算占 78%。十多年来，中国一直是外贝加尔边区的最重要贸易伙伴，2008 年中国占外贝加尔边区对外贸易总额的 97.4%。

2008 年远东联邦区的对华贸易额为 48.57 亿美元，占中俄两国贸易总额的 9%，其中从中国进口为 32.068 亿美元，对中国出口为 16.502 亿美元。2001-2006 年，远东地区的对外贸易伙伴中，中国一直居首位，但到 2007-2008 年，从贸易总额来看，中国已排在日本与韩国之后，居第三位。如 2008 年日本占远东地区外贸总额的 32.8%，韩国占 28%，中国占 23.1%。

总的来说，中俄区域经贸合作已有了一定的基础，特别是黑龙江省的进展尤为明显。但要指出的是，目前的经贸合作主要还是以地方边境的货物贸易为主。要使区域经贸合作有质的提高，或者说达到战略升级，必须拓宽合作领域。

二、俄罗斯加入中俄区域经贸合作中的积极因素

随着中国经济的快速发展，综合国力的增强，俄罗斯政府已经意识到中国有巨大的市场规模和财政资源，开发远东和外贝加尔地区应与中国振兴东北计划在工作层面上协调一致。俄政府正在制定的远东地区和西伯利亚开发战略规划，

将与中国边境地区的发展计划捆绑在一起，在能源开发，交通，冶金，通讯，水产养殖业，工程基础设施建设，石油化工、煤炭开采、木材深加工、远东港口运转、铁路、公路铺设，水力资源开发建设以及远东热电站的建设方面必须吸引中国的投资。

从俄罗斯来讲，开发与开放东部地区是其重要经济社会发展战略，不论在苏联时期还是当代的俄罗斯，都高度重视东部地区的发展。因为远东地区集中了 70%—80% 的各种重要资源。该地区经济结构的特点是：从产业结构总体来看，农、轻、重发展比例失调，从工业内部结构来看，采掘工业与加工工业比例失调；军工企业在机器制造业中占有很大比重，经济结构带有严重的军事化性质；基础设施发展滞后，第三产业不发达。由于投资不足，旧生产能力的改造和技术更新十分缓慢，导致生产企业固定资产严重老化；采掘工业地质勘探普查工作滞后，从而使新探明的矿产储量不能抵补开采量，导致俄罗斯油气产量增速下降；科技进步缓慢，技术、工艺落后，产品更新换代迟缓；人口大幅度下降，面临劳动力严重不足的困难等等。所以俄罗斯远东开发加入中俄区域经贸合作的积极因素：

第一，俄罗斯经济今后的发展，能否崛起，成为世界性的经济大国，到 2020 年能否成为世界 5 大经济体，在相当程度上取决于东部地区的发展。再说，如果东部地区长期落后，经济结构不能调整，正如普京说的，那么俄罗斯均衡的区域发展政策就不能实现，亦不能保证俄罗斯的和谐发展。¹

第二，俄罗斯清楚地看到，世界经济与贸易重点已日趋转向亚太地区，俄罗斯和亚太地区国家在经济上的互补性强，合作潜力很大，尤其是与最大的邻国中国加强区域经贸合作尤为重要。

第三，俄罗斯加速开发与开放东部地区，是推动这一地区今后发展的必不可少的步骤。这一

地区的发展需要吸引大量外资、劳动力与技术装备。俄罗斯国内与国际上一些有识之士早就提出，西伯利亚与远东的开发加入中俄区域经贸合作是不可避免的。

三、中国东北加入中俄区域经贸合作的积极因素

中国东北是我国与俄罗斯发展经贸合作的大省，振兴东北是中国发展经济的一项重要战略决策，根据国务院振兴东北办公室公布的《东北地区振兴规划》，中国将把东北地区建成具有国际竞争力的装备制造业基地，国家新型原材料和能源保障基地，国家重要商品粮和农牧业生产基地，国家重要的技术研发与创新基地。中国东北加入中俄区域经贸合作的积极因素：

第一，适应对外开放格局调整趋势的要求。

过去较长一个时期以来，中国的对外开放，在上个世纪 90 年代，中国开放的北移趋势也已十分明显，越来越多的人提出，应该形成多层次、全方位、多边的开放格局。从这几年的情况来看，中国沿边地区，特别是东北三省、新疆与内蒙对外经济活动取得了很大发展。因此，在开放北移，实行沿海发展战略同时，辅之以沿边发展战略时，首先要考虑以上五个省区的开放。

第二，从沿边战略来看中俄区域经贸发展的重要性。

中国东北三省，在实行沿边发展战略，加速对外开放过程中，可以充分利用其自身的优势，积极地加强与俄罗斯的合作。这样，既可加速东北三省经济的发展，又可对俄罗斯远东的开发起重要作用。

四、中国东北与俄罗斯远东区域经济合作的优势

在世界经济全球化与区域经济一体化发展两大主流推动下，中俄地方边境贸易也逐步向区域经贸合作发展，双边合作的意愿强烈，优势明显。

两国政府高度重视中国东北与俄罗斯远东区域经济合作问题。《俄罗斯远东及后贝加尔地区经济和社会发展 2013 年联邦专项规划》及《东北地区振兴规划》两国区域发展政策的陆续出台使我们看到了中俄经贸区域合作的潜力。2009 年国家主席胡锦涛在纽约会见俄罗斯总统梅德韦杰夫，中俄双方正式批准《中国东北地区同俄罗斯远东及东西伯利亚地区合作规划纲要（2009—2018）》，2010 年俄罗斯通过了《远东和外贝加尔地区 2025 年前社会经济发展战略》。两份规划纲要对推动中俄毗邻地区合作具有重要意义。

《2010 年前俄罗斯远东燃料能源发展战略》和《2020 年前俄罗斯燃料能源发展战略》政策的出台促进了石油和天然气的开采规模，特别是远东海洋和陆地油气资源的开发。然而要实现能源开发的目的，就需要与中国开展合作，吸引外来资金和劳动力。同时中国在俄罗斯建立资源开发基地，联合开发和利用资源不仅对中国的能源安全有至关重要的意义，同样也惠及俄罗斯。东北老工业基地的开发需要大量的电力资源，实现俄罗斯与中国发展电力合作的关键是降低价格，这样不仅可以恢复部分已经中断的供电关系，还能创造一些商机，将为投资者提供更广阔的投资机会。发展俄罗斯西伯利亚与远东地区的石油和天然气资源开采业，在中国东北地区建立石油和天然气供应网络，架设通向该地区的输电线，这是俄罗斯参加亚太地区经济一体化的基础。

对于俄罗斯来说，中国不仅是俄工业产品的大市场，同时还拥有大量的金融资源可以投入到俄罗斯经济振兴当中，这将成为与中国合作的先决条件。振兴东北老工业基地离不开原料保障，然而俄罗斯远东地区非常适合作为中国能源、碳氢化合物等原料的来源地，同时亚太地区对原料消费正趋旺盛，这将为远东地区的发展提供难得的机遇。所以中俄双方在制订各自地区发展计划

