

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Научный журнал

В Е С Т Н И К  
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

Основан в 1998 г.

Выпуск 8

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

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



ИЗДАТЕЛЬСТВО

Улан-Удэ

2013

*Учредитель*

ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет»

*Редакционный совет «Вестника БГУ»*

*С.В. Калмыков*, чл.-кор. РАО, д-р пед. наук, проф. (председатель); *И.К. Шаранхаев*, канд. физ.-мат. наук, доц. (зам. председателя); *Н.Н. Татарникова* (зам. председателя, директор Издательства БГУ); *Т.С. Базарова*, д-р пед. наук, доц.; *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. Имixelова*, д-р филол. наук, проф.; *Л.П. Ковалева*, канд. филол. наук, проф.; *К.Б.-М. Митупов*, д-р ист. наук, проф.; *В.Е. Хитрихеев*, д-р мед. наук, проф.; *И.И. Осинский*, д-р филос. наук, проф.; *М.Н. Очиров*, д-р пед. наук, проф.; *М.В. Бадмаева*, д-р филос. наук, доц.; *В.В. Хахинов*, д-р хим. 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; *Э.В. Афанасьева*, канд. филол. наук; *Д.В. Дашибалова*, канд. филол. наук; *В.В. Дашеева*, канд. филол. наук

Научный журнал

ВЕСТНИК  
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 8

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Адрес редакции: 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-36152 от 06 мая 2009 г.  
Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Перевод на английский язык  
*Д. Васильева*  
Редактор *Ж.В. Галсанова*  
Компьютерная верстка *Т.А. Олоевой*

Подписано в печать 27.05.13. Формат 60 x 84 1/8.  
Усл. печ. л. 12,09. Уч.-изд. л. 9,98. Тираж 1000. Заказ 488. Цена договорная.

Издательство Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а  
e-mail: riobsu@gmail.com  
Типография Издательства БГУ  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а

# ФИЛОСОФИЯ

УДК 24 (540)

© Л.Ч. Базарова

## АДАПТИВНОСТЬ БУДДИЙСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ К ИЗМЕНЯЮЩИМСЯ СОЦИАЛЬНЫМ И ПОЛИТИЧЕСКИМ УСЛОВИЯМ

*В статье рассматривается возникновение и становление буддийской сангхи в Индии. Определяются этапы ее развития, их связь с изменяющимися социальными и историческими условиями, возникновение новых форм буддийской общины, таких как стационарные монастыри и монастыри-университеты.*

**Ключевые слова:** буддийские организации, сангха, Виная-питака, Пратимокша, бхикшу, буддийский канон, буддийская община, стационарные монастыри, монастыри-университеты.

L.Ch. Bazarova

## ADAPTABILITY OF BUDDHIST ORGANIZATIONS INTO SOCIAL AND POLITICAL CHANGES

*The article describes the emergence and development of the Buddhist Sangha in India. It identifies the stages of development of Buddhist Sangha and its relationship to changing social and historical conditions, the emergence of new forms of Buddhist community, such as stationary monasteries and convents-universities.*

**Keywords:** Buddhist organizations, Sangha, Vinaya Pitaka, Pratimokṣa, Bhikshu, Buddhist Canon, Buddhist community, stationary monasteries, monastery-universities.

Буддийские организации с древнейших времен отличались высокой степенью адаптивности к изменяющимся социальным условиям, таким как этнокультурные (Средняя Азия, Южная Азия, Китай т.д.), а также историко-культурные (Индия).

Первоначальной основой буддийских организаций можно считать общину – сангху, – возникшую в V в. до н.э. в Древней Индии. Само слово «сангха» имеет несколько значений. Первоначально так обозначали совокупность всех учеников Шакьямуни (Ананда, Кашьяпа, Маудгальяна, Субхути, Шарипутра и др.), мифические или полумифические деяния которых занимают важное место в буддийских легендах [9, с. 112]. А.С. Агаджанян пишет: «Сангха значит «множество», «собрание» [1, с. 70]. Сангха в широком смысле – это буддийская община, членами которой являются монахи (санскр. – бхикшу, кит. – сэн, бицю) и монахини (санскр. – бхикшунни, кит. – ни) всего мира, соблюдающие дисциплинарные правила Виная-питака и вступившие на аскетический путь для того, чтобы всецело посвятить себя изучению дхармы (буддийского учения) [8, с. 16]. Согласно канониче-

ской литературе, слово «сангха» произошло от названия сельской общины.

Сангха была первоначально создана Сиддхартхой Гаутамой Буддой в V в. до н.э. Вот что пишет Е.А. Торчинов о возникновении сангхи: «Первыми слушателями Будды были пять аскетов, ранее с презрением покинувшие отступника Гаутаму. Они и теперь поначалу не хотели слушать Будду, но его изменившаяся внешность так потрясла их, что они все-таки решили выслушать его, а выслушав, уверовали и стали первыми буддийскими монахами, первыми членами Сангхи – буддийской монашеской общины» [13, с. 20]. В дальнейшем Будда позволил новообращенным самим привлекать новых сторонников. Таким образом, постепенно начинала складываться сангха. Судя по всему, Будда не испытывал особых проблем с привлечением сторонников. Источники даже упоминают, что массовое вступление людей в буддийскую общину встревожило жителей Магадхи: «мужчин из-за перспективы бездетности, женщин – из-за перспективы вынужденного «вдовства» [13, с. 26].

Первоначально буддийская сангха не имела четкой организационной структуры [8, с. 17]. Неизменным оставалось то, что она состояла из

двух связанных подсистем – монашества и буддистов-мирян. Чтобы стать членом сангхи, необходимо было сначала пройти посвящение. В сангху принимались люди независимо от кастовой принадлежности, материального положения, однако существовали и исключения. Так, в сангху запрещалось принимать дезертиров, воров, убийц, беглых рабов и других нарушителей закона, а также тяжело больных и юношей до 20 лет [10, с. 50].

Вступив в сангху, человек отказывался от всякой собственности, от своей семьи и становился бхикшу (бхикшу – букв. нищий). Принимая обет, человек как бы осуществлял «уход из мира», он приобретал новую семью, т.е. сангху. Вступление в монашескую общину также подразумевало постепенное ментальное преобразование, очищение человека. Он становился на иной, духовный, путь.

Большую часть времени монахи проводили в странствиях, питаясь подаяниями и распространяя учение Будды. Есть они имели право только до полудня, причем только вегетарианскую пищу, а затем до утра следующего дня не имели права брать в рот ни крошки [5]. Согласно нормам Винаи-питаки, монах мог иметь следующий перечень вещей: три робы (желтых или красных оттенков), чашу для подаяний, ремень, бритву (чтобы обривать голову), иглу и нитки, зубочистку и посох.

Для того чтобы понять, как протекало развитие сангхи в Древней Индии, необходимо разобратся в ступенях ее развития. От первоначальной монашеской общины, созданной Буддой, до образования монастырей, сангха проделала очень долгий путь. Рассмотрим несколько точек зрения исследователей на данную проблему.

В.Г. Лысенко разделяет развитие сангхи на два этапа: досистемный и системный. Досистемному этапу соответствует тот период развития буддийской общины, когда сангха представляла собой группу странствующих монахов-одиночек, или бхикшу, которые распространяли учение Будды, получая взамен подаяние. Они собирались вместе только на период дождей. Сангха не была оформлена организационно, не было единых дисциплинарных правил для монахов [8]. Все существенные вопросы решались демократическим путем на общем собрании, должностные лица были выборные. В этот период главным принципом отношений между сангхой и государством было полное невмешательство в дела друг друга. В сангхе отсутствовала иерархичность, поскольку Будда опреде-

лил, что в сангхе должны главенствовать Дхарма и Виная.

Второй этап начинается уже после смерти Будды, с появлением буддийского канона. Сангха стала постепенно превращаться в организацию, выполнявшую уже более сложные функции. Начал вырабатываться механизм передачи учения Будды новым поколениям верующих. Наряду с монахами-отшельниками появляются монахи-ученые, или гантха-адхура – «несущий бремя книг» [10, с. 70]. Они записывали и редактировали буддийские тексты, помимо этого занимаясь пропагандой учения Будды за пределами сангхи. На системном этапе сангха строилась по общинному образцу, для решения основных вопросов проводили собрание монахов, должностные лица были выборными. По сути, в то время в сангхе существовало всего две выборные должности: ачарья и упадхья. Ачарья руководил процессом обучения дхарме новичков. Для определения термина упадхья имеется два значения: 1) ученый, знаток буддийского учения; 2) духовная особа, обладающая высшими степенями обетов, в функции которого входит подготовка индивидов в духовное звание, а также руководство обрядом посвящения. На данную должность могли претендовать лишь те, кто пробыл монахом не менее 10 лет и пользовался уважением со стороны сангхи [14].

Базар Барадин разделял историю индийского буддизма с точки зрения организационного момента на три периода:

1 – период первоначального буддизма – золотой век личного непосредственного влияния учительства Будды (приблизительно 523–477 гг. до н.э.).

2 – период Хинаяны – время преобладающего распространения архатства, индивидуалистически-монашеского буддизма (477 г. до н.э. – I в. н.э.).

3 – период Махаяны – распространение буддизма и символики, универсального буддизма, выступавшего уже в роли мировой религии [2].

В своей работе мы выделим также три этапа развития сангхи, взяв за основу классификацию Б.Б. Барадина.

*Первый этап:* домонастырский, когда еще не существовало стационарных монастырей. В этом периоде буддийская сангха не имела организационной структуры. Монахи жили разрозненно, собираясь вместе только на период дождей.

*Второй этап:* стационарно-монастырский, когда впервые появляются стационарные монастыри. Появление этих монастырей можно свя-

зять со многими факторами, однако мы выберем два основополагающих фактора:

1) введение буддийского канона Трипитаки и особенно Виная-питаки;

2) политика государства, которое в этот период стало оказывать сангхе значительную помощь.

*Третий этап:* монастырско-университетский, в котором появляются монастыри-университеты. Они примечательны тем, что в них происходило обучение наукам, известным на то время, и аналогов монастырям-университетам в тот период не было.

Первый этап, т.е. создание буддийской общины, мы уже рассматривали выше. Поэтому мы остановимся подробнее на двух других этапах, т.е. на создании монастырей и монастырей-университетов. Второй период с точки зрения социальной организации характеризуется активной поддержкой сангхи со стороны государства. Еще в первый период, согласно буддийским текстам, были отдельные примеры поддержки буддистов мирянами-донаторами: царь Магадхи Бимбисара дарит монахам зал для медитаций, а куртизанка Амбапали – целую рощу [10]. Создание монастырей было связано с устойчивой поддержкой сангхи государством и выделением ей подношений в виде земельных участков. Как уже упоминалось ранее, создание монастырей началось примерно в V в. до н.э., т.е. после введения буддийского канона Трипитака: Виная-питака, Сутта-питака и Абхидхамма-питака [7]. Виная-питака, или «Корзина дисциплинарных правил», содержала правила, регулирующие жизнь буддийских монашеских общин, историю происхождения каждого правила. Она так же, как и Трипитака, состояла из трех частей. Основу первой – Суттавибханги – составляет Пратимокша. Вероятно, это один из старейших текстов канона, содержащий свод правил для проведения церемонии покаяния, проводившейся в монашеских общинах в дни Упосатхи. Правила данной сутры охватывали все стороны монашеской жизни, и все буддийские монашеские общины должны были жить по этим правилам. Она прописывала образ жизни, форму одежды, способы питания, разновидности жилища, места для медитации и так далее [10, с. 68]. Создание свода правил было крайне важно как для поддержания внутреннего порядка монашеской общины, так и для того, чтобы произвести впечатление на мирян. Многим мирянам порядки буддийской сангхи по сравнению с другими общинами казались слишком мягкими. В связи с этим появлялись сторонники ужесточения образа жизни монахов. Наиболее известен из них

двоюродный брат Будды – Дэвадатта [10]. Согласно Пратимокше, самым суровым наказанием для монаха было окончательное и бесповоротное изгнание из сангхи. Во второй части Виная-питаки содержались предписания, определяющие образ жизни в монашеской общине. Третья часть Винаи-питаки – паривара – была более позднего происхождения, скорее всего, была добавлена уже на Шри-Ланке. Она представляла собой сводное руководство по Винае, не имеющее собственной ценности [7].

Ко второму фактору мы относим поддержку государства. Канонические источники указывают, что в Древней Индии государство покровительствовало буддизму. Наиболее ярко эта поддержка проявилась в эпоху Маурьев, в период правления императора Ашоки. Судя по различным источникам, Ашока не сразу принял буддизм. Он встречался с представителями различных школ, затем посетил буддийскую общину и стал упосакой, т.е. светским последователем буддизма. При Ашоке состоялся третий буддийский собор в Паталипутре, на котором было завершено составление канона Виная-питака. Оказывая буддизму покровительство, Ашока, тем не менее, проводил политику веротерпимости. Судя по эдиктам (указам) императора, он посылал своих представителей к джайнам и брахманам, дарил пещеры адживикам, что позволяло ему избегать конфликтов с приверженцами других религий [4, с. 127]. Таким образом, при правлении Ашоки в эпоху Маурьев возникли предпосылки для создания стационарных резиденций монахов – монастырей, которые стали второй основной формой организации буддистов. В этот период значительно возросла поддержка сангхи со стороны правителей и богатых мирян. В числе даров были и земельные участки, благодаря чему монахи могли оставаться на одном месте не только в сезон дождей. Постепенно длительность странствий монахов уменьшалась, они стали переходить на оседлый образ жизни. Однако сказать определенно, что стало решающим фактором в образовании монастырей, очень трудно.

Основой будущих монастырей стали вихары (санскр. – святая обитель) – в раннем буддизме место встреч странствующих монахов (сад, парк, пещера) во время сезона дождей. Позднее так стали называть монастыри в Индии и Шри-Ланке, построенные на средства буддийских общин. Вихара представляла из себя одноэтажные однотипные, примыкающие друг к другу монашеские кельи, которые были расположены по трем сторонам прямоугольного двора со ступой в центре. С четвертой стороны, открытой

для входа, ставилась ограда с воротами. Наружные фасады вихар обычно оставались глухими [4]. Помимо этого имелись пещерные и скальные вихары. Скальные монастыри, как правило, были многоэтажными, при их строительстве помещения вырубали друг над другом в три-четыре этажа, сохраняя при этом по фасаду пирамидно-ярусную композицию в подражание наземным вихарам. Подобные строения можно встретить в Удайгири, в Аджанте и т.д. [4]. В период раннего средневековья монастыри постепенно преобразовались в основной тип буддийского храма. Известные планы ранних монастырей-вихар позволяют говорить о келейно-общинном образе жизни буддийских монахов, сосредоточенном вокруг главного монументального символа учения Будды – ступы [4]. Монастыри быстро стали главной и единственной формой организации буддистов. Именно монастыри стали центрами буддизма, очагами его распространения и развития. Они начали выполнять социоинтегрирующую роль в сангхе, объединяя вокруг себя приверженцев буддизма. Монастыри также стали центрами разработки теории буддизма, своеобразными буддийскими университетами [5, с. 61]. Однако оставалось еще и большое количество монахов, которые предпочли бродячую жизнь оседлой. Они продолжали странствовать по стране и питаться сбором подаяний.

В третьем периоде развития сангхи появляются монастыри-университеты или так называемые «маха-вихары». Их возникновение датируется примерно I в. н.э. В этих монастырях проживали не только монахи, но и ученые, философы и писатели. Главное отличие этих монастырей заключалось в том, что в них преподавались различные науки, в том числе буддизм и философия. К наиболее известным монастырям данного типа относятся Наланда, Викрамашила, Одантапури. Эти монастыри были центрами образованности, откуда выходили почти все буддийские знаменитости этого периода [5]. Помимо этого они являлись и центрами культуры в Индии. Помимо переводов буддийских текстов, монахи в таких монастырях переводили и светские тексты, и памятники индуистской религии, такие как «Рамаяна» и «Махабхарата».

Таким образом, мы выделили три стадии развития сангхи. Но необходимо отметить и то, что сангха не могла развиваться сама по себе, этот процесс был тесно связан с социальными и политическими изменениями в Индии. Буддизм возник в Магадхе, государстве, которое в период возникновения буддизма вело борьбу за господство с другим крупным государством Индии

– Кошалой. Вполне вероятно, что правители Магадхи пытались использовать буддизм в качестве орудия, чтобы усилить свое господство в регионе. Цари Магадхи приносили дары буддистам, например, «царь Бимбисара подарил целую рощу» [10]. Создание стационарных монастырей, на наш взгляд, связано во многом с правлением Ашоки, который активно поддерживал буддизм, занимался его пропагандой и «мирным распространением» [4, с. 98]. В дальнейшем после смерти Ашоки правители также поддерживали буддизм. Монастыри-университеты были созданы в период североиндийской империи гуптов. Это был так называемый «золотой век» индийской культуры. В этот период значительно возрастает материальный достаток жителей Индии. Можно предположить, что именно стабильное правление, благоприятная экономическая ситуация и возросший культурный уровень жителей страны послужили поводом для создания принципиально новой формы сангхи – монастырей-университетов. В источниках отмечается, что в период гуптов была развита интеллектуальная жизнь, появилось большое количество ученых, мыслителей, поэтов, таких как Васубандху, Арьябхата, Калидаса и др. В этот период монастыри-университеты становились центрами культурной жизни, особенно это касается Наланды.

В ходе исследования можно сделать следующие выводы:

- 1) монашеская община, или сангха, являлась и является постоянно изменяющимся и развивающимся социальным институтом;
- 2) развитие монашеской общины напрямую зависит от социальных и политических изменений в обществе, а также от изменяющегося культурного уровня населения;
- 3) последним этапом развития буддийских общин мы можем назвать общественные буддийские организации, которые появились в XX в.

#### *Литература*

1. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в. – М.: Наука, 1993. – 294 с.
2. Атеистический словарь / под общ. ред. М.П. Новикова. – М.: Политиздат, 1986. – 536 с.
3. Барадин Б.Б. Буддийские монастыри // Реверс. – 1992. – С. 64-90.
4. Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия: история и культура – СПб.: Алетейя, 2001. – 285 с.
5. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. – М.: Наука, 1985. – 315 с.
6. Васильев Л.В. Культы, религии, традиции Китая. – М.: Наука, 2004. – 299 с.

7. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. – Тибунген, 1920. – 435 с.
8. Гейгер В. Очерк палийской литературы / пер. с англ. А. Гунского, 2003. – 118 с.
9. Горбунова С.А. Китай: религия и власть. – М.: Форум, 2008. – 315 с.
10. Древний мир. Энциклопедический словарь: в 2 т. – М.: Центрполиграф. 1998 – 425 с.
11. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М.: Восточная литература, 1994. – 384 с.
12. Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956. – Т. 1. – 364 с.

13. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. – 432 с.
14. Шохин В.К. Первые философы Индии. – М.: Ладомир, 1997 – 302 с.
15. Чже Цонкапа Лам-рим чен-по (Ступени пути к блаженству).
16. Янгутов Л.В. Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. Социально-философский аспект: сб. ст. – 160 с.
17. Thanissaro Bhikku // The Buddhist Monastic Code / пер. с англ. А.Ю. Гунского – 211 с.