方面应加强协调，鼓励中国企业参与俄罗斯西伯利亚和远东地区开发，积极支持俄罗斯企业参与中国振兴东北老工业基地的进程。通过开展贸易、经济技术和投资合作，全面提高中俄两国地区间和边境地区的合作水平。

今后俄罗斯计划在远东地区建立高科技园区、工业园区、特别经济区，并允许私人以及国外投资参与建设，扩大港口、铁路的运营能力，在太平洋沿岸建立大型的对外经济合作中心，这为中俄两国全方位，多层次合作提供了良好的机遇。俄罗斯有重工业，技术密集型的领域和开采业，中国东北有农业、轻工业、剩余劳动力，所以在区域合作上有良好的基础。

中俄两国政治互信加强及相互交流机制日趋完善，奠定了投资合作的政治和交流基础。中俄两国战略协作伙伴关系已确立，并不断向前发展；双方举办「国家年」「语言年」「旅游年」举办的一系列地方活动，增进了彼此的政治互信，推动了两国各领域的务实合作。所有这一切都为东北与俄罗斯远东区域经贸合作奠定了基础。

所以从整体上看，中俄两国在远东地区进行开发合作的优势明显，前景广阔，一是政治基础稳定；二是俄罗斯开发远东与中国振兴东北老工业基地的政策目标大体一致；三是中俄两国在东北亚经济一体化合作中具有明显的互补性优势；四是中国劳动力潜力巨大，可以为严重缺乏劳动力的俄远东地区提供大量相对廉价的劳动力。随着中俄两国政府间一系列合作条约的签署，中俄两国相互投资增长迅速，贸易融资不断扩大，中俄石油管线已经开通，煤炭、电力等大项目合作取得新的进展。中俄两国应借鉴在原子能领域合作的经验，在民用航空领域、教育领域、卫生保健领域开展合作，建立新型合作机制，为双边经贸合作不断注入新的活力。「两大战略」的历史性对接，将深刻影响到东北亚的经济版图。

(本文为黑龙江省教育厅人文社会科学研究
资助项目〈俄罗斯远东开发政策与中国东北老工
业基地建设对接问题的研究〉阶段研究成果，
项目批准号：12512200)

参见《普京文集》，(2002—2008)中国社
会科学出版社2008年版，第685页。

Литература

1. 宣志刚. 后金融危机背景下东北亚区域合作几
黑龙江省的新思路[j]. 《黑龙江社会科学》2009年第
6期，2009年12月，82-84页。

卢春月，黑河学院俄语系副教授，布拉戈维申斯克国立师范大学副博士研究生，研究方向：俄罗斯语言 国
情文化 邮箱地址：e-mail: zoyalu@mail.ru

Lu chunyuе, associate professor of Heihe University, post-graduate student of Blagoveschensk State Pedagogical
University, e-mail: zoyalu@mail.ru

Лу Чуньюэ, доцент Хэйхэского университета, аспирант Благовещенского государственного педагогическо-
го университета, e-mail: zoyalu@mail.ru

УДК 327(510)(470)

© Шэн Хайбо, Э.К. Шохоев

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ В РОССИЙСКО-КИТАЙСКОЙ ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

*Каждая национальная культура имеет свои особенности. Культура определяет поведение человека в обще-
стве и влияет на международные торгово-экономические отношения. В связи с быстрым развитием глобаль-
ной экономической интеграции такое влияние становится всё более заметным. В данной статье представлен
анализ социокультурных различий русского и китайского народов в целях поиска эффективных путей для ус-
пешного торгово-экономического сотрудничества, а также полезные авторские предложения для торгово-
экономических операций между российскими и китайскими партнёрами.*

Ключевые слова: социокультурные факторы, торгово-экономическая деятельность, стратегия.

Sheng Haibo, E.K. Shohoev

The SOCIAL-CULTURAL FACTORS IN CHINESE-RUSSIAN TRADE

*There is the big cultural difference among the nations, while the cultural concept affects human's behavior in the
society as well as the activities in the international trade. With the globalization, the influence of culture is becoming
increasingly important. In this paper, the author is going to find the ways to benefit the Chinese-Russian trade activities
by analyzing the differences in social cultures between the two nations, point out the significance of culture in the Chi-
nese-Russian trade activities and put forward some strategies and suggestions.*

Key words: social-cultural factors, trade activity, strategy.

盛海波, E.K. 肖霍耶夫

中俄经贸活动中的社会文化因素

摘要: 各民族的文化存在着很大的差异, 而文化在观念上指导人们在社会中的行为方式, 也影响国际经贸中各种各样的活动, 随着全球经济一体化进程的加快, 这样的影响也越来越突出。本文通过分析中俄两国人民的社会文化差异, 试图探寻有助于中俄经贸活动的有效途径, 指出社会文化因素在中俄经贸活动中具有的重要意义并提出对策和建议。

关键词: 社会文化因素; 经贸活动; 策略

文化是一个社会群体影响人们行为的知识、信念、艺术、道德、风俗和习惯所构成的复合体。它们的存在和作用是有力的, 影响着人们态度的形成和改变。

国际经贸活动是一种跨文化沟通的行为, 由于不同的文化背景, 许多的文化差异构成了跨文化沟通的障碍。中俄经济合作符合全球经济一体化的发展趋势并适应客观存在的的市场。近年来, 在政治互信的基础上, 中国与俄罗斯联邦的经济关系不断得到加强, 出现了中俄关系史上从未有过的贸易热潮。这使原来仅局限于学者们关心的跨文化问题变成商业界人士面临的重大课题。在中俄经贸活动中, 中俄双方思维方式、观点认识、生活习惯等方面的差异都成了中俄经贸合作中的障碍因素。而这些问题已经越来越显示出决定经贸合作成功与否的力量。为使合作能够顺利进行, 必须先针对不同文化因素采取不同策略加强彼此的理解和融合。

一、经贸活动中中俄文化差异的主要表现

1. 中俄语言文化差异

中国文化与俄罗斯文化, 由于两个民族在长期的历史发展进程中, 自然风貌、民俗传统、生活习惯和宗教信仰等的不同, 而差异迥然。而两国语言内、外部结构的极大差异, 更是阻碍两国人民相互了解的屏障。

作为经贸合作的载体, 消除语言使用过程中可能产生的错误和误会, 是合作能否取得成功的必要条件。汉语和俄语分属两大不同语系在语言互译中由于翻译人员专业知识的局限性, 经常导致偏差和错误。在中俄贸易谈判中, 由于语言的错误信息传递, 造成误解、误判的情形非常普遍, 影响谈判的顺利进行。语言的使用与文化密不可分。中国文化中庸, 强调和谐、稳定, 而俄罗斯文化强调积极主动, 信奉理想主义, 面向未来, 强调个性。不同文化背景会导致认知上的矛盾, 形成相左意见。