**Базарова Лилия Чингисовна**, аспирант кафедры истории, археологии и этнографии восточного факультета Бурятского государственного университета, 670025, г. Улан-Удэ, e-mail: [liliabazarova@mail.ru](mailto:liliabazarova@mail.ru)  
**Bazarova Lilia Chingisovna**, postgraduate student of History, Archeology and Ethnography Chair, Department of Oriental Studies, Buryat State University. 670025, Pushkina St., 25, e-mail: [liliabazarova@mail.ru](mailto:liliabazarova@mail.ru)

УДК 10 (09) 1:291.1

© А.М. Донец

### КОНЦЕПЦИЯ ВСЕВЕДЕНИЯ ШКОЛЫ ПРАСАНГИКА ТРАДИЦИИ ГЕЛУГ

*В философской школе мадхьямика-прасангика традиции Гелуг была разработана концепция всеведения как наивысшей формы познания. Присущее только Будде всеведение – это беспристрастное, беспрепятственное, безошибочное и полное знание, способное за одно мгновение непосредственно постичь все дхармы.*

**Ключевые слова:** Гелуг, мадхьямика-прасангика, всеведение, праджня.

A.M. Donets

### THE CONCEPT OF OMNISCIENCE AT PRASANGIKA SCHOOL OF GELUG TRADITION

*The concept of the omniscience as highest form of knowledge was developed in the madkhyamika-prasangika philosophical school of Gelug tradition. The omniscience peculiar only to Buddha is impartial, unhampered, infallible and complete knowledge capable at a flash comprehend directly all Dharmas.*

**Keywords:** Gelug, madkhyamika-prasangika, omniscience, pradjnya.

Буддийские философы признают существование всеведения (санскр. сарваджня, тиб. thams cad mkhyen pa) как наивысшей формы познания, благодаря реализации которой обретается положение Будды. Каким же образом трактуют всеведение сторонники одной из самых выдающихся буддийских философских школ – Мадхьямики-прасангика, которая сформировалась в VI–VII вв. в Индии (основатели – Буддхапалита, Чандракирти, Шантидева)? Это направление достигло своего максимального развития в Центральной Азии, где главным образом благодаря трудам крупного тибетского религиозного деятеля Цонкапы (1357–1419) и последователей основанной им «желтошапочной традиции Гелуг (dge lugs – «система блага») оно интенсивно культивировалось на протяжении многих столетий, в значительной степени определяя специфические особенности процветавшей здесь оригинальной формы схоластики, характерные чер-

ты культуры и миросозерцания буддийских народов этого региона.

Всеведение относится к категории познания (shes pa), имеющего своими признаками ясность-прояснение (gsal ba) и ведение (rig pa), благодаря которым оно оказывается способным выполнять присущую ему функцию (byed las) – установление ('yod pa) и определение (nges pa) объекта. Познание же относится к категориям существующего (yod pa) и вещи (dngos po), специфическим признаком которой служит способность выполнять функцию (порождать нечто), а второстепенными признаками – сотворенность, мгновенность, непостоянство. Всеведение входит в разряд относительного (kun rdzob), которое полагается прасангиками ложным, являясь в виде имеющего место, – истинным, в действительности не имеет места и вводит в заблуждение. Однако поскольку всеведение относится к категории верного познания (tshad ma), признаком которого служит необманиваемость, то его

характеризуют как неложное, правильно устанавливающее свой объект. Изложенное определяет целый ряд присущих всеведению второстепенных признаков.

Установление наличия у всеведения указанных признаков способствовало возникновению тенденции квалифицировать его как «противоядие» (gnyen), благодаря которому устраняются последние препятствия обретению положения Будды. Прасангики Гелуг отвергают эту идею. Так, Гедун Тендар (dge 'dun bstan dar ba, 1493–1568) пишет: «Подобно тому как, например, когда бросают в огонь грязную одежду из асбеста, то хотя огонь и сжигает грязь, но не сжигает одежду, так и во время [реализации] мудрости [всеведения в трансом состоянии] самахита сжигается [препятствующая] нечистота, но сама мудрость [всеведения] не сжигается» [Гедун Тендар, л. 19]. Верность этой идеи подтверждается и свидетельством сутр. Так, в сутре «Золотой свет высший» сказано: «Если Дхармакая (Абсолютное Тело Будды) отделена от татхагаты (сущности абсолютного) и неконцептуальной мудрости [всеведения], то нет никакой дхармы «Будда»» [Золотой свет, л. 24 А]. Таким образом, когда всеведение устранит последнее из подлежащего устранению на махаянском пути совершенствования, оно не исчезает, а продолжает существовать, причем в качестве фактора, присущего исключительно Будде. Какими же специфическими признаками наделено всеведение?

В сутрах наиболее часто упоминаются две особенности, присущие мудрости Будды, а именно – беспристрастность и беспрепятственность. Так, в сутре «Вопросы Дхаранишварараджи» сказано: «Уважаемый, видение мудрости Татхагаты (Будды) входит в будущее время беспристрастно и беспрепятственно» (Чандракирти, с. 335). Беспристрастность (chags pa med pa) в сутрах «Вопросы Сувикранта-викрамина» и «Введении в мадхьямику» Чандракирти определяется как специфический признак праджня (shes rab, букв. «познание полное-совершенное» [Сувикранта-викрамин, л. 67 А; Чандракирти, с. 317]. Праджню в данном контексте следует квалифицировать как относящуюся к категории верного познания, охарактеризовать как благоую (dge ba; то есть способную породить позитивный кармический плод) и являющуюся надежным средством постижения буддийского Учения. Это постижение подразделяется на три этапа – слушание (thos pa), обдумывание (bsam pa) и созерцание (sgom pa), на каждом из которых возникает особый вид праджня. На первом этапе знакомятся с содержанием объяснений Учения,

благодаря чему возникает праджня, которая характеризуется как «ум исследующий» (yid dpyod, то есть правильное понимание смысла «услышанного») и имеет форму «информационного представления» (sgra spyi, то есть представления, сформировавшегося на основе полученной от других информации). Благодаря обдумыванию «услышанного» возникает праджня, которая относится к категории опосредованного (концептуального) верного познания (rjes drag tshad ma), имеет форму «общего представления» (don spyi, то есть сформированного на основе разработанных лично доказательств и умозаключений) и достигает уровня убежденности (nges shes) в истинности обдуманного. На третьем этапе благодаря созерцанию возникает праджня, которую относят к категории непосредственного йогического верного познания (gnal 'byor mngon tshad ma). Поскольку здесь праджня достигает уровня непосредственного видения истин, устанавливаемых без нее только концептуально, то ее называют мудростью (ye shes – «изначальное знание»), а ее постижение – ведением (mkhyen pa). Когда подобная праджня обретает способность непосредственного ведения абсолютной истины (шуньяты – пустотности, лишенности истинности наличия), то ее именуют мудростью ведения (rig pa ye shes), а также непорочной мудростью (zag med ye shes). Поскольку эта мудрость действует только в период пребывания в особом трансом состоянии – самахите (mnyam bzhag), характеризующейся исчезновением относительного, феноменальной явленности, то ее называют «мудростью самахиты» (mnyam bzhag ye shes). По выходе из самахиты возникает мудрость, ведающая относительную истину. Ее называют «мудростью послеобретения» (rjes thob ye shes). В конце пути совершенствования эти две мудрости сливаются воедино, образуя мудрость всеведения.

Изложенное отчасти объясняет, откуда у всеведения появился такой признак, как беспристрастность. Почему же это свойство полагают специфическим признаком праджня? Праджня в основном понимается как верное познание, не обманывающееся в своем объекте. Так, в сутре «Ратнамегха» сказано: «Праджня видит все дхармы истинно так, как они есть» (Чжамьян Шепа, 1, л. 41Б). А беспристрастность позволяет познавать объект, оставив в стороне личные предпочтения и предубеждения, не полагаясь на авторитет и знания других, учитывая разные точки зрения, а значит – всесторонне и полно. Беспристрастное познание не искажается предвзятостью и необоснованными предположениями, не отличается односторонностью, следова-



тельно, должно постигать правильно, истинно, в полноте и независимо от других людей, что обеспечивает познающему индивиду личную твердую убежденность в верности своего знания. Это в известной мере соответствует таким словам из сутры «Вопросы Дхаранишварараджи»: «Что же за праджня? – Познание, которое полностью познает все дхармы и не полагается на другого» (Чандракирти, с. 331).

Кроме того, термин «беспристрастность», или бесстрастность (*chags med, chags bral*), нередко используется для обозначения отсутствия клеш или следов, оставшихся в сознании (и индивиде) после их устранения. Поскольку реализуемая святым «мудрость самахиты», непосредственно ведающая абсолютную истину, квалифицируется как мудрость непорочная – не находящаяся под влиянием клеш и их следов, лишённая их, то признак непристрастности должен быть отнесен к этой мудрости (праджне) и в данном смысле. Однако во время пребывания в самахите, считают прасангики, клеш и их следы находятся в потенциальном состоянии в индивиде. Кроме того, «мудрость послеобретения» тоже испытывает влияние клеш и их следов.

Поэтому мудрость святого не может быть признана полностью непристрастной. Поскольку же у Будды отсутствуют клеш и их следы, то его мудрость всеведения полагается совершенно непристрастной.

При движении по буддийскому пути совершенствования могут быть последовательно достигнуты две цели – освобождение от сансары и положение Будды. То, что служит главным препятствием обретению освобождения, называют «покрывом клеш» (*nyon mongs kyī sgrīb pa*), а главное препятствие реализации положения Будды – «покрывом познаваемого» (*shes bya'i sgrīb pa*) Первый включает в себя клеш и сопутствующие им факторы, а второй – оставшиеся после устранения клеш следы, некоторые виды омраченности (*gmongs pa*) и греховности (*gnas ngan len*).

Эти «покрова» (особенно второй) прасангики считают препятствием реализации полного постижения всех предметов познания. Так, Чандракирти пишет: «При этом след неведения будет препятствовать полному постижению предметов познания» (Чандракирти, с. 393). В частности, наличие «покрывов» делает невозможным одновременное ведение двух сторон, или ипостасей, вещей – относительной и абсолютной (обычные существа воспринимают только относительное, а святые ведают абсолютное лишь в самахите, после выхода из которой ведают от-

носительное). Два эти «покрова» отсутствуют у Будды, поэтому его познание не имеет препятствий. Таким образом, из непристрастности ведения Будды с необходимостью следует его непристрастность (*thogs pa med pa*).

Изложение приводит к заключению о том, что совершенно непристрастное и непристрастное ведение является полным познанием всех предметов познания истинно так, как они есть. Так, в сутре «Вопросы Дхаранишварараджи» сказано: «Татхагата (Будда) благодаря наивысшей мудрости Татхагаты полностью ведаёт (все) истинно так, как есть» (Чандракирти, с. 370). Слова «истинно так, как есть» указывают на безошибочность (*'khrul med*) ведения Будды. Изложенное позволяет выделить четыре признака всеведения: непристрастность, непристрастность, полноту, безошибочность.

Прасангики подразделяют объекты (*yu*) на явные (*mngon gyur*) и скрытые (*lkog gyur*). Первые – это «обращенные» к индриям – органам чувств или уму, являющиеся им, вследствие чего воспринимаются, постигаются непосредственно. Вторые же не являются индриям, поэтому могут постигаться только опосредованно – путем правильно построенного умозаключения. Например, видимый над холмом дым – явный объект, воспринимаемый непосредственно, а находящийся за холмом огонь – скрытый, постигаемый посредством умозаключения: «Так как над холмом виден дым, а дыма без огня не бывает, то за холмом находится огонь». Непристрастность видения означает отсутствие преград между познанием и объектом. Поэтому все объекты для всеведения явные. Так, Цонкапа пишет: «[Десять] сил [всеведения Будды] ведают все предметы познания в качестве явных» [Цонкапа, л. 260А]. Из явности объектов следует такая характеристика всеведения, как непосредственность. Более того, только всеведение является подлинно непосредственным познанием. Так, Чандракирти говорит:

Мудрость всеведения считается имеющей [Своим] признаком непосредственность.  
Другое, в силу ограниченности, не признается Тем, что следует называть непосредственным (Чандракирти, с. 214).

Все другие виды познания, которые обычно считаются непосредственными, следует признать – в силу их ограниченности и неполноты – именуемыми «непосредственными» лишь условно. Так, при зрительном восприятии кувшина видят только одну из его сторон и не воспринимают его в плане других характеристик (осяза-

тельных, вкусовых и т.п.). Поэтому подобное восприятие кувшина, отличающееся указанной ограниченностью и неполнотой, нельзя квалифицировать как его непосредственное познание в целом, во всем многообразии его сторон и особенностей.

Кроме того, при всех других видах познания могут постигать только одну из двух главных сторон вещи – относительную (в обычном состоянии) или абсолютную (в самахите), что тоже делает такое познание ограниченным.

Следует учитывать и тот факт, что непосредственное чувственное восприятие, по мнению большинства буддийских философов, осуществляется посредством репрезентации (*gnam pa*) воспринимаемого объекта (перцептивного образа), возникающей в сознании в результате воздействия объекта на орган чувств. Наличие такого опосредующего звена, вероятно, не позволяет квалифицировать чувственное восприятие как непосредственное. Поэтому такое восприятие фактически оказывается познанием уже исчезнувшего объекта, что тоже не позволяет охарактеризовать его как безусловно непосредственное. Поскольку же всеведение лишено перечисленных недостатков, то его признают подлинно непосредственным познанием, постигающим непосредственно предметы познания как явные во всей их полноте, без опосредующих звеньев и сразу при их возникновении.

Непосредственное познание, по мнению прасангиков, может постигать непосредственно или не непосредственно. Первое имеет место, например, при чувственном восприятии красного лотоса, а второе – при его возникновении в уме благодаря воспоминанию. Последнее считается концептуальным познанием (*rtog pa*) Поскольку же мудрость Будды определяется как неконцептуальная (*rtog med*), то всеведение следует охарактеризовать как непосредственное и по способу ведения всех предметов познания.

Беспрепятственность обуславливает то, что всеведению не требуется время для постижения одного предмета и оно не нуждается в последовательном познании предметов по очереди. Следовательно, всеведение постигает мгновенно и сразу все предметы познания целиком (*sig sar*). В связи с этим прасангики обычно приводят такие слова мадхьямика-сватантрика Джнянагарбхи из его «Двух истин»:

За одно мгновение ведая  
Полностью охватывает сферу познаваемого  
(Гедун Тендар, л. 109Б).

И поскольку все возможные предметы познания существуют в трех временах – прошлом, настоящем и будущем, – то всеведение за мгновение постигает все дхармы в трех временах. Объекты непосредственного познания подразделяют на прямые (*dnagos*) и непрямые (*shugs*). Например, когда смотрят на пустой стол, то он служит прямым объектом восприятия, а дхарма «отсутствие на столе предметов» является непрямым объектом, установление которого осуществляется путем простого обращения ума к этой дхарме, не требуя отдельного познавательного акта. Объекты постигаются мудростью Будды одновременно все вместе, всеведение постигает реальность прямо. Так, Цонкапа пишет: «Познание у Будды непосредственное, а непрямое – невозможно» (Цонкапа, л. 260А).

Таким образом, всеведение можно охарактеризовать как познание, не являющееся опосредованным, концептуальным, непрямым. Однако это не означает того, что Будда не может ведать и так – опосредованно и т.д., поскольку он непосредственно ведает умы других существ («[Будда-] ведающий действия ума других существ» (Друма, с. 14), среди которых есть и обладающие подобными видами познания.

Изложенное делает понятным следующее стандартное определение: всеведение – это присутствие только Будде ведение, обладающее способностью непосредственно и прямо постичь за одно мгновение все дхармы без какого бы то ни было исключения. В этой дефиниции всеведение рассматривается как познание и характеризуется в плане особенностей познания. Однако при определении всеведения прасангики используют и другой подход.

В сутре «Встреча отца и сына» сказано: «Итак, Татхагата (Будда) ведает два – относительное и абсолютное. Предметы познания исчерпываются в этом – истине относительной и абсолютной» (Цонкапа, л. 97А). В соответствии с этим прасангики подразделяют все предметы познания (*shes bya*) на две истины – относительную и абсолютную. Относительная истина (*kun rdzob bden pa*) устанавливается обычным или ординарным, философским исследованием, которое называется эмпирическим (*tha snyad pa*) и относительным и ведается «мудростью послеобретения» святого. В концепции всеведения все предметы, относящиеся к категории относительной истины, именуется термином «сколько» (*ji snyed pa*). Абсолютная истина (*don dam bden pa*) устанавливается конечным (*mthar thug pa*) исследованием, которое имеет своей целью обнаружение истинно имеющего место, и непосредственно ведается «мудростью самахиты»

святого. В концепции всеведения все предметы познания, относящиеся к категории абсолютной истины, именуется термином «каково» (ji lta ba).

В момент обретения состояния Будды устраняются все преграды познанию, в том числе и двойственность во всех ее проявлениях, вследствие чего «мудрость самахиты» сливается с «мудростью послеобретения», образуя всеведение, причем сами они трансформируются в два вида последнего, а именно: «мудрость, ведающую какovo» (ji lta ba mkhyen pa'i ye shes), то есть абсолютную истину, и «мудрость, ведающую сколько» (ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes), то есть относительную истину. Они называются так потому, что первая ведает дхармы именно такими, каковы они в действительности, то есть в абсолютном плане, а вторая ведает все сколько есть – дхармы в относительном плане. В соответствии с изложенным прасангика дают такое определение: «Всеведение – это конечное ведание, непосредственно ведающее [за] мгновение все виды «каково» и «сколько»» [Чжамьян Шеппа, 2, с. 132]. Слово «конечное» (mthar thug pa) указывает на то, что имеется в виду ведение, обретаемое в самом конце пути совершенствования и поэтому являющееся наивысшим.

Отношение между двумя названными видами всеведения определяется как «тождество по сущности» (ngo bo gcig). Это означает, что если (нечто) является одним видом, то с необходимостью является и другим. Поэтому они всегда действуют вместе. Различие же между ними устанавливается с точки зрения способа ведения и постигаемого объекта: мудрость «каково» ведает абсолютное при исчезновении «феноменальной явленности» (spros pa), которую обычно именуют «двойственной явленностью» (gnyis snang), так как сущее в ней является в качестве подразделяемого на два – воспринимаемое (gzung), или объект (yul), и воспринимающее ('dzin), или обладателя объема (yul can), познание, а мудрость «сколько» ведает относительное при наличии «двойственной явленности» (Цонкапа, л. 110Б). Наличие двух способов и двух объектов ведения не означает того, что Будда ведает предметы познания поочередно – благодаря мудрости «каково» или мудрости «сколько». Ведь подобная поочередность сделала бы неприемлемой такую характеристику всеведения, как одновременность всех предметов познания, подразделяемых на две истины. Именно эта одновременность обуславливает квалификацию двух мудростей как тождественных по сущности. Но если две мудрости действуют вместе, причем мудрость «каково» ведает при

отсутствии «двойственной явленности», а мудрость «сколько» – при ее наличии, то как «двойственная явленность» может в одно и то же время отсутствовать или наличествовать?

В сутрах мы обнаруживаем следующие высказывания: «Все дхармы не двойственны» [Истинное объяснение, л. 4 Б]. «Пребывающий в недвойственном состоянии – Будда» (там же, л. 3Б). «Татхагата (Будда) недвойственен» [Встреча, л. 90А]. «Все дхармы – Татхагата» (там же). «Руководитель (Будда)... являет недвойственность (учит ей)» (там же, л. 81Б). «Кто познает недвойственность, тот полностью познает также Будду и Дхарму» (Сувикранта-викрамин, с. 36Б). Из этого видно, что все дхармы полагаются недвойственными. В момент просветления полностью постигают эту недвойственность, реализуют ее, вследствие чего Будда является недвойственным, являет недвойственность и оказывается каждой дхармой. Недвойственность (gnyis med) обычно трактуется как нераздельность (dbye med) дхарм. Поскольку момент отдельности дхарм фиксируется и воплощается в сущности (ngo bo), то недвойственность различных дхарм означает их односущность, при наличии разных признаков. Так как Будда постиг и реализовал недвойственность, то все дхармы для него и он сам – одно и то же. Поэтому дхармы «наличие двойственной явленности» и «отсутствие двойственной явленности» – одно и то же. В таком случае ведение мудростью «каково» при отсутствии «двойственной явленности» является ведением при ее наличии, а ведение мудростью «сколько» при наличии «двойственной явленности» является ведением при ее отсутствии. Следует отметить, что при решении этого и других вопросов, связанных со всеведением, прасангика в той или иной мере используют базовый для них принцип срединности, который в одной из своих ипостасей трактуется как принцип недвойственности. Однако поскольку детальные объяснения на основе принципа срединности представляются несколько затруднительными, то они нередко просто ссылаются на то, что «ведание Будды неохватно умом» (Агван Нима, с. 663).

Всеведение ведает все дхармы. Поскольку «всеведение» – это одна из дхарм, то оно должно ведать и само себя. Прасангика отрицают возможность непосредственного самопознания (rang rig mngon sum). Поэтому всеведение, будучи познанием, должно ведать себя как объект. Однако это означает расщепление одной дхармы «всеведение» на две – познающее и познаваемое, что неприемлемо. Прасангика решают эту проблему по-разному, в том числе и используя

принцип срединности. Однако проще всего ее решать на основе недвойственности, в силу которой все дхармы являются всеведением (Восьмитысячная, л. 168 Б – 169 А). Поэтому при постижении любой дхармы постигается и всеведение.

Всеведение постигает все объекты как явные и прямые. Поэтому они должны являться ему. Прошлые и будущие вещи входят в число «всех дхарм», а значит, и они должны являться всеведению. Если прошлый кувшин является постигающему его в данный момент всеведению, то он будет не прошлым, а нынешним. Будущий кувшин тоже окажется нынешним. Но это неприемлемо, так как на одном и том же месте будут восприниматься одновременно, например, прошлое семя, сегодняшний росток и будущее дерево, выросшее из того ростка. В связи с решением данной проблемы прасангики вводят понятия времени ведения (mkhyen dus) и времени наличия (grub dus). Хотя бы время ведения прошлой глины, нынешнего глиняного кувшина и будущих черенков разбитого кувшина и было одним и тем же, однако время их собственного наличия является разным. Например, мы можем ярко вспоминать события своей жизни, и хотя они относятся к прошлому, но являются нашему уму в настоящем. Поэтому ведение трех времен не означает того, что прошлое и будущее становятся теперешним.

Познание всегда правильно устанавливает свой объект, считают буддийские философы, если осуществляется в ситуации отсутствия действия причин ошибочности ('khrul rgyu). Прасангики подразделяют эти причины на случайные, преходящие (glo bur; напр. заболевание желтухой, вызывающее восприятие белой раковины как желтой) и врожденные (lhan skyes) – неведение в форме признания истинности наличия (bden grub 'dzin) дхарм или оставшийся в сознании после его устранения след. Во время пребывания в самахите не действуют оба вида этих причин, поэтому «мудрость самахиты» считается прасангиками безошибочным ('khrul med) познанием. Вне пребывания в самахите всегда действуют врожденные причины ошибочности, поэтому и познание тогда полагается ошибочным. Но если при этом не действуют случайные причины ошибочности, то познание признается условно безошибочным. У Будды отсутствуют врожденные причины ошибочности. Однако при восприятии феноменального он может подвергаться воздействию случайных причин. Например, когда снежная гора по каким-то причинам воспринимается как синяя, то Будда тоже будет видеть ее как синюю. Поэто-

му, считают некоторые любители поспорить, у Будды тоже есть ошибочное познание. Прасангики полагают это неверным, так как подобные рассуждения опираются на обычное понимание познания. У Будды же имеется всеведение, которое видит синюю гору и одновременно ведает ее как белую, а синее – как ошибочное. Подобное познание, очевидно, нельзя признать ошибочным.

Изложенное позволяет получить известное представление о некоторых основных моментах прасангикинской концепции всеведения как наивысшей формы познания, присущей только Будде, и открывает определенные перспективы в деле дальнейшего исследования воззрений уникальных философских систем, сложившихся в рамках буддизма.

#### *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. **Восьмитысячная** – 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Сутра «Праджняпарамита восьмитысячная»). – XI., 286 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993 – Catalog # KD 0012.
3. **Встреча** – 'Phags pa yab dang sras mjal ba... (Сутра «Встреча отца и сына»). – XI., 168 L. – sDe dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P.82. – Catalog # KD 0060.
4. **Гедун Тендар** – dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don... (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – XI., 162 L. // The Asian... # S 0021.
5. **Друма** – 'Phags pa mi'am ci'i rgyal po ljon pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Вопросы царя киннаров Друмы»). – Tokio, 1992.
6. **Золотой свет** – 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po... (Сутра «Золотой свет высший»). – XI., 183 L.
7. **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.
8. **Сувикранта-викрамин** – 'Phags pa rab kyi rtsal gyis nam par gnop pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра «Вопросы Сувикранта-викрамина»). – XI., 91 L.
9. **Цонкапа** – Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i nam bshad ... (Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – XI., 267 L. // The Asian ... # S 5408.
10. **Чандракирти** – Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhica 1X. – St.-Peters-bourg, 1912.

11. **Чжамьян Шепя, 1** – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Grub mtha’i rnam bzhad... las thal rang skabs (Философские школы: Прасангика и сватантрика). – XI., 240 L.

12. **Чжамьян Шепя, 2** – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Don bdun cu’i yig cha (Учебник по «Семидесяти предметам») // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – dPar thengs gnyis par deb grangs: 500, 1992. – С. 131-203.

**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](mailto:dulmaayush@yandex.ru)

**Donets Andrey Mikhailovich**, doctor of historical sciences, leading research worker at the Department of Philosophy, Culture and Religion Studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Russian Academy of Science, Siberian Branch. 670042, Ulan-Ude, Sakhyanova St., 6, e-mail: [dulmaayush@yandex.ru](mailto:dulmaayush@yandex.ru)

УДК 1 (091) (510)

© Т.Ф. Марханова

### ТРЕТИЙ ПАТРИАРХ ШКОЛЫ ТЯНЬТАЙ ЧЖИ И И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

*В данной статье рассматривается краткий биографический очерк третьего патриарха школы Тяньтай Чжи И, его роль в становлении традиции тяньтайского буддизма. Представлен полный список его сочинений. Рассмотрены три великих сочинения школы Тяньтай, также уделено внимание и четвертому, не менее значимому сочинению Чжи И «Первоначальные врата ступеней мира дхарм».*

**Ключевые слова:** дхарма Будды, дхарма, самадхи, чжи гуань, миры дхармы, таковость, скандха.

T.F. Markhanova

### THE THIRD PATRIARCH OF THE TIAN TAI SCHOOL ZHIYI AND HIS WRITINGS

*This article describes a short biographical essay of the third patriarch of tiantai school Zhiyi and his role in tradition formation of tiantai Buddhism. The complete list of his works is given. Attention is paid to three great works of tiantai school, the fourth, but not less significant writing of Zhiyi «Initial gates of the Dharma's world stages», is also described.*

**Keywords:** Buddha's dharma, dharma, samadhi, zhi guan, worlds of dharma, tathata, skandha.

Чжи И (智顓) всемирно известен как Чжи-чжэ да-ши (Великий наставник, Мудрец), светское имя – Чэнь Дэ-ань (陈德安). Основоположник китайской школы Тяньтай (天台). Проживал в провинции Цзинь (ныне пров. Хунань). Он вырос в сложный период истории Китая, когда Северный Китай находился под властью захватчиков из северных степей, в то время как большая часть населения Китая была сосредоточена на юге страны. Отец Чжи И был советником императора династии Лян (502–557). Мать и отец Чжи И умерли, когда ему было примерно 17 лет, примерно в то время династия Лян была свергнута (557). Все это сподвигло Чжи И в храме города Чань Ша пров. Цзинь поклясться перед статуей Будды, что он станет буддийским монахом. В следующие годы он ушел в храм Гуо Юань (果愿) и дал 10 обетов, его позвали учиться к Хуй Куану (慧旷), в 20 лет он принял полных 150 обетов бикшу (нищенствующие монахи 具足).

После нескольких лет проживания на юге Чжи И отправился на север, чтобы учиться у Хуэй-сы (慧思), известного буддийского монаха.

Там он столкнулся с традицией, которая в отличие от южного буддизма обращала внимание на религиозную практику. Он оставался на севере Китая до 568 года, до тех пор, пока его учитель не велел ему вернуться в южную столицу, чтобы получить поддержку властей.

Чжи И отправился в столицу Цзиньлин (совр. Нанкин) вместе с тремя десятками единомышленников проповедовать методы медитации (чань фа) и пропагандировать «Сутру лотоса благого закона» («Мяо фа лян хуа цзин»). В 575 г. прослышав, что в горах хребта Небесной башни (Тяньтайшань, совр. уезд Тяньтай пров. Чжэцзян) имеется «дворец бессмертных-риши» (сянь гун, а также Сянь-сюэ), он с двумя десятками сподвижников поселился там на северном отроге для занятий религиозной практикой. Отсюда пошло название школы Тяньтай-цзун.

При поддержке богатых и благочестивых мирян Чжи И оставался на горе Тянь-тай с 575 до 585 г. В 585 году 3-го месяца Чжи И снова прибыл в Нанкин, жил в монастыре «Небо и Земля» (Лин Яо, 灵曜). Молодой император попросил Чжи И во дворце «Начала всех начал» (Тай цзи, 太极) проповедовать сутры «Да

чжи ду лунь», «Фа хуа», а также сутру «Жень Ван бань жуо цзинь». Известные буддийские монахи все были уполномочены принимать участие в обсуждении сутр. Храм был переполнен, ученики внимательно слушали и записывали фразы этих сутр. После объяснения Чжи И этих сутр много учеников на основе своих записей создали свои произведения. Его сутры имели на этом обсуждении успех. Затем Чжи И опять отправился в свою хижину на гору Тянь Тай.

Только через четыре года после его возвращения в 589 г. южная провинция была захвачена армиями Суй. Несмотря на это изменение, Чжи И был в состоянии поддерживать тесные отношения с главами династии Суй. Так, суйский император Ян Гуан (杨广), желая показать свою поддержку буддизму, попросил Чжи И прибыть в Ян-чжоу для посвящения его в монахи. Он тут же отправился к Ян Гуану, чтобы обучить его обету бодхисаттвы. После этого Чжи И получил звание мудреца.

В следующем году (592) он вернулся на родину в город Цзинчжоу (г. Хубэй), тогда и основал в уезде Дан Ян на горе Юй Цюань храм Юй Цюань (玉泉). В течение следующих двух лет (593–595) в этом храме он написал сочинения «Фа хуа цзинь сюань и» и «Мо хэ чжи гуань».

Весной 595 г. Чжи И снова по приглашению Ян Гуана прибыл в Янчжоу, там написал сочинение «Цзинь мин Цзин шу», в сентябре вернулся на гору Тянь Тай, упражнялся в спокойной природе. В это время ему исполнилось 58 лет. Чжи И умер во время очередной поездки в столицу в 597 г. на 60-м году жизни, после 40 лет монашества [1].

Чжи И в течение 30 лет проповедовал буддийское учение. Наряду с проповедями он написал большое количество сочинений. До нас дошли «Фа хуа цзинь сюань и» (Сокровенный смысл сутры Лотоса благого закона) 20 цзюаней, «Фа хуа цзинь вэнь цзю» (Письмена и фразы сутры Лотоса благого закона) 20 цзюаней, «Гуань инь сюань и» (Сокровенный смысл гуань инь/Авалокитешвары [в Лотосовой сутре]) 2 цзюаня, «Гуань инь и шу» (Истолкование смысла [раздела] Гуань инь/Авалокитешвары [в Лотосовой сутре]) 2 цзюаня, «Цзинь гуань минь цзинь сюань и» (Сокровенный смысл «Сутры Золотого света») 2 цзюаня, «Цзинь гуань минь цзинь вэнь цзю» (доскональное/пофразовое [объяснение] текста «Сутры Золотого света») 6 цзюаней, «Вэй мо цзинь сюань шу» (Истолкование сокровенной «Сутры Чистоимянного/Вималакирти») 6 цзюаней, «Вэй мо цзинь шу» (Истолкование «Сутры Чистоимянно-

го/Вималакирти») (25 цзюаней написал сам Чжи И, и 3 последующих были дополнены его учениками) 28 цзюаней, «Вэй мо цзинь люэ шу» (Истолкование сокращенной «Сутры Чистоимянного/Вималакирти») (сокращен монахом Чжан Жанем) 10 цзюаней, «Сы цзюо и» (Четыре религиозных доктрины) 12 цзюаней, «Сань гуань и» (Смысл Трех узрений, троякого созерцания: истинно существа, явления, того и другого как тождества), «Сы си тан и» (Четыре смысла постижения учения Будды) 2 цзюаня, «тин гуань инь цзин шу» (Истолкование сутры «Мольба богине милосердия Гуань-инь») 1 цзюань, «Гуань у лян шоу фо цзин шу» (Истолкование «сутры узрения Будды бесконечного долголетия/Амитаюса») (Амитаюрдхьяна сутры) 1 цзюань, «А ми туо цзин и цзи» (Сочинения идеи канонов будды Амитабхи) 1 цзюань, «Жень ван ху гуо бань жуо цзин шу» (Сутра Праджняпарамиты о спасении страны гуманным царем/Дварапалой/Буддой) 5 цзюаней, «Цзинь ган бан жуо цзин шу» (Истолкование «Сутры драгоценной, твердой праджни») 1 цзюань, «Пу са цзе и шу» (Истолкование смысла соблюдения религиозных предписаний бодхисаттв) 2 цзюаня, «Мо хэ чжи гуань» (Великое установление – шаматха и узрение – випашьяна) (первоначальное имя «Юань дунь чжи гуань» – Полное, круглое и внезапное установление – шаматха и узрение – випашьяна) 20 цзюаней, «Ши чань бо луо ми цыди фа мень» (Ступени врат дхарм, освобождающих дхьяну парамиты) 10 цзюаней, «Лю мяо фа мень» (Шесть врат бланой Дхармы) (другое название «Бу дин чжи гуань») 1 цзюань, «Сяо чжи гуань» (Малое установление – шаматха и узрение – випашьяна) (другое название «Сюо си чжи гуань цзо чань фаяо» – Основные принципы сидячей медитации для овладения Чжи гуань ) 1 цзюань, «Сы нянь чу» (Начало Четырех мыслей) 4 цзюаня, «Ву фан бьянь нянь фо мень» (Буддийские школы Пяти проповедей мысли) 1 цзюань, «Чань мень коу зюэ» (Устное передавание достижения состояния небытия) 1 цзюань, «Чань мень цзин» (Сочинение о достижении состояния небытия) 1 цзюань, «Чань мень яо люэ» (Краткий очерк о достижении состояния небытия) 1 цзюань, «Гуань синь лунь» (Суждения/шастра об узрении сердца/постижении сознания) 1 цзюань, «Гуань синь сун цзин фа» (Чтение сутр Дхармы об узрении сердца/постижении сознания) 1 цзюань, «Гуань синь ши фа» (Пища Дхармы об узрении сердца/постижении сознания) 1 цзюань, «Ши мо хэ бань жуо бо луо ми цзин дзюэ и сань мэи» (Самадхи смысла и пробуждения «Сутры об Освобождении Праджняпарамиты») 1 цзюань, «Фан

дэн сань мэй син фа» (Истинные и равные самадхи действующих дхарм) 1 цзюань, «Фа хуа сань мэй чан и» (Исповедь самадхи лотоса Благого закона) 1 цзюань, «Тин гуань инь чань фа» (Правила обряда покаяния у богини милосердия Гуань-инь) (опубликован как «Гуо тин бай лу») 1 цзюань, «Цзин гуан минь чань фа» (Порядок обряда покаяния Золотой правды (справедливости)) (опубликован как «Гуо тин бай лу») 1 цзюань, «Тяньтай чжи чже да ши фа юань вэнь» (Письмо-клятва тяньтайского мудреца-учителя) 1 цзюань, «Пу сян пу са фа юань вэнь» (Письмо-клятва бодхисаттве Самантабадре) 1 цзюань. Кроме того, есть еще некоторые его сочинения «Да чжи ду лунь шу» (Истолкование «Махапраджняпарамиты-шастры») 20 цзюаней, «Ми лэ чен фо цзин шу» (Истолкование «Сутры становления Майтреи») 5 цзюаней и т.д. Также имеется «Цзин ту ши и лунь» (Суждения десяти сомнений Чистой земли (рая)) 1 цзюань, также можно сказать, что последующие поколения незаконно присвоили некоторые из сочинений Чжи И, признав их за свои [2].

Из перечисленных сочинений Чжи И главными являются «Фа хуа сюань и» («Сокровенный смысл лотосовой сутры»), «Фа хуа вэнь цзюй» («Фразы "лотосовой сутры"») и «Мо хэ чжи гуань» («Великое самопрекращение и самопостижение»), которые известны как «три великие тяньтайские части» (тяньтай да сань бу, 天台大三部), так как в них изложены основные доктрины этой школы. Эти сочинения Чжи И в немалой степени определили характер традиционных представлений о Лотосовой сутре в Китае.

Сочинение «Фразы сутры о цветке лотоса чудесной дхармы» (Фа хуа цзин вэнь цзюй, 法华经文句) – это комментарий Чжи И на Лотосовую сутру, где он разъясняет каждое слово и каждую фразу, начиная со слов «Так я слышал» и заканчивая «Они поклонились и разошлись». В этой работе он исследовал сутру с четырех сторон: причины и обстоятельства; соотношение учений; теоретическое и практическое учение; умственное наблюдение. Кроме того, сутра была аналитически разделена на три ступени: 1) деление всего трактата на две основные части: Врата Следа (цзимэнь) или вступительные проповеди – первые четырнадцать глав; Основные Врата (бэньмэнь) или основные проповеди – последние четырнадцать глав; 2) деление каждой из двух основных частей, в свою очередь, на три функциональные части: вводная часть; часть, раскрывающая истинную суть; часть для распространения; 3) деление каждой из двадцати восьми глав сутры на тематические разделы. От

этого трактата впоследствии отталкивались практически все последующие деления Лотосовой сутры на функциональные части.

В сочинении «Сокровенный смысл сутры о цветке лотоса чудесной Дхармы» (Фа хуа цзин сюань и 法华经玄义) Чжи И подробно объяснил значение пяти иероглифов названия «Сутры лотоса благого закона» – Мяо Фа Лянь Хуа Цзин. Интерпретация этих пяти иероглифов в самом общем виде сводится к следующему:

МЯО – чудесный, благой. Чжи И выделяет два вида чудесного – «относительное» и «абсолютное». Дхарма Будды, запечатленная в Лотосовой сутре, является «чудесной», «благой» относительно учений всех будд, о которых говорится в других сутрах. С другой стороны, Дхарма [сама по себе] «абсолютно чудесна», и Чжи И сравнивает ее со сливками и с «большой лодкой, перевозящей к тому берегу».

ФА – дхарма. В широком смысле это вся Дхарма Будды, в более узком – учение, запечатленное в Сутре о цветке лотоса чудесной дхармы, а также философия школы тяньтай.

ЛЯНЬХУА – цветок лотоса. Эти знаки, согласно Чжи И, имеют четыре толкования, суть которых можно свести к двум утверждениям. Во-первых, с цветком лотоса сравнивается совершенное учение Будды, заключенное в Сутре о цветке лотоса чудесной дхармы, противопоставляемое предварительным учениям, изложенным в других сутрах. Во-вторых, цветок лотоса уподобляется «благим (чудесным) причинам и плоду», обретение просветления – цветению и вызреванию плода из цветка лотоса; раскрытие цветка – «возвращению (приходу) к Трем сокровищам», а вызревание плода – обретению истинного просветления.