从宏观上看, 虽然俄罗斯文化既不是纯粹的西方文化, 也不是纯粹的东方文化, 它是兼有两者文化特征的一种独立的文化体系。但它的思维模式以逻辑分析为主, 呈线性。而中国文化与西方文化偏爱逻辑和分析不同, 它以直觉的形象分析为主呈一种圆式思维模式。

2. 中俄人民的思维方式差异

不同思维方式会导致不同的谈判风格。总体上, 中俄思维方式差异甚大。中国人的思维方式是综合思维和整体优先, 即注重事物整体性、关联性, 非常注重总的指导原则, 总是在总原则一致的情况下, 再去谈具体条款和细节。而俄罗斯人的思维方式是属分析性思维方式, 非常注重实证与分析, 通过归纳、演绎推导, 强调合同的细节问题而缺乏总体原则。中国人中庸、自律、务实, 俄罗斯人不羁, 追求细节和外部因素, 对原则不感兴趣, 有极端倾向。经贸洽谈中, 中国人把创造和谐气氛作为谈判的重要手段, 追求建立和发展长期的合作关系。而俄罗斯人则认为谈判的最终目标是签订合同, 实现经济利益目标直接而明确。中国人在谈判中通常会顾及面子, 不论是个人的、集体的, 还是双方的, 不愿采取对立直接冲突, 讲究语言表达策略, 言语委婉间接。俄罗斯谈判者基于其所在社会的理想信念, 其态度强硬, 通过不断争论和拖延使谈判陷入僵局。他们沉着并固执己见, 外部表情平静, 不苟言笑, 用较为直接的语言来表达自己的意思, 甚至有时有些生硬。

3. 中俄价值观差异

了解某个社会中流行的价值观念, 对提高跨文化交际能力有很重要的作用。中国人长期受传统教育影响, 儒家利他的观念根深蒂固, 注重集体意识, 且人际关系表现在情与理的结合, 强调个人在其同伴中的地位及行为的情景中心倾向。中国人在社会和心理方面更易于依赖他人。而俄罗斯信奉个人主义, 利己的观念成为普遍社会意识。首先表现在极端化的思维方式和文化心态。俄罗斯人既不同于欧洲人, 也不同于亚洲人。与中国人的「中庸之道」相反, 俄罗斯人好走极端。俄罗斯著名哲学家别尔嘉耶夫在其《俄罗斯思想》一书中指出: «俄罗斯民族是最两极化的民族, 它是对立面的融合。它可能使人神魂颠倒, 也可能使人大失所望, 从它那里永远可以期待意外事件的发生……» «在俄罗斯的精神中, 东方和西方两种因素永远在互相角力»。这种特殊的历史地位, 奠定了俄罗斯人精神结构的基础, 使俄罗斯民族精神具有一个最根本的特征, 即「两极性」、「极化性」。 (6) 这种「两极性」或「极化性」, 使俄罗斯人在与外界的经济贸易交往中常常表现出矛盾和复杂的心理: 对中

国的和平发展往往嫉妒和戒备;而对发达国家,则又经常显示出羡慕与自卑。

4. 风俗习惯差异

风俗习惯有一项重要内容:禁忌。文化差异和民俗禁忌是各国文化交流之间不可避免的问题。在贸易洽谈过程中一定要注意回避对方禁忌,以免刺激甚至伤害对方感情。比如:俄罗斯人有左凶右吉的传统观念,认为用左手握手是一种失礼行为,给俄方人员敬烟时一般要递上烟盒自取,不能只给一支,同时不能用一根火柴给三个人点烟。说话时不能用手指指点点,要低声交谈。对某些俄罗斯人来说,OK的手势是没有礼貌的。洽谈时,切忌称呼“俄国人”。只要遵循互相尊重、互相理解、入乡随俗的沟通原则,就容易避免冲突,同时也会带来机会。

二、解决跨文化差异的策略

中俄两国的友好交往中政治、军事、经济等领域的合作已经有了长足发展,但是文化方面的交流和语言人才的培养还没得到充分重视,对人才培养的资金投入还非常少。由于中俄两国语言交流的障碍,民族交往还存在着诸多不便,这极大地限制了两国多领域合作的深入发展。

1. 加强人文交流,增进了解,促进友谊

人文交流则是让具有不同道德观念、宗教信仰、生活态度和思想境界的人相互交流和认知,使其了解和尊重对方的人生价值观和思维取向,达到消融思想与文化的误解和偏见的目的。当然,人文交流的概念还应该延伸到民众对不同语言、文化、艺术、科学、制度等的交流和认知中。

加强中俄人文交流,学者们仁者见仁、智者见智。中国社会科学院董晓阳研究员在《加强中俄两国地区文化合作的文化基础》一文中强调“文化交流是两国全面深入合作的精神文化基础,它对中俄关系及地区合作有着深远的影响”。(7)阿穆尔国立大学地缘政治科学研究中心主任普里霍季科在中俄区域合作与发展论坛文集撰写《关于落实中俄睦邻友好合作条约的一些建议》,其中有明确的阐述,中俄两国交往中不仅政治经济关系的发展意义重大,文化方面的相互接触也具有很重要的意义,发展国际人文关系具有决定性的意义。(4)近年来,中俄两国政府对人文交流日趋重视,组织各类文化团体互访、巡演,特别是在互相接受奖学金留学生、承认学历、加强中俄高校、甚至中学的友谊与合作方面成效显著。例如,中俄青年友谊年、中俄国家语言年、中国俄语年、俄罗斯汉语年等等。

2. 语言人才的培养是经贸合作成功的保障

语言是人类沟通的桥梁、文化的载体,语言相通了就可以产生友谊,就可以促进相互的理解和信任,就可以消除误解和分歧,还可以化解矛盾和纠纷。加强中俄两国交往

中汉语人才的培养对促进中俄两国经贸合作的发展起着至关重要的作用。

文化总是从经济发展水平高的国家和地区向落后国家和地区传播。美国至今从未间断过实施全球人才培养战略,每年世界各地都有大量人才到美国留学或者异地得到资助参与美国项目的学习。过去苏联作为世界经济强国,资助了很多国家学习俄语,加强了国际间的交流。意识形态方面的投资,对提升国家的国际地位起到了巨大的推动作用。

中国的改革开放政策带来了经济的高速发展,国力日益增强。把汉语人才培养当做促进我国与世界各国经贸合作的重要环节,作为一项对外发展战略,应该引起政府决策部门的足够重视。目前,中国已加强了与世界各国的交往。汉语将越来越多地成为国际上相互交流的工具。中国政府已经推出了国家项目,向全球其他国家的汉语学习者提供经济援助,在海外建立“孔子学院”,派出优秀的汉语教师、提供学习资料等。主要目的是为了推广汉语教学,能够让世界上更多的人有能力、有兴趣学习汉语。懂汉语的人多了,对中国了解的人就多了,与中国友好交往的人也将更多。