ЦЗИН – сутра. Чжи И толкует этот знак в смысле «все», т.е. все проповеди, значения, мысли. Такое понимание знака «цзин» исходит из того, что Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы включает в себя более частные подготовительные истины, содержащиеся в других сутрах. В этом смысле она суть «все сутры» (и, соответственно, все истины, все значения и т.д.)

Кроме того, в этой работе Чжи И изложил доктрину о Пяти глубоких значениях, с позиции которых нужно рассматривать сутры. Они таковы: 1) объяснение названия; 2) умение находить суть; 3) прояснение доктрины; 4) выяснение значения; 5) определение знака учения. Пользуясь этими значениями можно понять, какое место занимает та или иная сутра в степени раскрытия истинной реальности Будды [3].

Также Чжи И в своем трактате изложил доктрину о «пяти периодах – восьми учениях».

Пять периодов – это точная хронологическая классификация проповедей Будды Шакьямуни. Она получила название «У ши ба цзяо» (五时八教). Особенно полно эти периоды были рассмотрены в монографии Л.Е. Янгутова и А.К. Хабдаевой «Традиции абхидхармы в Китае». Эта хронологическая классификация, представленная Чжи И, основывается на легенде о том, как Будда, получив просветление под деревом Бодхи, узрел Истину. После этого Будда решил передать ее людям. Этот период Чжи И назвал хуаяньским (хуаянь ши, 华严时). Кроме бодхисаттв, никто не смог понять всей глубины проповеди Будды. Тогда он решил, что людей необходимо подводить к пониманию Истины постепенно. Для этого Будда упростил свои проповеди и постепенно шаг за шагом готовил людей к постижению Истины.

Второй период – Лу юань ши (鹿苑时), Период Оленьего сада. Здесь Будда излагает проповедь о четырех благородных истинах.

Третий период – Фандэн ши (方等时), время истинных и равных. Здесь Будда знакомит аудиторию с основами широкого пути спасения – Махаяны.

Четвертый период – Баньжо ши (般若时), период проповеди праджняпарамиты.

Пятый период – Фахуа непань ши (法华涅槃时). Период проповеди «Саддхармапундарика-сутры» (法华经) и «Нирвана-сутры» (涅槃经). В этот период Будда раскрыл сокровенный смысл (玄义) своего учения.

Пяти периодам соответствует восемь учений. Здесь внимание Чжи И концентрируется на методе и содержании спасения. Учения здесь делятся по методу спасения на:

- 1) дунь цзяо (顿教) – внезапное учение;
- 2) цзянь цзяо (渐教) – постепенное учение;
- 3) бими цзяо (秘密教) – тайное учение;
- 4) бу дин цзяо (不定教) – неопределенное учение;

По содержанию:

- 1) цзан цзяо (藏教) – учение сокровищницы;
- 2) тун цзяо (通教) – общее учение;
- 3) бе цзяо (别教) – единственное или особое учение;
- 4) юань цзяо (圆教) – круглое (совершенное) учение [7, с. 221-223].

В этой работе все без исключения буддийские доктрины органично увязаны в единую систему – Дхарму Будды, а философия школы Тяньтай считается основой для всех школ махаяны.

В сочинении «Большой чжигуань» (Мохо чжи гуань, 摩诃止观) Чжи И описывает четыре самадхи: 1) обретаемое через постоянное сидение; 2) обретаемое через постоянное хождение; 3) обретаемое и через хождение и через сидение; 4) обретаемое не через хождение и не через сидение.

Чжи Гуань – это метод достижения спасения, представляющий собой буддийскую медитацию, состоящую из двух частей: чжи и гуань. Термин «чжи», имеющий смысловые значения «стоять» (неподвижно), «останавливать» (ся), «прекращать» (ся), «задерживать» (ся), «утверждать» (ся), «хватать», «подавлять», «искоренять», «уничтожать» и т.п., представлял собой перевод на китайский язык индо-буддийского понятия «шаматха» (покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие для прекращения страстей и желаний), а также «самадхи» (погруженное созерцание, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоенное сознание) [5, с. 103].

Чжи – это начальная стадия тяньтайской медитации. На этой стадии выполняется задача прекращения или же «приостановления» воздействия иллюзии внешнего мира. Однако с прекращением этого воздействия еще не достигается конечная цель спасения, человек не избавляется окончательно от привязанности к эмпирическому бытию. Для этого необходимо постижение истинно сущего. Оно постигается на следующей стадии медитации, известной в китайском буддизме как гуань. Понятие «гуань» – «смотреть», «глядеть», «предаваться созерцанию», «вникать», «глубоко продумывать», «изучать», «ясно видеть» и т.д. – соотносилось с индобуддийским понятием «випашьяна» (истинное видение). Истинное видение (истинно сущее) – умение распознавать иллюзию феноменального мира, обнаруживать и созерцать сущее, скрывающееся за иллюзорностью, т.е. видение вещей такими, каковы они есть на самом деле [5, с. 104].

Но все же целью для следующих по пути Великой Колесницы заключается в том, чтобы обрести состояние Будды. Обретение состояния Будды характеризуется проявлением в себе в полной мере таких качеств, как сострадание и мудрость, а также в видении мира в его истинной реальности. Бытие состоит из десяти миров Дхармы. Эти миры составляют модель бытия или уровни существования, в которых обитают живые существа. Каждый мир имеет определенные характеристики и условия существования живых существ, обитающих там. Все живые существа обладают сознанием, оно является отра-



жением этого бытия, так сказать его микрокосмосом. Таким образом, какой мир преобладает в данный момент, такое состояние сознания у существа и, как следствие, в таком мире находится. Эти миры таковы:

1. Мир ада (диюй фа цзе). Это состояние страдания, понимаемое в двух смыслах. С одной стороны, в буддизме человеческая жизнь (жизнь непросветленного человека) сравнима со страданием («первая благородная истина»). С другой стороны, страдание выражается в какой-либо конкретной форме – в виде болезни, домашних или общественных неурядиц, старости, бедности и других неприятностей.

2. Мир голодных духов (эгуй фа цзе) – состояние, когда существование человека определяется рядом низменных с точки зрения буддизма желаний (страсть к деньгам, пьянство и т. п.).

3. Мир животных (чу шэн фа цзе). В этом состоянии человеком руководят исключительно животные инстинкты. Единственный стимул его существования – чувственные желания. Поэтому тех, кто находится в данном «мире», сравнивают со скотом, лишенным разума и, следовательно, не имеющим возможностей и способностей осмыслить, чем они являются на самом деле.

4. Мир асуров (Асюло фа цзе). Состояние агрессивности, когда человек стремится к лидерству. Он подавляет других, подчиняясь единственному желанию – доказать свое собственное превосходство.

Перечисленные миры характеризуют омраченное сознание. Это состояние человека, пребывающего в сансаре и не помышляющего о нирване.

5. Мир людей (жэнь фа цзе). Естественное состояние человека, когда он занимается повседневными делами. Однако буддийские авторы имеют в виду не любого человека, а мирянина, верящего в закон Будды и поддерживающего сангху.

6. Мир неба (тянь фа цзе). Это состояние человека, не освобожденного еще от омраченного сознания, но также стремящегося к нирване и сделавшего уже конкретные шаги к спасению.

Два перечисленных мира – это состояние человека, устремленного к нирване.

7. Мир шраваков (шэнь вэнь фа цзе). Это состояние, в котором находится человек, слушающий голос учителя, проповедующего закон Будды. Первоначально «шраваками» называли учеников Шакьямуни, позднее значение этого понятия несколько расширилось, но наличие бинама «учитель – ученик» имелось в виду всегда.

8. Мир пратьекабудд (юаньцзюэ фа цзе). Это те, кто без чьей-либо помощи стремится к нирване, они самостоятельно идут к просветлению, но и не оказывают помощи другим. Идеал Хиньяны.

9. Мир бодхисаттв (пуса фа цзе). Это те, кто освободился от омраченного сознания, но отказался вступить в нирвану ради помощи другим. Это идеал махаяны.

10. Мир Будды (фо фа цзе). Наивысший «мир», в котором открываются все законы бытия. Нирвана – конечная цель буддийского спасения.

Перечисленные четыре мира – это миры святых.

Миры как функциональные элементы бытия описываются по десяти параметрам. Все существует благодаря определенным причинам и условиям, а их описание и есть описание десяти «таковостей». Если хоть одна из них отсутствует, существование этого объекта невозможно. Другими словами, миры существуют благодаря совокупности этих десяти таковостей. Они таковы:

1. Признак внешнего вида (жу ши сянь) – это внешнее проявление таковости.

2. Признак природы (жу ши син) – это проявление собственной природы таковости, которая характеризуется как то, что неизменно, как собственная природа вещей и явлений, как высшая реальность.

3. Признак сущности, или телесности (жу ши ти). Это одновременное проявление природы и внешнего мира.

4. Признак силы (жу ши ли). Имеется в виду внутренняя сила, потенция к действию.

5. Признак действия (жу ши цзо). Это реализация потенции к действию.

6. Признак главной, первичной причины (жу ши инь).

7. Признак второстепенной причины (жу ши юань).

8. Признак результата (жу ши го). Это скрытый результат действия главной и второстепенной причин.

9. Признак воздаяния (жу ши бао). Это явный результат действия главной и второстепенной причин. Это проявление скрытого результата.

10. Признак завершения (исчерпания) начала и конца (жу ши бэнь мо цзюэцин дэн). Под началом понимается признак внешнего вида, под концом – признак воздаяния, а в итоге все признаки проявляются одновременно.

Согласно тяньтайской концепции десяти миров, каждое существо обитает в одной из трех сфер.

1. Сфера пяти скандх. Пять скандх – это чувственные дхармы (сэ – рупа), ощущения (шоу – ведана), восприятие (сян – санджня), энергии, или волевые акты (син – сансары), сознание (ши – виджняна).

Из пяти скандх выделяется две другие сферы: чувственного и пространства.

2. Сфера чувственного – это сфера восприятия индивидом явлений внешнего мира.

3. Сфера пространства, или сосуда, – это сфера воспринимаемых индивидами предметов внешнего мира [5, с. 123-125].

Согласно учению Чжи И, на все три сферы распространяется принцип взаимопроникновения миров. Отсюда делается вывод: утверждение, что десять взаимопроникающих миров охватывают и сферу окружения, ведет к признанию вездесущности сознания, то есть отсутствия принципиального различия между живыми существами и неживой природой. Таким образом, снимается оппозиция между человеком и окружающим его миром.

Под миром Будды в учении Чжи И понимается абсолют, который тождествен феноменальному миру. Спасение толкуется как выявление в себе мира Будды. Для этого необходимым считалось изучение буддийской догматики, однако при этом различалось медленное, неопределенное и мгновенное просветление (чжигуань). Большое значение в учении Чжи И придавалась медитативным практикам.

Надо отметить, что в «Три великих тяньтайских части» не попало не менее значимое четвертое сочинение «Фацзе цы ди чумень» (Первоначальные врата ступеней мира дхарм, 法界次第处门). Это сочинение является выдающимся памятником буддийской мысли, получившей развитие в средневековом Китае. Представляет собой энциклопедию буддийских учений. В нем изложены буддийские концепции раннего буддизма Махаяны и Хинаяны.

Структура сочинения выглядит следующим образом:

Цзюань 1 (Часть 1).

Глава 1. Первоначальные врата имени и формы.

Глава 2. Первоначальные врата пяти скандх.

Глава 3. Первоначальные врата 12 аятан.

Глава 4. Первоначальные врата восемнадцати дхату (кит. Ши ба фа цзе).

Глава 5. Первоначальные врата шестнадцати знаний и видений.

Глава 6. Первоначальные врата страданий видения и страданий любви (привязанностей).

Глава 7. Первоначальные врата трех ядов.

Глава 8. Первоначальные врата пяти покровов.

Глава 9. Первоначальные врата десяти искушений.

Глава 10. Первоначальные врата девяноста восьми искушений.

Глава 11. Первоначальные врата десяти грехов.

Глава 12. Первоначальные врата десяти добродетелей.

Цзюань 2 (Часть 2).

Глава 13. Первоначальные врата трех приютов.

Глава 14. Первоначальные врата пяти заповедей (воздержаний).

Глава 15. Первоначальные врата четырех дхьян.

Глава 16. Первоначальные врата четырех беспредельных состояний ума [Будды] (4 неизмеримости: безграничная доброта, безграничное сострадание, беспредельная радость и беспредельная отрешенность).

Глава 17. Первоначальные врата четырех бесформенных самадхи (другое название четырех пустых ирреальных самадхи).

Глава 18. Первоначальные врата шести чудесных врат дхармы (нирваны).

Глава 19. Первоначальные врата шестнадцати особых побед (подавлений).

Глава 20. Первоначальные врата хорошо освещенного (понимаемого) суждения (подхода, мнения) (другое название хорошо освещенной дхьяны).

Цзюань 3 (Часть 3).

Глава 21. Первоначальные врата девяти желаний.

Глава 22. Первоначальные врата восьми мыслей.

Глава 23. Первоначальные врата десяти желаний.

Глава 24. Первоначальные врата восьми безлюдных (уединенных) домов.

Глава 25. Первоначальные врата восьми процветающих (красивых) мест.

Глава 26. Первоначальные врата всех десяти мест.

Глава 27. Первоначальные врата четырнадцати изменений (превращений).

Глава 28. Первоначальные врата шести сверхъестественных постижений (духовное зрение, постижение мыслей другого), шести обладаний сверхъестественными способностями (о буддах и бодхисаттвах).

Глава 29. Первоначальные врата девяти ступеней самадхи (定).

Глава 30. Первоначальные врата трех самадхи (三昧).

Глава 31. Первоначальные врата стремительных (боевых) самадхи.

Глава 32. Первоначальные врата превосходящих (преодолевших) самадхи.

Цзюань 4 (Часть 4).

Глава 33. Первоначальные врата четырех истин.

Глава 34. Первоначальные врата шестнадцати деяний.

Глава 35. Первоначальные врата двух пустот: жизни и дхармы.

Глава 36. Первоначальные врата тридцати семи разделов.

Глава 37. Первоначальные врата трех отказов от всего мирского.

Глава 38. Первоначальные врата трех неомраченных истоков (основ, причины, корня).

Глава 39. Первоначальные врата одиннадцати знаний (мудрости).

Глава 40. Первоначальные врата двенадцати нидан.

Цзюань 5 (Часть 5).

Глава 41. Первоначальные врата четырех больших обещаний (клятва, обет).

Глава 42. Первоначальные врата шести переправ – средство достижения другого берега, т.е. для пересечения «океана смертей и рождений» (samsara) и достижения освобождения (нирваны).

Глава 43. Первоначальные врата четырех опор (буддийское учение, сутры, долг и мудрость).

Глава 44. Первоначальные врата девяти видов больших (мощных, сильных) дхъян.

Глава 45. Первоначальные врата восемнадцати пустот.

Глава 46. Первоначальные врата десяти сравнений (примеров).

Цзюань 6 (Часть 6).

Глава 47. Первоначальные врата ста восьми самадхи.

Глава 48. Первоначальные врата пятисот заклятий и заговоров.

Глава 49. Первоначальные врата четырех восприятий.

Глава 50. Первоначальные врата шести умеренностей (сдержанность, скромность).

Глава 51. Первоначальные врата восьми ишвар (свободный от сомнений, заблуждений), (другое название – Восемь видов изменений, перемен).

Глава 52. Первоначальные врата четырех беспрепятственных дебатов (полемика).

Глава 53. Первоначальные врата десяти сил (способностей) Будды (dasabala).

Глава 54. Первоначальные врата четырех нестрахов (бесстрашия).

Глава 55. Первоначальные врата восемнадцати раздельных дхарм.

Глава 56. Первоначальные врата великой доброты и великой скорби (об отзывчивости к людским радостям и страданиям, милосердию бодисаттв к людям).

Глава 57. Первоначальные врата тридцати двух телесных признаков Будды (прямые ноги, руки ниже колен, белые ровные зубы и т.д.).

Глава 58. Первоначальные врата восьмидесяти видов блага.

Глава 59. Первоначальные врата восьми видов звучания (голоса).

Глава 60. Первоначальные врата трех пребывающих (находящихся) мыслей [4].

Содержание этого сочинения составляет анализ дхарм. В контексте этого анализа дхарм Чжи И разворачивает картину феноменального мира, обусловленного омраченным сознанием, его привязанностью к ложному «Я». Через анализ теории дхарм Чжи И методично следует от истины Хинаяны к истинам махаяны, которую он пытается представить как целостную картину мира. Мир дхарм (санскр. «дхарма дхату», кит. «фа цзе») понимается здесь как обозначение всего сущего-истинного и иллюзорного. Мир, разворачиваемый Чжи И в его сочинении, – это мир дхарм. Вне этого мира нет ничего иного [6, с. 38-39].

Это сочинение было незавершенным. Так из 300 намеченных глав были написаны только 60.

В этом сочинении подробно излагаются теории абхидхармы и праджняпарамиты. Эти концепции изложены в гармоничном единстве: из одного вытекает другое. Например, из концепции четырех истин логически вытекает концепция абхидхармы, из концепции абхидхармы логически вытекает концепция праджняпарамиты. Такое изложение буддийского учения средневековым автором имеет важное значение, с одной стороны, как источник о буддийской теории, оформленный в средневековье, с другой стороны, как отражение концепции понимания буддизма в средневековом Китае.

#### *Литература*

1. URL:<http://book.bfn.org/article/0967.htm>
2. URL:<http://baike.baidu.com/view/123880.htm>
3. URL:<http://buddas.narod.ru/line3.htm>
4. URL:  
<http://sutra.goodweb.cn/lon/other46/1925/1925.htm>

5. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – 224 с.

6. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. – 160 с.

7. Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ, 2010. – 276 с.

**Марханова Татьяна Фридриховна**, аспирант кафедры философии БГУ, 670013, e-mail: [tatiyaba@mail.ru](mailto:tatiyaba@mail.ru)  
**Markhanova Tatiyana Fridrikhovna**, postgraduate student of Philosophy Chair at Buryat State University, 670017, e-mail: [tatiyaba@mail.ru](mailto:tatiyaba@mail.ru).