从长期发展的战略眼光看,培养语言人才可以起到影响一代甚至几代人的作用。这些受到异国文化熏陶的人都会对异国文化传承和民族友好产生重大影响,这项投资是非常有必要的,其回报也是难以估量的。

21世纪经济全球化方兴未艾,国际交流和贸易日益频繁,需要大量的既精通外语又有经贸知识的、社会急需的复合型高级人才。中俄交往中、汉俄语人才的缺乏,早已有目共睹。但是进行这方面的投资培养,却没有得到足够的重视。应该把中俄交往中汉、俄语人才的培养作为一项战略发展计划;把合作办学培养汉、俄语人才作为促进对俄经贸合作战略升级的一项重要内容;为有意向、符合办学条件的学校和科研机构提供专项基金。

总之,社会文化因素在中俄两国经贸活动中起着举足轻重的作用,只有深化两国人民的人文交流与合作,彼此之间才能达到相互尊重、相互理解、相互适应,进而为两国间的经贸合作奠定坚实的基础,在和而不同的基础上真正实现世代友好、互利双赢。

На наш взгляд, культура – это совокупность, образованная знаниями, убеждениями, умениями, моралью, обычаями и привычками, которая выражает влияние сообщества или социальной группы на поведение человека. Предназначение и место этой совокупности очень важное и значительное, она влияет на формирование образа и изменение действий человека.

Международная торгово-экономическая деятельность – это действия кросс-культурных коммуникаций, при этом из-за различий культур и многочисленных культурных отличий могут создаваться значительные препятствия кросс-культурным контактам. Российско-китайское экономическое сотрудничество соответствует современным тенденциям интеграции глобальной экономики и также отвечает требованиям объективно существующего мирового рынка. За последние несколько лет, благодаря взаимному политическому доверию, экономические отношения Китая и Российской Федерации постоянно укрепляются. Намечился небывалый в истории российско-китайских отношений подъем торговли между двумя странами. Все это позволяет кросс-культурные проблемы, интерес к которым ранее ограничивался только узким кругом исследователей, превратить в важные задачи, с которыми приходится сталкиваться деловым кругам обеих стран. В российско-китайской торгово-экономической деятельности различия российской и китайской сторон в образе мышления, точках зрения и жизненных привычках нередко создают факторы, сдерживающие торгово-экономическое сотрудничество России и Китая. К тому же эти проблемы всё отчетливее проявляются как условия, определяющие успех торгово-экономического сотрудничества. Для того чтобы сотрудничество могло осуществляться благополучно, необходимо, прежде всего, акцентировать усилия на взаимном понимании и соединении разных культурных факторов, которые определяют различные тактики.

1. Основные проявления различий российской и китайской культур в торгово-экономической деятельности:

1. Культурные различия русского и китайского языков.

В процессе длительного исторического развития естественный облик, народные обычаи, жизненные привычки и религиозные верования двух народов претерпевали различное влияние, поэтому китайская и российская культура имеют значительные различия между собой. К тому же внутренняя и внешняя структура государственных языков обеих стран сильно отличается друг от друга, что также является препятствием, сдерживающим взаимопонимание народов двух стран.

Язык является средством коммуникации торгово-экономического сотрудничества, потому необходимо устранять возникающие ошибки и недоразумения в процессе использования языка, так как это является обязательным условием возможности достижения успеха в двухсторон-

нем сотрудничестве. Русский и китайский языки относятся к двум разным языковым системам, поэтому в процессе взаимного перевода ограниченность специальных знаний переводчиков очень часто приводит к возникновению неточностей и ошибок. Во время российско-китайских торговых переговоров происходит информационная передача языковых ошибок, поэтому возникают ситуации неправильного понимания и принимаются ошибочные решения, которые являются достаточно частыми и повсеместными, что влияет на успешное проведение переговоров. Язык и культурные факторы являются неразрывно связанными. Китайская культура придерживается принципа «золотой середины», во главу угла ставится гармония и стабильность, а в российской культуре делается упор на сосредоточении активности и вере в идеальное, осуществляется ориентация на будущее и подчеркивается индивидуальность. Различное культурное окружение может вызвать определенные конфликты в сознании, сформировать противоречащие друг другу мнения.

С точки зрения макроуровня, несмотря на то, что российская культура не является абсолютно западной культурой, и также не является абсолютно восточной культурой, она является независимой культурной системой, которая совмещает особенности двух культур. Однако способ мышления российской культуры считает главным логический анализ, проявление некой прямолинейности. Китайская культура и западная культура отличаются в предпочтениях к логике и анализу, в китайской культуре на первом месте находится образный анализ путем непосредственного восприятия, проявление своего рода «кругового» способа мышления.

2. Различия в способах мышления российского и китайского народов.

Отличия в способах мышления могут приводить к различному характеру переговоров. В целом различия в российском и китайском способах мышления достаточно большие. Способ мышления китайцев – это универсальное мышление и приоритет целого, также китайцы обращают внимание на целостность и относимость явлений и вещей, уделяют чрезвычайное внимание основным руководящим принципам, в общем можно сказать, что китайцы опираются на единство общих принципов и участвуют в переговорах, обсуждая конкретные пункты и детали. А способ мышления российских людей относится к аналитическому, уделяется чрезмерное внимание доказательствам и анализу, методам индукции и дедукции, заостряется внимание на вопросах о деталях контракта, основным же

принципам уделяется значительно меньше внимания. Китайцы придерживаются правила «золотой середины», всегда дисциплинированные, занимаются практической стороной дела, российские люди достаточно вольны, стремятся к деталям и внешним факторам, к основным принципам не испытывают интереса, обладают крайне тенденциозными взглядами.

Во время торгово-экономических переговоров китайцы считают создание гармоничной атмосферы важным инструментом переговоров, стремятся к установлению и развитию длительных отношений сотрудничества. А российские люди, наоборот, считают основной целью переговоров обязательное подписание контракта, четкое и непосредственное осуществление цели получения экономического интереса. Во время переговоров китайцы достаточно часто обращают внимание на репутацию и деловой имидж партнера, будь это отдельная личность или компания, не желают придерживаться прямых и взаимоисключающих конфликтов, серьезно относятся к манере выражения средств языковой коммуникации, их речь уклончивая, тактичная и опосредованная. Российские переговорщики основываются на убеждениях целесообразности, существующих в их обществе, их позиция твердая и непреклонная, они готовы к постоянным спорам и затягиванию времени, иногда заставляя переговоры зайти в тупик. Они демонстрируют хладнокровие и упорно настаивают на своем мнении, внешнее выражение лица показательно спокойное, серьезно относятся к своим речам и смеху, используют достаточно прямые высказывания для выражения своего смысла, вплоть до того, что некоторые из них могут быть непривычными и грубыми.

3. Различия российских и китайских взглядов на стоимость.