УДК 82-1 (510)

© **В.В. Цыбикова**

### СМЕРТЬ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ АСПЕКТ В ПОНИМАНИИ ПОЭЗИИ ХАЙЦЫ (1964–1989 гг.)

*В данной статье рассматривается категория смерти в творчестве Хайцы как важный аспект в понимании философской лирики поэта. Смерть представляет основную форму существования и внутренней свободы личности.*

**Ключевые слова:** литература, китайская поэзия, категория смерти, философская лирика.

**V.V. Tsybikova**

### DEATH AS THE MAIN ASPECT FOR UNDERSTANDING HAIZI'S POETRY

*This article is devoted to the category of death in Haizi's works as the most important aspect for analyzing his philosophical lyrics. Death in his poetry is represented as the main form of existence and individual liberty.*

**Keywords:** literature, Chinese poetry, category of death, philosophical lyrics.

Творчество китайского поэта Хайцы приходится на 80-е гг. XX в., ознаменовавшие в истории Китая как переломный момент. Атмосфера политики реформ и открытости обусловила проникновение в Китай разнообразных культурных веяний запада, тем самым сформировав почву для нового поэтического творчества [Цыренова, 2005, с. 214]. В произведениях поэтов «нового поколения» воплощаются эстетические принципы, способ творческого мышления, который воплотит опыт художественного сознания целой эпохи [Тугулова, 2009, с. 186]. Отличительной чертой поэзии Хайцы является присутствие философских мотивов, поэт зачастую задавался вопросами бытия и на протяжении всей своей творческой деятельности испытывал неутолимый интерес именно к категории смерти, ставшей выражением его идеологических взглядов. Эта тема получила неоднозначную интерпретацию в его поэтическом исполнении. Ранние стихи Хайцы (во многом благодаря его первому любовному опыту) характеризуются теплотой, любовью, надеждой на светлое будущее, здесь очень сильно чувствуется его юношеский порыв. Однако после разлуки со своей возлюбленной Лань Бовань попытки поиска внутреннего исцеления и развития, связанные с общей тенденцией самосовершенствования поэта,

привели Хайцы к трансформации идейно-мировоззренческих принципов, повлиявших на изменение тематических, идейно-художественных и моральных направлений. В первую очередь изменяется отношение Хайцы к концепту смерти, которое именно в этот период начинает доминировать в его творчестве. Здесь стоит отметить, что в формировании идеологии немаловажную роль сыграло увлечение поэта западной философией (М. Хайдеггер, Г. Гегель, Ф. Ницше). Считая истинно духовным началом в человеке поэзию, Хайцы истолковывал смерть именно с этой точки зрения. В результате у него получилось, что подлинное принятие смерти возможно лишь в эфире чистой поэзии, способствующей достижению состояния абсолютного созидания. Бытие человека – это лишь его потенция, но для того чтобы укрепить бытие человека и поэзии в целостности и завершенности, необходимо привести конечность, т.е. смерть, завершающую человеческое существование.

*Войду в полуденную воду.  
Приподнят занавес,  
И пара веточек протянуты на мое  
Тело, самоцветы водной глади  
для бутылки, разбитой пополам,*

*И вода в бутылке той не в силах разойтись.  
Опустишь на лезвие,  
Словно на рояля клавиши,  
А еще веревка есть,  
Обвивает за кровать.  
Лесное солнце перерывами срубает тебя,  
Как и срубает ветер юга.  
Ты стреляешь, одиноко вернулся домой.  
Словно голубь,  
Вернулся в алую корзину.*

«Песня самоубийцы» (自杀者的歌)

Хайцзы рассматривает смерть как обычное, постоянно происходящее событие, о чем свидетельствует и само название произведения. Здесь поэт раскрывает различные процессы и способы суицидального ухода из жизни: «*Опустишь на лезвие / Словно на рояля клавиши / А еще веревка есть / Обвивает за кровать*». Он придает смерти пафосный характер, детализирует и не боится ее, что подтверждает силу воли, уверенность поэта, а также неоднозначное понимание данного концепта: «*Приподнят занавес / И пара веточек протянуты на мое / Тело*». Цветовая гамма подобрана под стать общему настроению стихотворения: «*Одиноко вернулся домой / Словно голубь / Вернулся в алую корзину*». Образ алой, словно кровь, корзины символизирует смертельный исход лирического героя. Образ голубя олицетворяет личность самого поэта, нашедшего свое упокоение в смерти.

В поздних стихотворениях видны только боль поэта, его страдание, одиночество и прощание с родными, родной деревней, друзьями, жизнью. Однако с этим пессимизмом пришла к Хайцзы и своя философия жизни и смерти, пришла своеобразная мудрость, которая была свойственна только ему. В произведении «*Почему цветы такие красные*» (花儿为什么这样红) поэт, рассуждая о вопросах мироздания, растворяется в потоке жизни и смерти, наполняется гармонией природы:

*Темная ночь, ты повозка великой поэзии,  
Обступила живой огонь, что в середине.  
Среди ночи степь так глубока,  
так таинственна и далека.*

*Я прекратил свою жизнь  
В печальной сумрачной севера равнине.*

Человек остро чувствует брэнность своего существования, он избранник внутреннего одиночества и носитель страха перед действительностью. Существование предстает бессмысленным, социально-культурная деятельность беспредельна, духовность несостоятельна. Уход человека в абсолютное одиночество становится не-

избежным. Помышляющий о самоубийстве лирический герой существует вне социальных связей и нравственных обязательств, он на пути обретения абсолютного одиночества и свободы. Сущность философии данного произведения в том, что мир бессмыслен, хаотичен и не управляем никакими законами, а человек бесконечно одинок. Смерть как прояснение абсурдности существования – основа освобождения героя. Он – посторонний в отношениях с жизнью.

Хайцзы сказал, что у него «три счастья», он имел в виду стихи, престол и солнце. Это было той истиной, за которой гнался поэт. Он стремился стать королем поэзии, стать солнцем поэтического мира. И в этой погоне поэт видел счастье и путь самореализации. Способ достижения этой цели поэт видел в завершении жизни и переходе на новый уровень существования. В сложной ситуации реализации этой цели – стать королем и солнцем поэзии – Хайцзы не мог быть счастлив. Его «счастье» представляло собой лишь погоню за ним. Счастье, к которому стремился поэт, было неопределенным и призрачным. Может быть, потому что счастье поэта было в неведомых даях. Даль – особое понятие в творчестве Хайцзы, выражено в стихах о поэтическом престоле и солнце, за которыми он гнался. В сердце поэта идеалы всегда находились в этой «дали». Идея счастья для него всегда была неразрывно связана с одиночеством, недостижимостью желаемого и отчаянием. Все это связано с понятием дали: она стала печальным идеалом в творчестве Хайцзы.

Поэт пишет:

*...Даль – это твое место, которого нет...  
«Дракон» (龙)  
...Стихи такие же, как даль...  
«Даль»(远方)*

Поэт, с одной стороны, воспеваешь жизнь, а с другой стороны, он видит, что эта жизнь обречена на борьбу. Хайцзы вынужден показать читателю горе, страдание жизни, поэтому в стихотворении чувствуется противоборство реальности и мечты, материи и духа [Гао Бо, 2006, с. 57].

*Я прошу гаснущий  
Чугунный свет, свет любимой и свет солнца.  
Я прошу дождь,  
Я прошу  
Умереть ночью.  
Я прошу утром  
Встретиться  
С человеком, который меня закопал необъятной  
временем и прахом осенью.*

*Я прошу  
Следующий дождь:  
Вымой дочиста кости мои.  
Мои очи сомкнулись.  
Я прошу  
Дождь.  
Дождь всю жизнь виноват.  
Пессимистичный дождь.*

«Я прошу: дождь» (我请求：雨)

В этом стихотворении раскрывается тема смерти, тема ухода в другой мир, о котором мечтал поэт. Основной образ – это образ дождя, символ печали и грусти, плач неба. К дождю вызывает лирический герой о помощи в смерти. Повторение фразы «я прошу» позволяет читателю глубже понять и чувства, и переживания лирического героя. Его желание покинуть этот мир велико. Почему же он стремится к этому? Возможно, за новой, лучшей жизнью, за тем счастьем, о котором мечтал поэт. Краски произведения довольно мрачные: «гаснущий чугунный свет», дождь, осень. Автор показывает серость, мрачность мира. С помощью художественных образов (дождь, гаснущий чугунный свет, прах, осень) поэт отображает пессимистичное настроение лирического героя. В поздних стихотворениях Хайцзы встречается много неясных слов, имеющих оттенок страдания и страха, во многих местах описана картина первобытной жизни, которую он любит воспевать, такая жизнь подходит к потребностям его одинокого сердца, даже «смерть» теперь стала его другом [Гао Бо, 2006, с. 61]. Хайцзы на поздних этапах творчества часто обращался к теме смерти. Физический уход он рассматривал как начало новой жизни.

Поэт полагал, что жизнь – это промежуточное состояние, вакуум, который необходимо «переболеть», чтобы испытать новое мироощущение. Смерть – это завершающая логическая и психологическая предпосылка движения, это не начало конца, а исходная точка. Поэт видел цель человеческого существования в преодолении вечности.

*В этом мире глубокая осень настала.  
Что нужно достигнуть, еще не достигнуто,  
Что нужно терять, уже давно потеряно.*  
«Осень» (秋)

Хайцзы в полной мере можно назвать поэтом-философом. Поэзия стала главным структурообразующим принципом философских взглядов поэта. Понимание поэзии Хайцзы изменялось на протяжении его творческой жизни, как и форма его поэтических произведений. Пе-

реходом от ранних, юношеских стихов к зрелым можно считать разрыв отношений с его первой любовью Лань Бовань.

Поэт понимает свое предназначение как избранныка истины. Искусство и поэзия, по его мнению, это игра, это его перевоплощение, его чувства и познание. Самоопределение поэта в мире, одиночество, свобода духа и стремление ввысь как необходимые спутники поэта – основные лейтмотивы его поэзии.

*В этот дождливый вечер,  
Как и сегодня, останусь только я один  
Писать для тебя стихотворения.  
Это наши общие равнина и вода,  
Это наши общие вечер и поэзия.  
Кто же так говорил? Хайцзы  
Скоро уйдет, надо везде посмотреть.  
Мы когда-то здесь сидели.*

«Ночная песенка Хайцзы» (海子小夜曲)

В картине мира Хайцзы все преходящее обусловленное есть символ, в котором высвечивается обратное – вечное, непреходящее. Такова неиссякаемая созидательная сила природы, и этим Хайцзы оправдывал все временное, земное, получающее у него трансцендентальный смысл. Вечное становление, развитие, жизнь – это то, что происходит по необходимости бытия, познать эту необходимость – значит стать ее участником, обрести новый взгляд, и познать жизнь можно, только играя. Игра свойственна поэту, он понимает мир как игру, и игра становится символом мира. Не религия, не высшая сила, а игра и поэзия становятся, по Хайцзы, непреходящими. Лирический герой – добровольный отшельник, чуждый общественной идеологии, он воспринимается как та личность, которая вообще не поддается определению, как носитель сознания инвертированного.

*Я увидел свой собственный лик.  
Пламя, словно вздымающийся небесный океан,  
Словно тихая небесная лошадь,  
Летящая к рекам.*

«Рассвет. Одно стихотворение»  
(黎明.一首小诗)

В поздних работах Хайцзы его постоянное обращение к героям, противостоящим «серой массе», развивает идею абсолютного значения личности. Однако, по сути дела, эта идея не исчезает из его философии, она просто отступает на второй план в связи с тем, что теперь речь идет не о бытии человека, а о его существовании в общественной системе. Абсолютность бытия каждой личности при этом совмещается с при-

знанием различной степени ее реализации. Не веря в возможности людей осознать и выразить свою потенциальную абсолютность, Хайцзы обращается только к тем, кто несет в своей жизни ответственность за себя, за будущее культуры и общества. Так, например, в «Стихотворении смерти. Часть 2» (死亡的诗 (之二)) поэт рассуждает о смерти великого художника Ван Гога:

**Предисловие к Ван Гогу: процесс самоубийства**

*Дождливая ночь украла,  
Забралась ко мне в окно  
Рядом со мною спящим,  
Сорвала подсолнухи*

*Я по-прежнему безмолвно сплю.  
Возле меня, спящего,  
Расцвели подсолнухи.  
Эти руки –  
Словно среди поля подсолнухов –  
Красивые и неуклюжие голуби.  
Дождливая ночь украла,  
Унесла меня  
Из человеческого тела.  
Я по-прежнему безмолвно сплю,  
Кроме моего принесенного тела,  
Кроме подсолнухов, я в мире –  
Первая корова (королева смерти).  
Я чувствую себя красивым.  
Я по-прежнему безмолвно сплю.  
Дождливая ночь украла.  
Я очень рад.  
Превратился в другую цветную корову.  
В моем теле радости ликующей бег.*

Поэт испытывает амбивалентное ощущение, строящееся, с одной стороны, на разочаровании в человеке, утрате веры в то, что каждый из нас способен в своей жизни превзойти себя и стать неповторимой личностью, творящей культуру и оказывающей мощное воздействие на окружающий мир и людей вокруг. С другой же стороны, Хайцзы преисполнен чувством предвосхищения физической завершенности. Стоит отметить, что присутствующая в произведении вера в творца культуры, безусловно, присутствовала в душе молодого поэта и отразилась в его произведениях, в связи с чем по отношению к его более поздним работам нужно говорить именно о разочаровании, об утрате веры:

*Женщину, которую я могу видеть,  
Женщину среди воды  
Прошу среди пшеничной земли:  
Кости мои разбросай,  
Как кости тростника,  
Положи в футляр и возьми с собой  
Все, что я могу увидеть.  
Чистая женщина на реке,*

*Женщина,  
Протяни мне руку среди пшеничной земли.*

*И когда без надежды останусь,  
На пшенице вернусь в дом родной,  
И тогда мои мелкие кости  
Положи в красный из дерева шкаф, возьми его  
Как твое богатое приданое  
«Моцарт в «Реквиеме говорит»  
(莫扎特在《安魂曲》中说)*

В философии Хайцзы сохраняется место для Абсолюта. Продолжая свою теорию, поэт подчеркивает абсолютность и уникальность каждой личности и ее ответственность за себя и за окружающий мир. По мнению Хайцзы, логическим результатом подобного феномена является готовность пожертвовать собой ради великих целей. Данная точка зрения совпадает с философскими взглядами Ф. Ницше. Как пишет Ф. Ницше в работе «Несвоевременные мысли: о пользе и вреде истории для жизни»: «Для чего существует отдельный человек – вот что ты должен спросить у самого себя, и если бы никто не сумел тебе ответить на это, то ты должен попытаться найти оправдание своему существованию, ставя себе самому известные задачи, известные цели, известное «ради», высокое и благородное «ради». Пусть тебя ждет на этом пути даже гибель – я не знаю лучшего жизненного жребия, как погибнуть от великого и невозможного» [Ницше, 2001, с. 187]. Данное пересечение философских взглядов особенно важно по отношению к понятию творца-избранника, носителя истины. Хайцзы считал, что становление такого сверхчеловека происходит в каждой личности за счет творческой энергии, истоки которой находятся в потенциальной бесконечности ее бытия.

Смерть в представлении Хайцзы тесно связана с духовным миром человека. Она не связана с теми предметами, которые вызывают обычную озабоченность, это особенный, по мнению поэта, феномен. Некоторые события происходят с необходимостью, но их осознание рождает самый разный отклик нашего духа, в то время как осознание смертности порождает отчаяние. Так, например, в стихотворении «Сентябрь» (九月) Хайцзы излагает идею о том, что отчаяние является важнейшей характеристикой нашего существования:

*В умершей степи воочию увидел даль диких  
цветов.  
В далеком ветре дальше дали  
Звуки циня моего журчат,  
И слез совершенно нет.*

*Я степи верну эту дальнюю даль.  
Кого-то зовут деревом,  
Кого-то зовут конским хвостом.  
Звуки циня моего журчат,  
И слез совершенно нет.  
Даль лишь в умирающей поляне диких цветов.  
Луна, как зеркало,  
Высоко висит над степью,  
Освещая сотни тысяч лет.  
Звуки циня моего журчат,  
И слез совершенно нет.  
Лишь на лошади скачу по степи.*

До тех пор, пока человек существует в повседневной неопределенности земного мира, ему не найти смысла своего существования. Смерть в экзистенциальном смысле – это конечность, выход за пределы мира сущего. Такое постоянное пребывание перед лицом смерти возвращает человеческое бытие в его «собственное» существование. Смерть, таким образом, существует не для тех, кто умирает, а для живых: она является состоянием человека созерцающего, но не человека умирающего, поэтому смерть существует для человека не как конец, а как переход и как возможность. Повседневная жизнь человека – это постоянная борьба и стремление избежать смерти. Однако даже такое «избегающее» существование отмечено печатью смерти. Ее избегание лишает человека целостности или самости, ограничивает свободу. Смерть – это прежде всего чистая возможность. Поэт говорит о том, что сознание предстоящей смерти побуждает нас к переходу на более высокий модус существования:

**Стихотворение смерти. Часть 2**  
*Темной ночью появилась могильная доска.  
Может, ты знаешь, это земля старого тигра.  
В тот миг по водной глади шел огненно-красный тигр.  
Твой смех приводит реку в колебание...  
...В этот момент река начинает леденеть в смеющейся ночи.  
Тигр с оборванными ногами идет по реке, спускается, подошел к моему Окну.  
Могильная доска тигра  
Разломана смехом пополам.*

Вопросы о природе (сущности) человека, его происхождении и назначении, месте человека в мире – основные в истории философской мысли. Значимой в философии Хайцзы стала тема существования человека. Смерть у него выступает как свобода, ибо она раскрывает наибольшие возможности человека. Человек обретает уникальность, если сознает свою смертность, поскольку смерть – индивидуализирующий акт. В ней поэт видит символ одиночества человека, которое может привести его к свободе. Подлинная свобода – это «свобода смерти».

#### *Литература*

1. Gao Bo. Haizi's interpretation. Kunming: Yunnanrenmin, 2003.
2. Haizi. Haizi's poems. Beijing: Renminwenxue, 2006.
3. Цыренова О.Д. The Chinese poetry of the 80<sup>th</sup> // Вестник Бурятского государственного университета. 2005. – С. 210-220.
4. Тугулова О.Д. Китайская поэзия 1980–1990-х годов: смена художественных парадигм // // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. – С. 186-189.

**Цыбикова Валентина Владимировна**, аспирант кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета, 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [valyaca@yahoo.com](mailto:valyaca@yahoo.com)

**Tsybikova Valentina Vladimirovna**, postgraduate student of Far East Philology Chair at Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St., 25 e-mail: [valyaca@yahoo.com](mailto:valyaca@yahoo.com)



## ФОНЕТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СИСТЕМЕ ГЛАСНЫХ ДАГУРСКОГО И БУРЯТСКОГО ЯЗЫКОВ

*Рассматриваются диахронические изменения в системе гласных фонем дагурского и бурятского языков. По мнению автора, рассматриваемые фонетические явления возникли как результат языковых контактов, в частности между дагурским языком и отдельными диалектами бурятского языка. В то же время нельзя однозначно исключить возможность генетически обусловленных сходств.*

**Ключевые слова:** монгольские языки, дагурский язык, бурятский язык, диалекты, вокализм, языковые контакты.

J.B. Badagarov

## PHONETIC PROCESSES IN THE VOWEL SYSTEMS OF DAGUR AND BURYAT LANGUAGES

*The article deals with the diachronic development in the vowel system of phonemes in Dagur and Buryat languages. The author states that the phenomenon under question should be regarded as a contact-induced, particularly with Dagur and some dialects of Buriat languages. At the same time one could not completely eliminate the possibility of genetically conditioned similarities in both languages.*

**Keywords:** Mongolic, Dagur, Buryad, Buriat, dialects, vocalism, language contacts.

Дагурский язык – один из периферийных монгольских языков, носители которого проживают в основном на северо-востоке современного Китая. Небольшая группа дагуров есть на северо-западе КНР, в Синьцзян-Угурском автономном районе. Вплоть до начала культурной революции дагурский язык был очень важным языком в регионе, выполняя функции языка межнационального общения [5, с. 1]. Ныне же им пользуется в большей степени старшее поколение дагуров, молодежь почти повсеместно переходит на китайский язык. Хотя оазисы, где этим языком активно пользуются и дети, и взрослые, все еще сохранились.

Научный интерес к дагурскому языку возник в XIX в., и сейчас накоплено довольно большое количество материала. Трудность для исследователя представляет разве что разноязычие источников. Свой вклад в дагуроведение внесли как отечественные ученые, так и зарубежные, среди которых следует особо отметить ученых из Внутренней Монголии.

Впервые дагурский материал был введен в научный оборот А.О. Ивановским в 1894 г. в книге «Manjurica I. Образцы солонского и дагурского языков» [5]. На тот момент дагурский

считался тунгусо-маньчжурским языком, который подвергся значительному монгольскому влиянию [15, с. 288-290], некоторые называли его даже смешанным монголо-тунгусским наречием. Вот что писал, к примеру, академик Б.Я. Владимирцов [3, с. 8]: «...мало известно наречие дагурское... На какие говоры оно распадается – неизвестно. На основании имеющихся данных можно думать, все-таки, что это особое наречие монгольского языка, смешанное с манджурскими элементами». Интересен тот факт, что Б.Я. Владимирцов в своей классификации относит дагурский язык к северной группе монгольских языков, куда кроме прочих включены и наречия бурят и баргу-бурят. Такую же классификацию мы видим в работе А.Д. Руднева [9].

Н.Н. Поппе более чем через четверть века после выхода в свет труда А.О. Ивановского установил, что «...дагурское наречие (дагурский язык) безусловно, не является не только тунгусским языком, но и монголо-тунгусским жаргоном, представляя собой очень своеобразный и во многих отношениях чрезвычайно архаичный монгольский диалект, сохранивший ряд черт, характерных для наречий XIII–XIV вв.» [8, с. 2].

Исследованный Н.Н. Поппе язык назван им хайларским диалектом дагурского языка.

Б.И. Панкратов, будучи студентом Восточного института во Владивостоке, после путешествия в 1914–1915 гг. в Баргу написал диплом по дагурскому языку «Исследование языка дагуров, живущих в Барге», в котором доказал, что этот язык является одним из монгольских [13, с. 9]. Тогда он имел возможность познакомиться в Хайларе «...как с живущими там, так и с приезжими из Бутхи дагурами» [там же, с. 128]. Впоследствии в 20–30-е гг. XX в., находясь в командировке в Китае, он собирает дагурский материал, планируя издать большое исследование по языку и истории дагуров. Кстати, о диалекте, названном Н.Н. Поппе хайларским, Панкратов говорит буквально следующее: «Язык дагуров, проживающих в Хулуьбуири, уже описанный в научной литературе, не является самостоятельным диалектом. Это язык переселенных ... из Бутхи в Хулуьбуири в 1732 г.».

В 1954–1957 гг. Китайская академия наук организовала экспедицию по изучению языков малых народностей. За два года были изучены десятки языков, многие из них впервые. В экспедиции принимали участие советские ученые. Для изучения монгольских языков от Советского Союза была направлена Б.Х. Тодаева. Работа групп по изучению дагурского языка, в составе которых была и советская исследовательница, позволила уточнить место дагурского языка в составе монгольской группы, а также определить количество его диалектов. Б.Х. Тодаева выделяет четыре говора: цижикарский, бутхаский, хайларский и синьцзянский. Работа, изданная ею, основывается на данных бутхаского говора дагурского языка «как ранее неизученного и весьма своеобразного в системе дагурских говоров, который сохраняет некоторые древние черты и тем самым существенно восполняет картину исторического развития монгольских языков» [12, с. 9].

За рубежом дагурский язык неоднократно являлся предметом пристального внимания со стороны исследователей. Л. Лигети во время своей поездки во Внутреннюю Монголию специально посетил дагуров, где в течение нескольких месяцев изучал их язык. Особенно его интересовал сохранившийся в дагурском среднемонгольский начальный \*h (<\*p, \*φ). К сожалению, собранный им богатый материал не был полностью опубликован. Был лишь приведен список слов с сохранившимся начальным \*h в «Предварительных отчетах» [18, с. 42]. С. Мартин описал дагурский язык с позиций де-

скриптивной лингвистики, основываясь на речи одного информанта – Питера У. Онона [19].

Интенсивное изучение монгольских языков и диалектов Китая, развернувшееся в КНР после 50-х гг. XX в., затронуло и дагурский язык. Появляются ученые из числа самих дагур, занимающиеся языком и фольклором своего народа. Так, Энхэбату издал большой словарь, содержащий около 8 тыс. слов, включая парные слова и словосочетания [16]. Им же была издана книга, содержащая бытовые фразы, а также большое количество сказок [17]. Все опубликованные материалы ценны тем, что приведены в транскрипции, основанной на МФА, с включением дополнительных знаков для палатализованных согласных. Намцарай и Хасэрдэни написали большой труд – сравнительную грамматику дагурского и монгольского языков [20].

Материал, использованный в данной работе, в основном выбран из трудов ученых из Внутренней Монголии и приведен в том же виде, в каком он представлен в источниках. По мере необходимости мы использовали знаки МФА для того, чтобы подчеркнуть особый характер отдельных звуков.

Углубленное изучение фонетики современного дагурского языка, несомненно, поможет выяснить многие спорные вопросы исторической фонетики монгольских языков. Следует отметить, что все существующие работы основаны на субъективно-слуховом методе фонетического анализа. Еще не было исследований, посвященных экспериментальному анализу фонетической системы дагурского языка. Но, тем не менее «ретроспективный анализ звукового состава современных монгольских языков с применением экспериментального метода и фонологической теории последних лет почти полностью подтверждает результаты субъективно-слуховых исследований корифеев монгольской компаративистики Т.И. Рамстедта, Б.Я. Владимирцова, Н.Н. Поппе и др. по определению фонемного состава древнемонгольского и среднемонгольского языков» [1, с. 3].

## Гласные

Состав кратких гласных первого слога дагурского языка характеризуется рядом особенностей, отдельные из которых сближают его с современными бурятскими говорами. Необходимо выявление и детальное рассмотрение этих сходств для определения причин их возникновения.

1. Гласный [ɜ] дагурского языка исследователи определяют как несколько огубленный гласный среднего ряда [8, с. 105; 12, с. 10, 14]. Соответствующий ему бурятский гласный [з] также относится к среднему ряду. На слух незначительная огубленность дает довольно существенное отличие. Этот звук свойствен не только дагурскому языку, можно даже утверждать, что это особенность всего региона Северо-Восточного Китая [8, с. 106-107]. Достаточно сказать, что этот звук (т. е. [ɜ]) мы видим в языке шэнэхэнских бурят, поселившихся в данном регионе относительно недавно, причем в речи

СПМЯ	СМЯ	СКЯ	СБЯ	Даг.	
edür	өдөр	өдр	үдэр	ɛdɜr	день
söni	шөнө	сө	hүни	sɜn	ночь
sünesün	сүнс	сүнсн	hүнэнэн	sɜms	душа
süme	сүм	сүм	hүмэ	sɜm	храм

О причинах подобного явления выдвигалось мнение, в частности В.И. Рассадина, согласно которому в бурятском и в дагурском языках подобная конвергенция является результатом контактов с тунгусо-маньчжурскими языками [11, с. 22, 167-168]. Для дагурского языка эти контакты имеют место на протяжении очень долгого периода. Ведь в соответствии с наиболее распространенной гипотезой он является потомком киданьского языка, который тесно контактировал с тунгусо-маньчжурскими языками еще в эпоху киданьского государства Ляо [2]. Контакты протобурятского языка с тунгусо-маньчжурскими происходили в рамках племенного объединения Шивей [11, с. 160]. А затем, прекратившись на много сотен лет (в XIII в. хоринцы были отданы ойратскому Буха-ноёну и кочевали с ойратами), вновь возродились, когда 11 хоринских родов были отданы в качестве приданого Балжин-хатун солонскому Буубэй-бэйлэ. В китайских летописях, по свидетельству Панкратова, солоньки начинают упоминаться с начала XVII в. совместно с дагурами под названием солон-дагур [13, с.132]. Период, когда хоринцы прибыли к солонскому Бубэй-бэйлэ, – это конец XVI – начало XVII в. В результате притеснений со стороны последнего эти непродолжительные (10–20 лет) контакты были прерваны уходом значительной части хоринского племени в Забайкалье. Однако не все хоринцы ушли на запад, были и оставшиеся [14, с. 219]. По всей вероятности, они продолжали присоединяться к

тех, кто родился там, хотя они уже довольно пожилого возраста. Т.е. усвоение этого звука, когда-то не свойственного носителям этого говора, произошло очень быстро и, видимо, не столь заметно для самих носителей языка. Дальнейшие исследования позволяют уточнить картину распространения данного звука в языках региона (как монгольских, так и тунгусо-маньчжурских).

2. Конвергенция двух мягкорядных огубленных фонем \*ü и \*ö в одну [ɜ] (орф. ү) произошла также в языке хори-бурят:

своим сородичам на протяжении многих десятилетий, внося свои коррективы в развитие языка. Если учесть путь хоринцев к отрогам Хингана через территории, занимаемые другими восточномонгольскими племенами, в языке которых также имеет место конвергенция мягкорядных губных гласных [11, с. 22], то контакты, могущие послужить причиной подобного явления в языке хори-бурят, возможно, длились на протяжении нескольких поколений.

Ведь если сохранение самостоятельных губных мягкорядных фонем в западнобурятских говорах можно объяснить влиянием ойратских и монгольских этнических элементов, то вполне логично предположить, что к моменту возобновления контактов с тунгусо-маньчжурскими племенами и с дагурами хоринцы также имели еще не конвергировавшиеся губные мягкорядные фонемы, так как со времен Чингисхана хоринцы находились в составе ойратского тумэна [7, с. 156]. А конвергенция, видимо, есть результат тех самых контактов в Маньчжурии и Барге в более позднее время.

Контакты дагурского языка с тунгусо-маньчжурскими языками не прерывались на протяжении более чем тысячелетия. Именно это послужило поводом к дальнейшему процессу конвергенции, вовлекшему в свою орбиту и твердорядные губные фонемы. В результате в дагурском появились слова, имеющие такой звуковой облик:

СПМЯ	СМЯ	СКЯ	СБЯ	Даг.	
üsün	үс	үсн	үһэн	хүс	волосы
süke	сүх	сүк	һүхэ	сүү <sup>w</sup>	топор
sudur	судар	судр	һудар	сүдүр	сутра, книга

Случаи подобного развития уступают в количественном отношении еще более распространенному явлению – переход \*u > o.

СПМЯ	СМЯ	СКЯ	СБЯ	Даг.	
soyууа	соёо	соя	һоёо	soyo:	клык
sur-	сур-	сур-	һура-	sor-	учиться
subai	сувай	суврха	һубай	soyui	яловая
туγул	тугал	туһл	тугал	tokul <sup>j</sup>	теленок
duras-	дурс-	дурс-	дурса-	dors-	вспоминать
dusul	дусал	дусал	дуһал	dosul	капля

3. Образование долгих гласных и дифтонгов

Представляет собой единый процесс. Поэтому, изучая историю их возникновения, разумнее всего рассматривать их в комплексе. Причины эволюции так называемых долготных комплексов в монгольских языках в долгие гласные и дифтонги вызвали интерес ученых с самого момента зарождения монголоведения как науки. На сегодня можно с уверенностью сказать, что это живой и обусловленный внутренними законами развития монгольских языков процесс. Об этом свидетельствуют, прежде всего, факты из западнобурятских диалектов: барг.-бур. *гараан* < *гараһан* «вышедший», бох.-бур. *саан* <

*саһан* «снег», *загаан* < *загаһан* «рыба». Как видно из примеров, долгие гласные продолжают образовываться, но теперь уже на месте сочетаний Г+h+Г. Подобные процессы наблюдаются и в других монгольских языках и диалектах [10]: ст.-баргут. *загуу* < \**загаһун* «рыба», *наруу* < \**нараһун* «сосна», халх.-зап. *тогтууртай* < \**тогт(о)ворттой* «устойчивый» и т. д.

В сочетаниях ГСГ губные гласные являлись «сильными», т. е. характер образовавшегося долгого гласного зависел от наличия или отсутствия в качестве одного из элементов сочетания губного гласного. Например:

СПМЯ	СМЯ	СКЯ	СБЯ	Даг.	
ögere	өөр	эврэн	өөрөө	wɔ:r	сам
тоγа	тоо	то	тоо	to:	число
аγула	уул	уул	уула	aul	гора
egüle	үүл	үүлн	үүлэн	vɛlvɛn	облако

В сочетаниях с *i* в качестве второго гласного оба элемента являлись «равноправными». До сих пор в пределах одного говора, в речи одного и того же носителя можно слышать то дифтонг (случай, когда «побеждает» первый гласный комплекса), то долгий *ии~ы* (когда «побеждает» второй гласный): бур.-диал. вин. п. от *аха*

«старший, старший брат» – *ахые*, но *хоюулайень* «обоих»; *тиин гэһынь* «тогда» и *тиин гэһэнь id.*

Данное явление имеет еще более широкий размах между языками и диалектами: халх.-вост. *дэлхэй* «земля, мир» и халх.-центр. *дэлхий id*, *бээлэй* «варежки» и *бээлий id.*

СПМЯ	СМЯ	СКЯ	СБЯ	Даг.	
alçayi-	алцай-	алца-	алсай-	alfi:-	расставлять ноги
bultayi-	бултай-	булта-	бултай-	bolti:-	высовываться
bülteyi-	бүлтий-	бүлти-	бэлты-	bulti:-	быть пучеглазым
-tai,	-тай,	-та,	лит.:	-ti:	аффикс совм. пад.
-tei	-той,	-тэ	-тай <sup>3</sup>		
	-тэй		цонг.:		

<i>kei</i>	<i>хий</i>	<i>ки</i>	<i>-ты</i> <i>хи</i>	<i>хвин</i>	ветер
------------	------------	-----------	-------------------------	-------------	-------

Эти данные заставляют нас усомниться в гипотезе о долготе второй гласной комплекса ГСГ. А вместе с тем и с ее аргументацией, например, с предположением о том, что знак «удан» в ойратском письме обозначал долгие *a*, *e* [4]. Ведь если вторые гласные этих сочетаний являлись долгими, то мы должны были бы везде иметь долгие гласные по вторым элементам комплексов, чего в действительности нет.

Итак, дагурский и бурятский языки имеют соответствия гласных, которые характерны только для этих двух языков и возникли в результате одинаковых процессов. Примечательно то, что явления, общие для дагурского и бурятского языков, не всегда охватывают бурятские диалекты в целом, а свойственны отдельным из них. Это, на наш взгляд, позволяет говорить о том, что данные сходства, скорее всего, возникли в результате контактного взаимодействия в различные временные периоды. Что касается развития вторичных долгот, несмотря на противоречивость и в некоторой степени хаотичность самого процесса возникновения долгих гласных на месте сочетаний ГСГ, в отдельных случаях можно наблюдать сходные пути развития, которые также могут быть объяснены контактным взаимовлиянием. Однако в случае со вторичными долготами необходимо учитывать вероятность действия и генетически общих тенденций и путей развития двоеклогов.

#### Литература

1. Бураев И.Д. Эволюция бурятского консонантизма // Историко-сравнительное изучение монгольских языков. – Улан-Удэ, 1995. – С. 3-14.
2. Василевич Г.М. К вопросу о киданях и тунгусах // Советская этнография. – 1949. – №1. – С. 155-160.
3. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. – М., 1989. – 2-е изд.
4. Жамьян Г. Обозначение долгих гласных в ойратском «ясном письме» // Народы Азии и Африки, 1979. – №5. – С. 150-152.
5. Ивановский А.О. Manjurica. Т. 1. Образцы солонского и дахурского языков. – СПб., 1894.
6. История и культура бурятского народа / под ред. Т.В. Михайлова. – Улан-Удэ, 1999.

7. Нимаев Д.Д. О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск, 1993. – С. 144-166.

8. Поппе Н.Н. Дагурское наречие. – Л., 1930.
9. Рамстедт Г.И. Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаско-ургинского говора. – СПб., 1908.
10. Рассадин В.И. Историческая связь бурятского языка с языком баргутов // Цыбиковские чтения: тез. докл. и сообщ. – Улан-Удэ, 1989. – С.173-176.
11. Рассадин В.И. Очерки по исторической фонетике бурятского языка. – М., 1982.
12. Тодаева Б.Х. Дагурский язык. – М., 1986.
13. Страны и народы Востока. Вып. XXIX. Борис Иванович Панкратов. Монголистика, синология, буддология. – СПб., 1998.
14. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. – Улан-Удэ, 1972.
15. Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. – Т. 1. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1883.
16. Engkebatu nar, Dayur kelen-ü üges. Öbür Mongyul-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1984.
17. Engkebatu nar, Dayur kelen-ü üge kelelge-yin material. Öbür Mongyul-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1985.
18. Ligeti L. Rapport preliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie chinoise. 1928-1931. Budapest, 1977.
19. Martin S. Dagur Mongolian Grammar, Texts and Lexicon // Indiana University Publications Uralic and Altaic Series. Vol.4. Bloomington, 1961.
20. Namcarai, Qaserdeni. Dayur kele mongyul kelen-ü qariçayulul. Öbür mongyul-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1983.

#### Список сокращений:

- СПМЯ – старописьменный монгольский язык  
 СМЯ – современный монгольский язык  
 СБЯ – современный бурятский язык  
 СКЯ – современный калмыцкий язык  
 Даг. – дагурский язык  
 Ст.-баргут. – язык старых баргутов  
 Барг.-бур. – баргузинский говор бурятского языка  
 Бох.-бур. – боханский говор бурятского языка  
 Бур. диал. – бурятские диалекты  
 Цонг. – цонгольский говор бурятского языка  
 Халх.-зап. – западно-халхаский говор  
 Халх.-вост. – восточно-халхаский говор  
 Халх.-центр. – центрально-халхаский говор

**Бадагаров Жаргал Баяндалаевич**, старший преподаватель кафедры филологии Центральной Азии Бурятского государственного университета. 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина 25, e-mail: bjargal@mail.ru

**Badagarov Jargal Bayandalaevich**, senior lecturer, Inner Asia Philology Chair, Department of Oriental Studies, Buryat State University., Ulan-Ude city, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St. 25, e-mail: bjargal@mail.ru

УДК 811.521(25)

© И.К. Ботоев

## СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ПОДХОД К МЕТАФОРЕ ЯПОНСКОГО И РУССКОГО ЯЗЫКОВ

На примерах из переводов произведений современной русской и японской литературы приведен сравнительный анализ особенностей метафоры во фразеологизмах японского и русского языков с целью определения возможных способов их перевода

**Ключевые слова:** метафора, фразеологизм, перевод, русский язык, японский язык.

I.K. Botoev

## COMPARATIVE ANALYSIS OF JAPANESE AND RUSSIAN METAPHOR

The article is devoted to comparative analysis of Japanese and Russian metaphors based on translation of modern Russian and Japanese literature texts. The author analyzes peculiarities of metaphoric system in Russian and Japanese and the ways of possible translation.

**Key words:** metaphor, idioms, translation, Russian, Japanese.

Восприятие действительности у каждого народа напрямую зависит от особенностей среды его проживания. Эта же среда оказывает огромное влияние и на формирование специфической системы метафор, являющейся базой для образования многочисленных фразеологических единиц языка. Если для англичанина «лошадь» из фразеологического выражения «As strong as a horse» является символом здоровья, то носитель русского языка в данном случае использует образ «быка» из идиомы «Здоров как бык». В свою очередь «бык» или «корова» из японского фразеологизма «Уси-но аюми» является для японца эталоном медлительности, а в русском же языке подобным имиджем обладает «улитка» – «Со скоростью улитки».

То же самое можно сказать не только о конкретных природных объектах, но и о таких абстрактных понятиях, как «цвет», «вес», «настроение». Например, желтый цвет в японском фразеологизме «Кутибаси-га кирой» является символом «молодости» и «неопытности», в то время как в русском языке подобным свойством обладает зеленый цвет. Подобные несоответствия в восприятии действительности у разных народов вызывают серьезные проблемы при выборе адекватных способов перевода фразеологических единиц. В следующем примере переводчик пытается дословно перевести фразеологизм русского языка «И волки сыты, и овцы целы», используемый автором в несколько трансформированном виде. Для русскоязычного читателя, с детства знакомого с противопоставлением волков и овец из сказочных произведений, данная метафора воспринимается на подсознательном уровне. В Японии же, куда, по некоторым данным, овцы были впервые завезены лишь в 1875 г., а последний волк был уничтожен уже

в 1905 г., подобный символический образ будет малопонятен.