Понимание представлений о стоимости, существующих в некоторых обществах, имеет очень важное значение для улучшения кросс-культурных отношений. Китайцы на протяжении длительного времени испытывали влияние традиционного образования, конфуцианские представления о полезности другим людям имеют глубокие корни, большое внимание уделялось коллективному сознанию, кроме того межличностные отношения выражали сочетание чувств и справедливости, подчеркивалось, что отдельная личность в ситуациях пространства и взаимодействия со своим партнером является центральным направлением. Китайцы в социальном и психологическом смысле находятся в еще большей зависимости от других людей. А

российские люди верят в индивидуализм, эгоистические представления становятся обычным общественным сознанием. Прежде всего, это выражается в экстремальном способе мышления и культурных настроениях. Российские люди не похожи на европейцев, и не похожи на азиатов. В противоположность присущему китайцам «пути золотой середины», российские люди легко идут до крайности. Русский известный философ Бердяев в произведении «Русская идея» указывал: «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей. Им можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать...», «... и всегда в русской душе борлись два начала, восточное и западное». «Противоречивость и сложность русской души, может быть, связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории – Восток и Запад» (6). Эти самые «противоположность» и «полярность» заставляют российских людей при торгово-экономических контактах с зарубежными партнерами часто выражать сложные и противоречивые взгляды, которые для мирно развивающегося Китая зачастую вызывают неуважение и предосторожность, а для развитых стран наоборот кажутся некоторыми проявлениями зависти и даже самоунижения.

4. Различия в обычаях и привычках.

Обычаи и привычки обладают важным внутренним содержанием – табу (запрет). Культурные различия и народные табу – это неизбежные проблемы между культурами разных стран. В процессе торговых переговоров необходимо обращать внимание на то, чтобы избежать табу (запреты) вашего партнера, в противном случае можно вызвать раздражение у партнера. Например, у российских людей имеются традиционные представления о том, что левое – это дурное, а правое – это удачливое. Они считают рукопожатие левыми руками бестактным действием или, когда предлагаешь российским людям покурить, обязательно нужно подать всю пачку, чтобы они сами могли достать сигарету, нельзя предлагать одну штуку, также нельзя давать прикурить трем человекам от одной спички. Во время разговора нельзя активно жестикулировать или говорить очень тихим голосом. Для некоторых российских людей жест рукой «ОК» не является вежливым. Во время переговоров старайтесь избегать называть их «русский».

Прежде всего, необходимо соблюдать принципы взаимного уважения и взаимного понима-

ния обычаев и традиций чужой страны (т.е. следовать пословице – «В чужой монастырь со своим уставом не ходят»). Тогда достаточно легко избежать различных недоразумений и конфликтов, одновременно это может предоставить благоприятные возможности для сотрудничества.

II. Тактика разрешения кросс-культурных отличий.

Российско-китайское сотрудничество в политической, военной, экономической и других сферах в рамках дружеских отношений уже характеризуется длительным и устойчивым развитием, однако в области культурных обменов и подготовки языковых специалистов еще не хватает достаточного внимания, капиталовложения в подготовку кадров еще достаточно низкие. Из-за препятствий, возникающих в языковых взаимодействиях между Россией и Китаем, отношения между нашими людьми все еще изобилуют многочисленными недоразумениями, которые крайне ограничивают углубление развития всестороннего сотрудничества двух стран.

1. Укрепление гуманитарных контактов, усиление взаимопонимания и стимулирование дружбы.

Гуманитарные контакты не только позволяют людям с различными моральными представлениями, вероисповеданием, жизненной позицией и мышлением осуществлять взаимные контакты и официальные отношения, но и заставляют понимать и уважать систему жизненных ценностей и мыслительные ориентиры партнеров, что позволяет избегать идеологических и культурных предрассудков и непонимания. Конечно же, представления о человеческих контактах еще должны достигнуть понимания и осознания простыми людьми, что различные языки, культура, искусство, научные знания и разные системы не являются однотипными.

При укреплении российско-китайских человеческих контактов необходимо придерживаться принципа – «доброжелательный видит доброжелательность, мудрый видит мудрость». Ученый Академии общественных наук КНР – Дун Сяоян в своей статье «Укрепление культурных основ регионального культурного сотрудничества двух стран – России и Китая» подчеркивает: «Культурные контакты – это основа для всестороннего углубления российско-китайского сотрудничества, они обладают глубочайшим влиянием на российско-китайские связи и региональное сотрудничество» (7).

Директор центра геополитических исследований Амурского государственного университета Н.Н. Приходько подчеркивал, что «в контактах двух стран – России и Китая не только раз-

витие политических и экономических отношений является чрезвычайно важным, но и контакты в культурной сфере также имеют достаточно важное значение, развитие международных человеческих отношений обладает решающим смыслом» (4). В последние годы правительства двух стран – России и Китая – уделяют повышенное внимание гуманитарным контактам, организуют взаимные выступления различных творческих коллективов, особый приоритет отдают взаимной отправке и приему студентов для учебы в высших учебных заведениях обеих стран, увеличивают масштабы сотрудничества вузов двух стран, достигли соглашения о взаимном признании ученых степеней. Также можно отметить очевидные успехи в сотрудничестве и дружбе между средними школами двух стран. Яркими примерами является проведение различных мероприятий: Год дружбы российско-китайской молодежи, Год Китая в России и Год России в Китае, Год китайского языка в России и Год русского языка в Китае и т.д.

2. Подготовка кадров, владеющих языками, является гарантией успешного торгово-экономического сотрудничества.

Язык – это средство общения человечества, носитель культуры, если люди достигают понимания, то может зародиться дружба, могут развиваться взаимное понимание и доверие, устраняться непонимание и разногласия, разрешаться противоречия и конфликты. При увеличении контактов между двумя странами подготовка кадров, знающих русский и китайский языки, играет очень важную роль для стимулирования торгово-экономического сотрудничества между Россией и Китаем.

Культура в целом передается от экономически высокоразвитых стран и регионов к сравнительно отсталым странам и регионам. Соединенные Штаты Америки в прошлом и до сегодняшнего дня никогда не прерывали стратегию подготовки кадров всего мира, каждый год со всех уголков мира большое количество студентов приезжает в Америку для учебы или различные страны и регионы получают помощь для участия в разных образовательных американских программах. В прошлом Советский Союз был великой державой и оказывал значительную помощь разным странам с целью изучения русского языка, укреплял международные контакты. Материальные вложения в идеологическую сферу сыграли побудительную роль для поднятия международного престижа страны.

Политика реформ и открытости Китая позволила экономике стремительно развиваться, государственная мощь постоянно укреплялась.