(露) Где-то в подсознании у меня сидит идея, что любая сверхцивилизация – это все-таки цивилизация, а две цивилизации всегда сумеют между собой как-то договориться, найти некий компромисс, **накормить волков и сохранить овец**. GO

潜在のどこかで、どんな超文明だろうと、やはり文明であることに変わりはないし、二つの文明のあいだで、かならずお互いになんとか話しをつけて、ある種の協定を結び、**狼を飼いながらでも、羊を守る**ことはできているんだ。

**накормить волков и сохранить овец** (狼を飼いながらでも、羊を守る) –不可能なことを可能にする

Подобным же образом использование метафорического образа «мартовского кота» в следующем примере не передает в полной мере значение «громкий, надоедливый», характерное для исконно японского идиоматического выражения «гогацу-но хаэ» с дословным переводом «майские мухи».

(露) Он выстрелил пять или шесть раз в полной тишине, а потом из темноты возник тысячеголовый нечеловеческий вой, злобный, мяукающий, тоскливый, как будто 20 000 **мартовских котов** заорали одновременно в мегафоны, и тощий человек попятился, оступился, нелепо взмахнул руками и съехал на спине по склону. GO

男が静寂の中で五、六発撃つと、闇の中からおびただしい、人のものとは思えぬ咆哮が、まるで**三月の猫**が二万匹いっせいにメガフォ

ンにむかって鳴き出したような、悪意に満ち、哀愁をおびた咆哮が起こった。瘦身の男は後ずさりし、足を踏み外してぶざまに腕を振り回してから、背中で斜面を滑り落ちた。

**мартовский**

**кот** (三月の猫) —うるさい。しつこい。

В случаях переноса исконно японской метафоры в русскоязычную среду наблюдается аналогичная картина. Так, метафорический образ «голубя, подстреленного бобовым зерном из духовой трубки» в следующем примере будет понятен не каждому русскоязычному читателю.

(日) 「おい、なに鳩が豆鉄砲くらったような顔してんだよ」**リ**

- Эй, ты чего? Такая **рожа у голубя бывает, когда в него горошиной из трубочки залепят!**

**鳩が豆鉄砲くらったよう** —思いがけないことに驚いて、目を見張ったり、きよんとしたりするさまのとたえ。

Применение же в примере метафорического образа «собаки» из фразеологического оборота русского языка «Будить спящую собаку» вместо дословного перевода японской идиомы «Ябухэ-би-ни нару» помогло бы переводчику точнее передать смысловые и стилистические нюансы оригинала произведения.

(日) 「そいつができればいちばんいいが —よほど慎重にやらないと、へたにつくと **藪蛇になるぜ**」と邦枝はいった。**沈**

- Это было бы лучше всего. Но тут надо действовать предельно осторожно, не то **змя как раз и выскочит из стога сена**, — сказал Куниэда.

**藪蛇になる** —よけいな事をして、かえって災難を招く。

В результате сравнительного анализа значений японских и русских фразеологизмов, вошедших в состав «Фразеологического словаря сэйгорин» [8] и «Фразеологического словаря русского языка» [3], было выделено 1086 японских и 960 русских идиом, образованных на основе метафорического употребления названий различных частей человеческого тела. Из них только 85 выражений имеют синонимичную пару с той же метафорой в соответствующем языке, а 22 — синонимичную пару с иной метафорой. В случае идиом, имеющих в своем составе названия животных и растений, удалось выделить 996 фразеологических единиц в японском и 391 единицу в русском языке. В данном классе фразеологизмов 37 единиц имеют синонимичную пару с той же метафорой и 50 единиц синонимичную пару с иной метафорой. Подобные единицы, как это можно увидеть в следующем

примере, поддаются способу перевода с помощью своего парного варианта.

(露) Я обалдел, **глаз не могу оторвать** от этого сияния.**PP**

おれは呆然としてしまい、輝きから**目をそらす**ことができなかった。

**оторвать**

**глаз** (目をそらす) —視線をわきへずらして他の物を見る。

(日) 「今の首相にしても、ほんの陣笠のころから、むこうが知っているんだから、**頭があがらない**だろう」**沈**

А нынешнего премьера старик знал еще рядовым в партии, так что тот перед ним **пикнуть не смеет**.

**頭があがらない** —相手に恩義があったり、実力差がありすぎたりして、自分の引け目から対等の立場に立つことが出来ない。

Фразеологические обороты, образованные на основе метафор с культурно-исторической спецификой, соответствующих пар не имеют. При переводе подобных единиц предпочтение отдается идиомам с отличной по природе метафорой. При этом возможно употребление одной фразеологической единицы языка перевода вместо нескольких единиц оригинала.

(露) Мать честная, там ведь стрелять, может быть, придется! На фи́га это мне сдалось — под пулями торчать? **На фи́га козе баян? На хрена волку жилетка — по кустам ее трепать?****GO**

あっちじゃ、おそらく、銃を使うことになるだろう! なんておれがそんな目にあわなきゃならないのだ、まっぴらだよ—銃弾をくぐる? **お門違い**だろう? おれがそんな柄かね?...

**на фи́га козе баян —**

山羊にバヤン) —不適切のこと。

**на хрена волку жилетка — по кустам ее трепать —**

(狼がチョッキを藪で傷つける) —不適切のこと。

(露) Может быть, они потому и веселые сейчас — обо всем договорились между собой, решили завтра повернуть назад и теперь им **хоть трава не расти, сам черт не брат**, и все на свете они **видели в гробу**.**GO**

ことによると、だから彼らは今、陽気にしているのかもしれない—密かにすっかり示し合わせ、あす引き返すことにして、**あとは野となれ山となれ、矢でも鉄砲でも持って来い**という気かもしれない。なにせ**地獄を見た**あいっただから.....

**хоть трава не расти –**

草が生えなくても) –あとは野となれ山となれ。

**сам черт не брат –**

(鬼は兄弟ではない) –矢でも鉄砲でも持って来い。

**видели в гробу –**

(棺の中で見る) –地獄を見る。

Сравнительный анализ метафор японского и русского языков на основании примеров перевода фразеологических единиц позволяет также сделать вывод о том, что при совпадении внешней формы и внутреннего значения метафоры в языках оригинала и перевода использование идиом-эквивалентов позволяет в полной мере передать авторский замысел без потери лексических и стилистических особенностей.

(日) 今にも錆びつきそうなもの哀しい二両編成の郊外電車を下りると、先ず最初に懐かしい草の匂いが鼻をついた。[風]

Когда вылезает из пригородного поезда, составленного из двух грустно ржавеющих вагонов, первым делом **в ноздри бьет** ностальгический запах травы.

**鼻をつく** –強い匂いが鼻を刺激する

Фразеологизмы же с метафорами, сходными по внутреннему значению, но отличными по внешней форме, переводятся с использованием идиом-аналогов.

(露) Пес Шарик **свету невзвидел** при мысли, что богатый чудак, подбирающий раненных псов в подворотне, чего доброго, и этого вора прихватит с собой, и придется делиться моссельпромовским изделием. [SS]

シャリクは、傷ついた犬を門の下で拾いあげたこの風変わりの金持ちがひょっとしたらこの泥棒猫をも抱きあげるかもしれない、そうしたら、モスクワ農工協同組合の製品も猫と分かち合わなければならなくなると思うと、**気も狂わんばかり**になった。

**свету невзвидеть –**

(この世を見たくなくなる) –気が狂う。

Попытки использования при переводе лишь внешней формы метафоры, даже при частичном игнорировании внутреннего значения, в большинстве случаев приводят к значительному искажению значения оригинала.

*Литература*

1. Андримонова Н.А. Фразеология и синтаксис. – Казань: Изд-во Казанского университета, 1982.
2. Влахов С.И., Флорин С.П. Непереводимое в переводе. – М.: Международные отношения, 1980.
3. Молотков А.И. Фразеологический словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1978
4. Склярская Г.Н. Метафора в системе языка. – М.: Наука, 1993
5. Akiyama Nobuo and Akiyama Carol. 2001 Japanese and English idioms. Barrons, 1996.
6. Haley Virginia B. Idioms: The word of the world. Kenkyusha, 1968.
7. Sebeoc T.A. (ed.) Current Trends in Linguistics. Mouton, 1966.
8. 尾上兼英編『成語林: 故事ことわざ慣用句』旺文社、1993年9月
9. 『覆刻 文化庁国語シリーズVIII 語源・慣用語』教育出版、1975年4月
10. 坂本勉「慣用句と比喩: 慣用化の度合の観点から」(『言語学研究』京都大学研究会、1982年1号) 所収
11. 松本泰丈編『日本語研究の方法』むぎ書房、1986年12月
12. 宮地裕『慣用語の意味と用法』明治書院、1993年10月

*Источники:*

- [GO] Strugatskii A., Strugatskii B. *Grad obrechennyi*. Tekst, 1992.
- [PP] Strugatskii A., Strugatskii B. *Paren iz preispodnei*. Tekst, 1993.
- [SS] Bulgakov M.A. *Sobach'e serdtse*. Hudozhestvennaya literatura, 1989.
- [リ] 鈴木光司『リング』角川書店、1991年6月。
- [沈] 小松左京『日本沈没』光文社、1973年5月。
- [風] 村上春樹『風の歌を聴け』講談社、1982年7月。

**Ботоев Игорь Константинович** – доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета. 670034, Улан-Удэ, ул. Пушкина 25, e-mail: [botoev@yahoo.com](mailto:botoev@yahoo.com)

**Botoev Igor Konstantinovich** – associate professor, Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University. 670034, Ulan-Ude, Pushkina St. 25, e-mail: [botoev@yahoo.com](mailto:botoev@yahoo.com)



## СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ НОВЫХ БАРГУТОВ КИТАЯ

*Рассматриваются средства передвижения новых баргутов КНР. Разнообразие телег указывает на их постоянное перемещение в поисках лучших пастбищ. Использование множества деревянных телег определяет их как выходцев из лесистой местности.*

**Ключевые слова:** постоянное передвижение, деревянная телега, войлок, кадка для воды, кочевой, пастбище.

S.B. Buchogolova

## MEANS OF CONVEYANCE OF NEW BARGUTS OF CHINA

*This article is devoted to the means of conveyance of new barguts of China. A variety of carts points to their permanent move in search for better pastures. Usage of many wooden carts defines them as natives of wooded location.*

**Keywords:** the constant movement, wooden cart, tub water, nomadic, pasture, felt.

Кочевничество требовало от новых баргутов постоянного передвижения по степи в различное время года. Систематические дальние переходы нередко вызывались различными стихийными бедствиями и желанием отыскать хорошие пастбища. Основным транспортом, безусловно, были телеги, на которых грузили домашний скarb, разобранный юрту. Телег, предназначенных на разные нужды в хозяйстве, насчитывается множество, каждая получила название по своему назначению. В общих чертах осветим информацию, полученную в ходе экспедиции в баргутские хошуны.

Упоминание в «Сокровенном сказании монголов» о *харгудай тэргэ*, *түмэр тэргэ*, *их тэргэ* (*гэртэй тэргэ*) дает возможность определить древнее возникновение различных телег. У баргутов в среднем во дворе имеется около десяти с лишним телег. Издревле известная под названием «*бутхан шар булуут*» телега состоит из высоких деревянных колес, из дубовой оси, она удобна в снежных сугробах и в песчаной местности. По сообщению пожилых информантов, эту телегу баргуты приобретали у дагуров из Бутха, отсюда и название. Ее изготовляли в Зүүн гарын Гүл Хөх хошуне, в то время богатом лесом.

*Хасаг тэргэ* (одноколка), *хангай тэргэ* или *ямаан тэргэ*, применяющиеся в качестве основного вида транспорта у баргутов, изготавливаются из дерева. Использование баргутами деревянной телеги объясняется их происхождением из лесистой местности. Легкая деревянная телега имеет множество положительных качеств: практичность, большая грузоподъемность, быстрый ремонт при поломке, возможность впрягать верблюда, вола, лошадь. Важно отметить, что при кочевке юрту обязательно грузят на *хангай тэргэ*. Процесс

сию возглавляет впряженный в телегу *амбан шар* – вол, к которому присоединены остальные телеги с другими волами. Также применяют *хангай тэргэ* или *мухлия тэргэ* при захоронении усопшего. У баргутов существует обычай после захоронения оставлять телегу, сняв с нее оглобли, колеса на расстоянии от дома. И только при кочевке на новое место они вновь ее забирают.

Существуют телеги, используемые для собирания аргала (сухого навоза, применяемого в качестве основного вида топлива у степных монголов). Также эксплуатируется отдельная *уьанай тэргэ* – телега для перевозки воды, *мухлия тэргэ* – крытая повозка, *хүлиэр тэргэ* – телега для хранения одежды, *хашааны тэргэ* – дворовая телега.

*Мухлия тэргэ* (высота 110 см, длина 130–160 см) представляет собой повозку из дугообразной березы, на которую набрасывается толстая войлочная накидка с красивым орнаментом, а недошитая часть окантовывается волосяными веревками. По обеим сторонам вывешиваются войлочные пологи, образуя дверь. Внутри стелятся тонкие доски. Эта телега защищает людей от дождя, снега, на длительных расстояниях она заменяет кровать, юрту на некоторое время, а в зимнее время баргуты умудряются даже затопить миниатюрную печку – *зуух*. При кочевке в нее помещают малолетних детей и стариков. Обычно эта телега идет во главе кочевого поезда. В обычное время в этой повозке хранят конскую сбрую и другие принадлежности, предотвращая от намокания под дождем. У каждой семьи во дворе должно стоять не меньше двух *мухлия тэргэ*. Эту телегу баргуты используют и во время праздника [1, с. 25].

Любопытно, что новые баргуты западного хошуна телегу под монгольским названием *хүлээр тэргэ* по-своему называют *эргэнэг* или *абдар*. У одной семьи данный вид телеги может насчитываться от 2-х до 10 штук. Тогда как новые баргуты восточного хошуна эту телегу именуют по монгольскому названию *хүлээр тэргэ*. Она сооружается из тонких досок, которые затем обшивают белым войлоком, окантовывая черными волосяными веревками. По бокам делают двери. Общий вид *хүлээр тэргэ* напоминает *шингэлэг тэргэ*. На *хүлээр тэргэ*, запряженную волами, погружают приданое невесты, или вообще здесь хранится одежда девушки. Количество таких телег у богачей около пяти-шести штук, у простых людей имеются две-три телеги. Баргуты избегают привязывания коня от *мухлиар тэргэ*, *хүлээр тэргэ*. Из-за отсутствия специальной коновязи они привязывают лошадь к телеге, на которой перевозят ограду, войлочные стенки юрты.

Во время перекочевки на хашааны тэргэ грузятся все разновидности ограды – *хабирган хашаа*, *морин хашаа*, *ханан хашаа*, *хабтаһан хашаа*, также зимой на ней помещаются *ишигий хүрээ* – войлочная изгородь, *саһаны хамуур* – метла, *ямааны шат* и т.д.

Наличие двух-трех телег, называемых «*аргалын шингэлэг*», обязательно в хозяйстве, у зажиточных – 4–5 телег. При совершении кочевки с зимника на весеннюю стоянку в *шингэлэг* помещали новорожденных ягнят, при необходимости ее использовали в качестве ограды для них. Также в такую телегу грузится различная кухонная утварь. *Тогооны шат* – полки для котлов – вклиниваются вдоль двух бортов телеги. Если в теплое время года в мешке из дерюги процеживается *аарса* – род творога из кислого молока, то этот мешок прикрепляют к наружному борту телеги, чтобы на ходу он процеживался. В другой *шингэлэг* грузится *аргал* – топливо, затем прочно втыкается инструмент собирания аргала: *сабар* – плоские грабли, и сверху опрокидывают *араг* – корзину для аргала.

Из сведений информанта Амгалан (род бажиндар) из западного хошуна новых баргутов на *тоонын тэргэ*, на телегу для тооно грузится юрта, сначала убирают войлочную кошму для дымника, сворачивают три раза, ставят спереди, иногда даже привязывают к оглоблям. Вообще грузить юрту начинают сверху вниз, с севера на юг, с запада на восток. Что касается деревянных предметов, то следуют, начиная с середины вниз, с запада на восток, снизу вверх.

На другую телегу *ханын тэргэ*, предназначенную для погрузки остальных частей юрты, складывают *туурга* – 4 войлочные стенки, предварительно аккуратно сняв их: сначала юго-западную, затем северо-западную, северо-восточную и юго-восточную. Соблюдают равновесие телеги, чтобы в пути телегу не поднимало от давления груза спереди или сзади. Сверху укладывают дверь, затем *туурга*, *хана* по очереди, так, чтобы деревянные элементы не сломались в дороге. По мнению информанта Баатара (род хальбин) из восточного хошуна новых баргутов, если семья, готовящаяся к кочевке, имеет *хэлхээтэй тооно* (ожерельевый), то перед погрузкой *хана* – стен убирают часть *уняа* с северо-запада и с восточной сторон и потом, развязав *дотоод бүхэлүүр* – внутренние веревки, собирают. Затем спускают остальные *уняа*. Потом грузятся *хана* – стены. После этого подкапывают телегу с загруженными *сабаг*, *дээбэри* и переносят *тооно* на нее, внутри тооно помещают *багана* – столб, *гульджаар* – печную трубу, *малтуур* – лопатку для разгребания золы, *галын хайша* – щипцы, *һүхэ* – топор и другие предметы, использующиеся у очага. Затем телегу целиком крепко обвязывают веревками.

*Уһанай ган* (кадка для воды), или, как называют некоторые – «*тайлуу*», изготавливается из негниющих досок лиственницы с тремя – четырьмя обручами в вертикальном положении вместимостью до 150 литров. Две доски, специально отпиленные так, чтобы оставались выше остальных, называются «*ишэхэ*» (ушами). За эти «ушки», установив кадку на телеге, закрепляют ремнями либо волосяными веревками. Впереди на телеге забивается доска, предназначенная для сидения человека, сзади отводится место для другой кадки с айраком. Так как зимой получают воду из растопленного снега и льда, в этих кадках хранят замороженное мясо. *Аргалын шингэлэг* и *уһанай тэргэ*, по мнению баргутов, обладают лечебными свойствами – устраняют ломоту в суставах.

Название следующей телеги представляет несомненный интерес: *ййшин*, или, как баргуты еще называют, *хашилаг тэргэ*, которое возникло, по-видимому, от глагола «*хашиха*» – прижимать. Эта телега ежедневно не используется, в ней хранятся одежда, шкуры, войлок и другая домашняя утварь, которая тщательно укрывается от намокания под дождем или под снегом. Однако на сегодняшний день она не пользуется популярностью. По своей форме напоминает *аргалын шингэлэг*.

Сравнительно недавно появилась так называемая *американ оодон тэргэ* – американская

телега. В народе из-за легкости она еще славится как «хүнгэн джип» – легкий джип. В эту телегу впрягают только лошадь, она имеет два колеса, на ней помещается два человека, можно загрузить немного скарба. Оглобли телеги более 3-х метров и из-за того, что она уступает по длине *хангай тэргэ*, получила название *оодон тэргэ* – короткая телега. Толщина оглоблей несколько уже, чем у *модон тэргэ*. Для сидения телеги используют доску длиной 45–50 см, иногда под сидением встречается *абдар* – сундук, куда можно класть дорожные вещи.