Подготовка кадров, знающих китайский язык, стала важнейшим звеном, стимулирующим торгово-экономическое сотрудничество Китая со многими странами мира, стала стратегией внешнеэкономического развития, и в конечном итоге, должна привлекать пристальное внимание министерств и ведомств правительства КНР, определяющих политику страны. В настоящее время Китай укрепляет и увеличивает контакты с разными странами мира. Китайский язык все больше и больше становится международным инструментом взаимных контактов. Китайское правительство уже осуществляет государственную программу, которая направлена на предоставление экономической помощи для изучающих китайский язык из разных стран мира. За рубежом уже созданы «Институты Конфуция», направляются первоклассные преподаватели китайского языка, предоставляются учебные материалы и т.д. Основной целью является расширение китайского языка за рубежом, обеспечение возможности еще большему количеству интересующихся людей изучать китайский язык. Если людей, знающих китайский язык, будет становиться больше, то и людей, понимающих Китай и китайскую культуру, будет больше, тогда, конечно же, людей, имеющих дружеские контакты с Китаем, будет еще больше.

Если рассматривать с точки зрения стратегии длительного развития, то подготовка кадров, знающих иностранные языки, может сыграть решающую роль для одного или нескольких поколений. Люди, которые получили воспитание под влиянием чужой культуры, будут оказывать значительное влияние на восприятие культуры чужой страны и на становление дружеских отношений между разными народами. Подобные капиталовложения в подготовку кадров чрезвычайно необходимы, и их результаты невозможно переоценить.

В 21-м столетии экономическая глобализация находится на самом подъеме, международные контакты и торговля с каждым днем многократно увеличиваются, требуется большее количество людей, знающих иностранные языки, а также обладающих торгово-экономическими знаниями, обществу требуются универсальные кадры высочайшего уровня. В сфере российско-китайских контактов недостаток людей, знающих русский и китайский языки, уже давно является очевидным. Однако подготовка кадров в качестве капиталовложений до сих пор еще не получила необходимого и должного внимания. Подготовка кадров, знающих русский и китай-

ский языки, должна превратиться в стратегический план развития российско-китайских отношений. Сотрудничество в области подготовки кадров, знающих русский и китайский языки, должно стать важнейшим содержанием стимулирования и модернизации российско-китайского торгово-экономического сотрудничества. Учебным заведениям и научно-исследовательским учреждениям, имеющим намерения или соответствующих требованиям, необходимо предоставлять специальные финансовые гранты.

В заключение необходимо отметить, что социокультурные факторы будут играть решающую роль в развитии российско-китайской торгово-экономической деятельности. С углублением и расширением человеческих контактов и сотрудничества между двумя народами можно будет достигнуть взаимного уважения и взаимного понимания. Это позволит создать крепкий фундамент торгово-экономического сотрудничества двух стран, и только на такой основе можно будет действительно развивать взаимовыгодное сотрудничество и укреплять дружбу поколений между Россией и Китайской Народной Республикой.

(本文为《吉林省社科基金》资助项目，项目名称：
《中俄商贸活动中的社会文化因素》，项目编号：
№2009B149)

Литература

1. Цэн Юньцян. Основная теория языкознания. Пекин, 2005. 岑运强. 语言学基础理论 (修订版) [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2005.
2. Дэ Чжаоин. Введение в лингвокультурологию. Пекин, 1996. 戴昭明. 文化语言学导论[M]. 北京: 语文出版社, 1996.
3. Ван Фусян, У Ханьин. Культура и язык. Пекин, 1994. 王福祥、吴汉樱. 文化与语言[M]. 北京: 外语教学与研究出版社, 1994.
4. Гао Чжунъи. Гуманитарные факторы в российско-китайском торгово-экономическом сотрудничестве. Харбин, 2005. 高中毅. 中俄经贸合作中的人文因素[J]. 西伯利亚研究, 2005, 12
5. Ван Циннань. Влияние и действие культурных различий в международных деловых переговорах. Наньчан, 2006. 汪清因. 国际商务谈判中文化差异的影响及对策[J]. 江西社会科学, 2006, 6.

6. Бердяев Н.А. Русская идея. Пекин, 1996. 别尔嘉耶夫·尼, 俄罗斯思想[M], 北京: 生活, 读书·新知三联书店, 1996.

7. Дун Сяоян. Факторы гуманитарных контактов торгово-экономического сотрудничества российских

и китайских регионов. Харбин, 2010. 董晓阳.中俄区域经贸合作互动中的人文交流因素[J]. 西伯利亚研究 2010.2

Шэн Хай, магистр филологии, профессор Института иностранных языков Чанчуньского политехнического университета КНР, 130022, г. Чанчунь, ул. Вэйсинлу, 7089, e-mail: shenghaibo007@163.com.

Шохоев Эдуард Климентьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока восточного факультета, 670010, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: shohoev@bsu.ru.

Sheng Haibo, master of philology, professor of Institute of foreign languages of Changchun university of science and technology, Chanchun city, Weixingroad, 7089, shenghaibo007@163.com

Shohoev Eduard, cand. of historical sciences, associate professor of the department of Far Eastern country's philology, BSU, Ulan-Ude city, Pushkin str., 25, e-mail: shohoev@bsu.ru.

盛海波, 教授, 语言文学硕士, 毕业于俄罗斯国立普希金俄语学院, 就职于中国长春理工大学俄语系, 长春市卫星路 7089 号, 邮编 130022, e-mail: shenghaibo007@163.com

肖霍耶夫·爱德华·科里门基耶维奇, 历史学副博士, 布里亚特国立大学远东国家语文教研室副教授, 乌兰乌德市普希金路 25 号, 邮编 670010, e-mail: shohoev@bsu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Философия

<i>Базаров А.А., Цыдендамбаева Б.Н.</i> Традиционная эпическая культура монголоязычных народов: архаическая основа в числовом образе <i>мангадхая</i>	3
<i>Бардуева Т.Ц.</i> Значение феномена бодхичитты в буддийской практике.....	6
<i>Барлукова О.М.</i> Социальное значение экономических реформ в системе здравоохранения Китая.....	9
<i>Батомункуева С.Р.</i> Бурятские тибетоязычные обрядники культа гор.....	12
<i>Ветлужская Л.Л.</i> Истоки философско-мировоззренческих принципов буддизма Ваджраяны.....	16
<i>Донец А.М.</i> Традиционное определение Будды в школе прасангика линии гелуг.....	21
<i>Жамбаева У.Б.</i> Медитативные аспекты учения о бодхичитте в сотериологическом контексте тибетского буддизма..	26
<i>Журакулов Ф.Н.</i> Совершенствование системы разделения властей в контексте философских проблем социального управления (на примере Республики Узбекистан).....	30
<i>Манзанов Г.Е.</i> Религиозные ориентации современных буддистов.....	33
<i>Найданова С.М.</i> Тибетская медицина о социальных факторах здоровья и болезней.....	36
<i>Петонова Д.О.</i> Сино-тибетские исследования в процессе нациестроительства в КНР.....	41
<i>Урбанаева И.С.</i> В поисках метатеории единства Востока и Запада: буддийская парадигма разумности.....	47
<i>Балданова Н.Н.</i> Культурные ценности восточных цивилизаций и их роль в развитии творческого потенциала учащихся.....	55
<i>Цыдендамбаева Б.Н.</i> Космогоническая интерпретация чисел <i>один</i> и <i>два</i> в культуре монголоязычных народов.....	57

Филология

<i>Авдеева Е.О.</i> Место поэтического образа сливы в сезонной лирике «Маньёсю».....	62
<i>Афанасьева Э.В.</i> Наречия в бурятском языке в сравнении с языком баргутов.....	66
<i>А.А. Бодоева.</i> Особенности стиха Гу Чэна.....	69
<i>Дамдинова Б.-Х.В.</i> Китаизмы в синтаксическом способе образования слов в монгольских языках.....	73
<i>Дашеева В.В.</i> Зарождение и развитие китайских фамилий.....	75
<i>Дашибалова Д.В.</i> Эпос монгольских народов в записях и исследованиях Н.Н. Поппе.....	79
<i>Доржиева Т.С.</i> Гидроним <i>Селенга</i> : этимология и ассоциация.....	83
<i>Именохоева И.Н.</i> Мифологема одиночества в восточной литературе.....	89
<i>Мөнхтүвшин Самдан.</i> Особенности использования местоимений “чинь”, ”тань” в современном монгольском языке.....	92
<i>Самбуева О.В.</i> Трансформация ценностных установок в произведениях Бэй Дао эмиграционного периода.....	94
<i>Тугулова О.Д., Шулунова О.В.</i> Концепт «время» в поэтической картине мира Хань Дуна.....	98
<i>Федотова Т.В.</i> Некоторые особенности японской поминальной поэзии.....	102
<i>Хайдапова М.Б.-О.</i> Идейно-художественное своеобразие китайской «туманной поэзии».....	106
<i>Д.Б. Цыбикова.</i> Функционально-смысловой тип речи описание как модификатор грамматических категорий времени и вида (на материале китайского языка).....	109
<i>Шахаева А.А.</i> Семантика китайских базовых глаголов направления движения “来” и “去”.....	113
<i>Хайтао Шэн, Ли Ян.</i> Исследование интеллигенции в пьесах А.П. Чехова на примере китайского перевода «Дяди Вани», выполненного Ли Ни.....	119

История

<i>Александрова Д.Н.</i> Экономические интересы России в Монголии и роль приграничных регионов.....	125
<i>Антонова Ю.Е.</i> К истории исследования микропластинчатых индустрий на территории Корейского полуострова.....	127
<i>Алексеева И.Д.</i> Образование этнических групп Китая.....	132
<i>Бадмажапова Т.И.</i> Старообрядцы в Монголии: к постановке проблемы.....	136
<i>Базарова Л.Ч.</i> Четыре буддийские организации Тайваня: проблемы общности исторического развития.....	139
<i>Батунаев Э.В.</i> О становлении монгольского государства 1911 г.....	143
<i>Башкеев В.В.</i> Выделение и краткая характеристика периодов правления западноханьского императора Вэнь-ди (180-157 гг. до н.э.): на основе данных четвертой главы <i>Ханьшу</i>	146
<i>Гудеева Н.М.</i> Новый взгляд на труды иностранных ученых в развитии этнографии Монголии XVIII-XIX вв. в современной ориенталистике России.....	150
<i>Дашибалов Э.Б.</i> К проблеме расогенеза и этногенеза древних корейцев.....	155
<i>Жабон Ю.Ж.</i> Трактат тибетской добуддийской традиции <i>бон</i> «Бумши» и канон тибетской медицины «Чжуд-ши» (сравнительный анализ).....	160
<i>Занданова Т.А.</i> Перевод и способы передачи значений имен чаньских патриархов.....	164
<i>Клиновский В.А.</i> Планирование развития диалектов китайского языка в КНР во второй половине XX века и его основные методы.....	169
<i>Коновалов П.Б., Миягашева С.Б.</i> К проблеме этногенеза баргутов.....	174
<i>Крупенникова Ю.Е., Бураев Д.И.</i> Южнокорейские СМИ о смене лидера КНДР Ким Чен Ын и будущее Кореи.....	182

<i>Курас Л.В., Жалсанова Б.Ц.</i> Влияние «монгольского» фактора на политику Российского государства в отношении бурят в XIX – начале XX в.	189
<i>Манишеев Д.М.</i> Развитие кузнечного ремесла на северо-востоке Центральной Азии.....	192
<i>Михалев А.В.</i> «Золотая лихорадка» в Монголии и проблема трансформации кочевого общества.....	196
<i>Михеев Б.В.</i> Участие населения Забайкальской области в Русско-японской войне 1904-1905 гг.....	204
<i>Миягашева С.Б.</i> Военно-административная организация баргутов в период династии Цин.....	208
<i>Миягашева С.Б.</i> Баргуты Хулун-Буира: путь из Баргуджин -Токума.....	214
<i>Очирова А.А.</i> К вопросу национальной консолидации бурятского народа в XVII – XX вв.....	217
<i>Родионов В.А.</i> Конкуренция иностранных держав в горнорудной отрасли Монголии.....	221
<i>Ташак В.И.</i> Исследования проблемы леваллуа в Забайкалье и Центральной Азии.....	225
<i>Хабдаева А.К.</i> Учение об Абхидхарме в китайской традиции буддийского перевода Ань Шигао.....	229
<i>Хишигжаргал Г.</i> О судьбах монгольского мира: по указам императоров династии Цин (1640-1728 гг.).....	233
<i>Цыденов Б.Д.</i> К изучению традиционного жилища дауров.....	237
<i>Цыденов Э.М.</i> К некоторым обрядам в современном бурятском шаманизме.....	242
<i>Цыремпилов Н.В.</i> Буддийская община и монархическая власть в раннем Тибете: эволюция и специфика взаимоотношений.....	248
<i>Чжон Бон Су.</i> Иммиграция и адаптация корейцев в Бурятии на материале устной истории жизни.....	252
<i>Лу Чуньюэ.</i> Предпосылки развития торгово-экономических отношений северо-восточного региона Китая и Дальнего Востока России.....	257
<i>Шэн Хайбо, Шохоев Э.К.</i> Социокультурные факторы в российско-китайской торгово-экономической деятельности.....	261

CONTENTS

Philosophy

<i>Bazarov A.A., Tsydendambayeva B.N.</i> Traditional epic culture of mongols: archaic basis of the numeric image of mangadhae.....	3
<i>Bardueva T.Ts.</i> Bodhichitta's significance in the buddhist practice.....	6
<i>Barlukova O.M.</i> Social value of economic reforms in China's healthcare system.....	9
<i>Batomunkueva S.R.</i> Buryat tibetan – language texts of mountain worship cult.....	12
<i>Vetluzhskaya L.L.</i> The origins of the philosophical and ideological principles of Vajrayana buddhism.....	16
<i>Donets A.M.</i> The traditional definition of Buddha in prasangica school of gelug system.....	21
<i>Zhambaeva U.B.</i> Meditative aspects of the teachings of bodhicitta in a soteriological context of tibetan buddhism.....	26
<i>Jurakulov F.N.</i> Improved separation of powers in the context of philosophical problems of social management (Republic of Uzbekistan experience).....	30
<i>Manzanov G.E.</i> Religious orientations of modern buddhists.....	33
<i>Naydanova S.M.</i> Tibetan medicine about social factors of health and illnesses.....	36
<i>Petonova D.O.</i> Sino-tibetan researches in the context of idea of nation building in the People's Republic of China.....	41
<i>Urbanaeva I.S.</i> To searching of meta-theory of unity of West and East: buddhist rationality's paradigm.....	47
<i>Baldanova N.N.</i> Cultural values of the oriental civilizations and their role in the development of the creative potential of pupils.....	55
<i>Tsydendambayeva B.N.</i> Cosmogony interpretation of the numbers <i>one</i> and <i>two</i> in the culture of mongols.....	57

Philology

<i>Avdyeyeva Ye.O.</i> The place of poetical image of the plum in seasonal lyric of the "Manyoshu".....	62
<i>Afanasyeva E.V.</i> The adverbs in buryat and bargut languages.....	66
<i>Bodoeva A.A.</i> The features of Gu Cheng verse.....	69
<i>Damdinova B-Kh.V.</i> Sinoisms in syntactic method for word formation in the mongol languages.....	73
<i>Dasheeva V.V.</i> Origin and development of chinese surnames.....	75
<i>Dashibalova D.V.</i> The mongolian people's heroic epic as an object of n. poppe's records and studies.....	79
<i>Dorjiyeva T.S.</i> Hydronym <i>selenga</i> : etymology and association.....	83
<i>Imenokhoyeva I.N.</i> The mytheme "loneliness" in the Eastern literature.....	89
<i>Samdan Munkhtuvshin.</i> Features of the use of pronouns "chin", "tan" in the modern mongolian language.....	92
<i>Sambueva O.V.</i> The transformation of guideline values in Bei Dao's works during his emigration period.....	94
<i>Tugulova O.D., Shulunova O.V.</i> The concept of "time" in a poetic worldview of Han Dong.....	98
<i>Fedotova T.V.</i> Some characteristics of japanese funeral poetry.....	102
<i>Khaydapova M.B-O.</i> Conceptual and artistic peculiarity of chinese "misty poetry".....	106
<i>Tsybikova D.B.</i> Functional-semantic type of speech "description" as a modifier of grammar indicators of aspect and tense (based on Chinese texts' analysis).....	109
<i>Shakhaeva A.A.</i> Semantics chinese basic direction motion verbs.....	113
<i>Sheng Haitao, Yang Li.</i> Issues on intellectuals consulted in Chehov's drama-taking as an example "Uncle Vanya" translated by Lini.....	119

History

<i>Alexandrova D.N.</i> Russian economic interests in Mongolia and role of border regions.....	125
<i>Antonova Yu.E.</i> To the history of microblade industries' investigation on the Korean peninsula territory.....	127
<i>Alexeeva I.D.</i> China's national minority education.....	132
<i>Badmazhapova T.I.</i> Old believers in Mongolia: to problem statement.....	136
<i>Bazarova L.Ch.</i> The four buddhist organizations of Taiwan: problems of the similar historical development.....	139
<i>Batunaev E.V.</i> On the formation of the Mongolian state in 1911.....	143
<i>Bashkeev V.V.</i> Reign of Westren Han emperor Wen-di (180-157 b.c.): defining and characterizing periods based on the forth chapter of Han Shu.....	146
<i>Gudeeva N.M.</i> A new look at the works of foreign scientists in the development of ethnography Mongolia XVIII-XIX centuries in modern Oriental Russia.....	150
<i>Dashibalov E.B.</i> On problem of race genesis and ethno genesis of ancient Koreans.....	155
<i>Zhabon Y.Zh.</i> Treatise of tibetan pre-buddhist <i>bon</i> tradition 'Bum <i>bzhi</i> and canon of tibetan medicine <i>Rgyud bzhi</i> (comparative analysis).....	160
<i>Zandanova T.A.</i> Translation and meaning transfer methods of chan masters names.....	164
<i>Klinovskiy V.A.</i> The language planning towards the chinese dialects in People's Republic of China in the second half of the 20 th century.....	169
<i>Kononov P.B., Miyagasheva S.B.</i> To the problem of the Bargut's ethnogenesis.....	174
<i>Krupennikova Y.E., Buraev D.I.</i> South Korean mass media about the DPRK'S leader change Kim Jong-un and the future of Korea.....	182

<i>Kuras L.V., Zhalsanova B.C.</i> The influence of «mongolian» factor on politics of Russian state towards the buryats in XIX – the beginning of XX c.....	189
<i>Mansheev D.M.</i> Development of the blacksmith in the north-east of Central Asia.....	192
<i>Mikhalev A.V.</i> Golden rush in mongolia and of transformation of nomadic society.....	196
<i>Mikheev B.V.</i> The Zabaikalsk region people's participation in russian-japanese war 1904-1905.....	204
<i>Miyagasheva S.B.</i> The military-administrative organization of the barguts in the dynasty Cin.....	208
<i>Miyagasheva S.B.</i> Barguts of Kulun-Buir: road from Bargudjin-Tokum.....	214
<i>Ochirova A.A.</i> The question of national consolidation of the buryat people in the XVII – XX centuries.....	217
<i>Rodionov V.A.</i> The competition of foreign powers in the mining sector of Mongolia.....	221
<i>Tashak V.I.</i> Investigations of the levallois problem in transbaikal and central Asia.....	225
<i>Khabdayeva A.K.</i> The doctrine of Abhidharma in the chinese tradition of buddhist translation. An Shigao.....	229
<i>Hishigjargal G.</i> Mongolian world according Chin emperor's orders (1640-1728).....	233
<i>Tsybenov B.D.</i> To studying of the traditional dwelling of daurs.....	237
<i>Tsydenov E.M.</i> On the some rites in the modern buryat shamanism.....	242
<i>Tsyrempilov N.V.</i> Buddhist community and royal power in the early Tibet: evolution and specificity of the relationships..	248
<i>Jeon Bong Su.</i> Imigration and adaptation of korean mans in 1950-1960 years in Buryatia on the base of the oral life history.....	252
<i>Lu Chunyue.</i> Commercial and economic relations of Russian Far East and Chinese north east regions background.....	257
<i>Sheng Haibo, Shohoev E.K.</i> The social-cultural factors in chinese-russian trade.....	261

Научное издание

ВЕСТНИК
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 8

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Свидетельство о регистрации
ПИ №ФС77–36152 от 06 мая 2009 г.
Федеральная служба по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Редактор
Н.Н. Балданова

Компьютерная верстка
Н.Ц. Тахинаевой

Свидетельство о государственной аккредитации
№ 1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 28.05.12. Формат 60x84 1/8.
Уч.-изд. л. 27,99. Усл. печ. л. 31,62. Тираж 1000. Заказ № 166.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
riobsu@gmail.com