Средством передвижения в зимнее время служат *модон шарга* – деревянные сани, в которые можно впрячь лошадь, верблюда. Оглобли саней короче, чем у деревянной телеги. Длина полозьев более одной пяди, связываются они путем просверленных отверстий, и называются *тушаа* – пути.

Согласно сведениям информанта, существует *жороо тэргэ*, предназначенная для перевозки тяжелобольных людей и для дальней дороги, – телега-иноходь, собранная из элементов разных телег. Она характеризуется легкостью и наименьшей тряскостью.

Как уже говорилось выше, во время перекочевки каждая вещь, каждая составная часть юрты погружается на определенную телегу. Телега, на которую грузится домашний скарб, называется *барааны тэргэ*. Сюда можно отнести *шэрдэг* – тюфяки, *ханзаны нюур* или *хабтаһан* – доски от кровати. Сверху аккуратно помещают другие вещи. Затем крепко стягивают веревками.

В день кочевки, обычно с раннего утра, еще на лежанке ловят *шар* – волов по количеству телег. Самый первый вол везет телегу с частями юрты (тооно, хана) и другими предметами. Затем идет телега с бочкой для воды – *аргалын шингэлэг* и так далее, строго по очередности. Перед тем как тронуться в путь, тщательно убираются на стоянке, любые ямы заполняют землей и не оставляют даже игрушку ребенка *шагай* – бабки. Если огонь остался в очаге, то его засыпают землей, но не льют воду. Зимой засыпают снегом.

Тронувшись со стоянки, новые баргуты поддерживаются от того, чтобы колеса телег не проехали по *бууса* – кочевью. С тех пор как новые баргуты начали проповедовать ламаизм, зимой стали оставлять в дацанах на хранение емкости для молочных изделий: *айрагийн ган*, *бүрхээр*, *сүүний тогоо* и др.

По рассказу пожилой женщины по имени Баваасан (род галзууд) из восточного хошуна новых баргутов, если при перекочевке делят все телеги на два обоза, то к первому относятся *барааны тэргэ*, *аргалын шингэлэг*, *уһанай ган*, *ханьын тэргэ*, *тоонын тэргэ*. Ко второму обозу примыкают *мухлиа тэргэ*, *хүлээр тэргэ*, *хашилан тэргэ*, *хашааны тэргэ*. Интересно то, что деление обоза зависит от того, сколько женщин находится в семье (если две женщины, то на два обоза). Если все-таки идет один обоз, то телеги строго располагаются в следующей последовательности: *мухлиа тэргэ*, *хүлээр тэргэ*, *хашилан тэргэ*, *хашааны тэргэ* (их должно быть четное количество), *барааны тэргэ*, *аргалын шингэлэг* (также должно быть четное количество), *уһанай ган* (в четном количестве), *ханьын тэргэ*, *тоонын тэргэ* и др. Длина обоза достигала до 70–80 м.

Остановившись на новом кочевье, выгружают юрту с телеги и вновь начинают ее устанавливать. Каждая телега имеет свое место во дворе: *хангай тэргэ* стоит сзади юрты, *уһанай тэргэ* ставится на холме или на какой-либо возвышенности, телега для аргала находится на западной стороне от загона скота. Обычно *мухлиа тэргэ*, *хашааны тэргэ*, *хүлээр тэргэ* стоят в ряд, но также наблюдается и то, что ставят их, скрепив между собой на западе. Эта особенность из всех монгольских народов присуща только баргутам.

#### Литература

1. Баатархүү Б. Монголчуудын оромж сууцны тухай // *Studia Ethnologica Instituti Historiae Scientiarum Mongoli* // Угсаатан судлал. – Улаанбаатар, 2001.
2. Сокровенное сказание монголов / под ред. С.А. Козина. – М.: КМК, 2002.
3. Майдар Д., Дарьсурэн Л. Гэр. Орон сууцны түүхэн тойм. – Улан-Батор, 1976
4. А. Лувсандэндэв. Монгол орос толь. – М., 1957.
5. Duryarjav Š. Baryu jang üyile. – *Öbür Mongyul*, 2004.
6. Sendejab. Ebüge degedüs=ün ünér bayan орун. – *Öbür Mongyul*, 2004.

#### Информанты

1. Амгалан, 1971 г. р., из рода бажиндар, западный хошун новых баргутов.
2. Баатар, 1961 г. р., из рода хальбин, восточный хошун новых баргутов.
3. Баваасан, 1931 г. р., из рода галзууд, восточный хошун новых баргутов.

**Бухоголова Саяна Батуевна**, старший преподаватель кафедры филологии Центральной Азии Бурятского государственного университета, 670025 г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: Sayana 050379@yandex.ru

**Buchogolova Sayana Batuevna**, senior lecturer, Inner Asia Countries Philology Chair, Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St., 25, e-mail: Sayana 050379@yandex.ru

УДК 659:33

© 王春雨

## 浅析公益广告语中的修辞失误现象

公益广告语在创作中恰当、巧妙地运用灵活多样的修辞手法，可使公益广告达到事半功倍的传播效果。但若不能熟练掌握修辞手法的运用技巧，将会弄巧成拙、使公益广告传播效果事倍功半。若能完善公益广告相应法律法规，加强相关监督与管理，避免盲目仿效商业广告语的修辞手法，选择恰当的情感诉求说服方式，将有效减少公益广告语中的修辞失误现象，使公益广告语真正发挥其应有的社会功能与价值。

**关键词：**公益广告语 修辞 失误

Ван Чуньюэ

КРАТКИЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИЙ СТИЛИСТИЧЕСКИХ ОШИБОК  
В ЯЗЫКЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕКЛАМЫ

Стилистические приемы, используемые в социальной рекламе, во многом определяют ее эффективность и результативность. Проведен анализ стилистических ошибок, наиболее часто встречающихся в языке рекламы и снижающих ее функциональность. Результаты проведенного исследования, представленные в виде классификации типов ошибок с их подробным описанием, позволяют разработать определенные правила создания рекламы и обеспечить ее максимальную эффективность.

**Ключевые слова:** социальная реклама, образные выражения, ошибки.

Wang Chunyue

CONCISE ANALYSIS OF STYLISTIC ERRORS  
IN PUBLIC SERVICE ADVERTISING LANGUAGE

Stylistic devices used in Public Service Advertising (PSA) in a large extent determine its effectiveness and productivity. The article is devoted to the analysis of stylistic errors, more commonly made in advertising language and reducing its performance. Research findings, introduced in form of classification of error types with its detailed description, help to develop certain rules in advertisement creation and secure its top performance.

**Key words:** public service advertising, pictorial phrase, errors.

公益广告语是公益广告内容的表述和解释，作为一种特殊的言语交际形式，其价值和作用不仅在于向受众传播具有社会性、公益性、人文性的交际信息，更重要的是通过形象生动、富有思想性和艺术性的语言形式，影响着受众的思想感情、生活方式、价值观念和道德标准，使受众能够不断地规范自己的思想和行为，促进社会文明，实现社会和谐发展，推进社会主义精神文明建设。因而，在公益广告语的创作和传播中各种修辞手法的运用是必不可少的。恰当、巧妙地运用各种修辞技巧，使公益广告语既内容深刻、饱含热情，又凸现了公益广告的价值和作用。同时，使公益广告语富有幽默性和趣味性，既易于理解和接受，又耐人寻味。往往可以达到事半功倍的效果，达到说服、教育的目的。但是，如果不能很好地掌握修辞的运用方法和技巧，出现这样那样的失误，往往会弄巧成拙。非但不能实现公益广告语的语用功能，达到公益广告的说服、教育的有效目的，促进社会先进文明，反而会使社会公众对这些公益广告语产生抵触，甚至是厌恶的情绪，使公益广告的传播效果事倍功半。

## 一、公益广告语中修辞失误现象的表现

«精骛八极、心游万仞»，在公益广告语的创作过程中，创作者突破简单说教的思维定势，展开想象的羽翼，在无限广阔的形象世界中产生以独特性、超越性为特征的创意，从而使广告语超越标语口号的低浅层次，成为能够产生强大视听冲击力、心灵震撼力的优秀作品。然«言之无文，行之不远»，创作者在创造想像过程中运用各种文学修辞出现的一些失误现象则使公益广告传播效果不尽如人意。盘点公益广告语中的修辞失误现象主要集中表现在以下几个方面：

## 1. 夸张表达过度：降低了公益广告语的说服力

通过进行审美处理以突出公益广告主题、增强广告表现力的手段之一即为夸张。»夸张是超出事物或行为在范围、数量、程度等方面的逻辑限制，从而表达出强烈的喜悦、悲伤、惊愕等情感。»<sup>1</sup>夸张是文学中常见的一种修辞手法，运用丰富的想象力，鲜明地强调了事物的某些方面特征。通过对它某些方面做出的或夸大或缩小的阐述，进行艺术上的渲染，突出了事物的本质特征，进而也表达某些强烈的情感。公益广告的目的

之一是要通过对不合乎社会规范的思想行为进行警示性的描写、议论、说明，不断地改善和提高受众在思想、道德、理念、文化等方面的素养。所以公益广告语的创作中经常会使用夸张的手法。巧妙地运用夸张，将一些不良行为在真实显现的基础上，呈现的更加淋漓尽致，使语言更富有表现力和感染力，使受众从中得到深刻的启示。»烟枪一支，未闻炮声震天，打得妻离子散；锡纸张，不见火光冲天，烧得家徒四壁。»这是一则禁毒的公益广告语，是一则成功运用夸张的佳作，有力的促进了广告语的传播以及宣教作用的发挥。夸张的手法淋漓尽致呈现了吸毒的严重后果，给心灵以极大的撞击，在情感上更能触动人心，表意上更加清楚、深刻。这样夸张的手法使广告语具有说服力、表现力和影响力，起到了极好的警示效果。

公益广告语的创作中，合理、巧妙地运用夸张的手法，可以使语言表达更富有张力，交际意图也就能够更好地得到实现。然而，我们也需要看到的是在公益广告语的创作中，有些语言时常会夸张失度，也就是运用夸张手法时失去了应有的适度范围。失去了»度«的夸张，也就是对事物的过分的、超出应有的范围夸张，常常会给人一种过犹不及的感觉。这样的表达不仅仅使公益广告语的所表之意过空、过大，同时也违背了受众心理上、情感上的接受范围，严重影响了公益广告语的鼓励性和号召力特质。»讲好普通话，朋友遍天下«是一则推广普通话的公益广告语，其原本是想通过夸张的手法来渲染讲好普通话的重要性，进而号召受众都讲普通话，并且都能讲好普通话。但是该则广告语中的夸张却失去了应有的适度范围，也就是出现了夸张失度。能够讲好普通话，生活、工作、学习会变得更加便利，同时也能结交更多的好朋友。然而，讲好了普通话真的可以做到结交世界各地的朋友，真正做到»朋友遍天下«吗？显然这样的夸张表达过度，致使该则公益广告信息内容过大、过空，严重影响了该公益广告语的说服力和表现力。

## 2. 比喻牵强附会：削弱了公益广告语的号召力

艺术的魅力是永恒而不可抗拒的。比喻修辞艺术为公益广告增添了审美价值，同时也为它增强了生命力。»用与本体(甲)本质不同但是有相似性的喻体(乙)来描写或说明本体，从而形象、生动地表现本体的特征或作用，这样的辞格叫比喻。»<sup>2</sup>比喻是一种形象化的修辞手法，它是通过联想的方式，将本质上完全不同的两个事物经由某一相似点联系在一起，运用具体化、形象化的

语言，或对表达的对象作生动的描述，或借此进行深发议论。运用比喻的修辞手段可以使语言表达化抽象为具体，化陌生为熟悉，化深奥为浅显，化平淡为生动。同时，也可以增加语言的美感，增强语言的表达力和感染力。公益广告语的交际意图是想通过能够引发受众注意的、引起受众共鸣的表达方式，来维护社会公德，传播社会文明。那么语言表达的形象化、具体化、生动化就是必不可少的了。因而，在公益广告语的创作过程中经常使用比喻的修辞手法。公益广告语中恰当地、合理地运用比喻，能够唤起受众丰富的想象和联想，在无限回味的同时从中获益。»生活像一面镜子，你微笑所以她微笑，你皱眉所以她皱眉。«是一则关于生命意义的公益广告语，成功地运用了比喻的修辞手法。其并没有直接说教生命对每个人是如何的重大，我们应该珍惜，我们要积极面对。而是将生活比喻成能够反映我们一切行为活动的镜子，生动、形象地展现了生命的意义，进而呼吁人们要以正确、积极的心态去面对它。这样生动、形象的比喻，不仅使广告语富有艺术化的气息，也增加了趣味性和幽默感，提高了公益广告的宣传效果。

公益广告语如果正确地、恰当地运用比喻的修辞手法，可以使语言更加的具体化、形象化、生动化，不仅仅增加了语言的美感，重要的是提高了公益广告语的表达效果，更好的实现了公益广告与受众的交际目的。与此同时，我们也应该看到，在公益广告语的创作中，有些广告语在形式上确实是运用了比喻的修辞手法，但是却出现了比喻失当的现象。也就是由于本体、喻体和比喻词之间没有任何的联系，却硬是在形式上构成比喻的修辞手法。这样的比喻易使广告语表意不清、晦涩难懂，不仅常常使受众摸不着头脑，更无法起到本有的传播价值。»生活就是工作，劳动就是人的生活。«是一则宣传反腐倡廉的公益广告语。生活和工作可能在某些方面可能存在相通之处，也就是说在某些方面存在相似之处。但是在广告语中，生活和工作在要表达的公益广告语的主题方面，没有什么相似之处。所以并不能构成恰当、合理的比喻。这样的比喻造成了广告语表意模糊，更是缺乏与主题关联，致使受众难于理解。

## 3. 仿拟表义含混：影响了公益广告语的表现力

在文学创作中，根据表达的需要，仿造现有的词、语、句、篇等格式临时造出一个新的语言格式的修辞方法，这种辞格就是仿拟。即在已有的、人们已经熟知的语言形式基础上，通过对字、词、句、调等加以改造，进而形成一种全新的

语言概念或内容。这种全新的语言形式，不仅充分体现本民族的思维习惯和价值观念，而且，形式精炼、字面简洁、含义丰富，给人以亲切感并容易接受。因而，在公益广告语中得到了广泛地应用。在公益广告语的创作中，运用仿拟的辞格不仅能够吸收原有语言文字的精华，能够使语言表达清新明快、风趣幽默。同时，根据公益广告语的实际交际意图做出相应的调整，更好地突出了公益广告的诉求点，引起受众的充分注意，极大地提升了公益广告的传播效果。》鲜血诚可贵，助人价更高。》是一则宣传公民义务献血的公益广告语。其十分巧妙地运用仿拟的修辞手段，仿拟匈牙利诗人裴多菲的诗句》生命诚可贵，爱情价更高》，通过改变其中的一些词语，产生了一个具有全新含义的五言诗句，给受众以深刻的启迪和教育。这则广告语用这个新的语言形式向受众宣传：鲜血固然珍贵，但是如果能够通过义务献血的形式向伤者、病者和弱者伸出援助之手相比之下更加令人钦佩，更加值得称赞，倡议大家积极加入到无偿献血的队伍中来。这则公益广告语成功地仿拟了人们熟知的语句，使用全新的含义将公益广告蕴含的思想、观念和价值取向传递给受众，起到了很好的社会宣教作用。

公益广告语的创作中，仿拟的修辞手段如果运用得当，可以活用已有的词、语、句、篇，那么就会使其充满哲理、通俗易懂、广为流传，取得良好的宣传效果，发挥积极的社会价值和意义。但是，有些公益广告语采用了仿拟的手法后让人觉得语义含混不清、晦涩难懂，即出现了仿拟失真的失误。出现了仿拟失真的公益广告用语，要么所表达的语义有误，与公益广告宣传的主题相距甚远，要么语义模糊含混，让人不知所云。这样的语言表达既不能使受众获取原有语言的形式精华，也不能取得新语言形式的深层含义。那么公益广告的交际信息和交际意图不能得到准确、及时的传递，严重影响了公益广告的交际效果。》常在水边走，也能不湿鞋。》是一则宣传反腐倡廉的公益广告语。其创作的本意是运用仿拟的修辞手法，通过对人们熟知的熟语在形式上加以改造，使语句获得反腐倡廉的新含义。该公益广告语仿拟的是熟语》常在河边走，哪能不湿鞋》而来的，原句充满了哲理性、通俗易懂，对人们起到很好的警示作用。而仿拟后的广告语，让人看了以后觉得传递的信息好像是：经常接触贪污腐败行为，但是后果侥幸从未被曝光。这就造成了语义表达有误，与公益广告宣传的主题是大相径庭，自然无法实现该广告的原有目的。这样的仿拟片面追求形式上的革新，而忽略了公益广告语

的表义需要，直接影响了公益广告语的社会价值。

## 二、公益广告语中修辞失误现象产生的原因

在公益广告语的创作中出现夸张表达过度，比喻牵强附会、仿拟表义含混等修辞失误现象，原因是多方面的。

### 1. 公益广告法律法规尚未健全

伴随社会的迅猛发展和世界文化的不断融合，致使大量新的公益广告语层出不穷。但是，国家现有的相关法律法规、条例限令等对公益广告语言文字的使用监督和管理还不够完善。未能在公益广告语的创作、修正和传播过程中，提供一套较为规范的、行之有效的参照标准，使公益广告语的创作和传播切实做到有》法》可依，有》章》可循，以便减少和降低语用失误出现的可能性。

### 2. 公益广告语的监管环节薄弱

相关监管部门管理和监督能力有限，特别是在语言文字基础知识和语言文字应用规则方面缺乏足够的了解和认识，不可能对所有涉及公益广告语创作和传播的工作面面俱到。因而，对公益广告语的监督和管理执行起来会困难重重。同时，有些监管部门的监管和查处力度不够，没有将其职责真正落实到实处，导致大量存在语用失误的、不合乎语言规范的广告语被创作出来甚至是进入传播领域。以上是导致公益广告语中出现大量修辞失误现象的社会原因，希望能够得到有关机构和部门的足够重视，为公益广告发挥社会公益效应提供保证。

### 3. 公益广告语创作商业趋同化

虽然公益广告和商业广告分属不同的类型，二者在本质上存在很大差异，即商业广告是为了追求经济利益最大化而创作和传播的，而公益广告是为了追求社会价值，实现社会的文明和进步而创作和传播的。然而，在当今的信息和文化传播环境下，公益广告难免会受到商业广告的影响。在创作中，单纯追求各种语言策略和语言表现手法的使用，过分重视语言形式价值，而忽略了公益广告语所特有的语用意义价值。导致公益广告语出现了各种各样的修辞失误，不能很好地实现公益广告语应有的公益性价值和功能，没能达到应有的传播效果。

### 4. 公益广告语的诉求方式失当

有些公益广告的语言文字，没有真正地从公益广告的》公益》本质出发去进行情感和观念的表达，即忽略了公益广告语言的情感表达方式需要和要求，没有选择合理、恰当的情感诉求方式。情感的诉求方式与公益广告的社会性

、公益性本质不够切合甚至是违背，并没有真正做到以真挚的情感打动人，以真实的热情感染人，以恰当的方式说服人。这样的公益广告语影响了公益广告批判和提倡的社会功能和作用，更是不能实现公益广告完满的说服效果。

### 三、公益广告语修辞失误的解决对策

随着广告国际化，全球经济化、信息化、社会化进程的加快，经济社会的协调发展的不断推进，公益广告语的数量将会越来越多，发挥的作用和功能也会越来越大。然而，大量语用失误现象的存在严重影响了公益广告语的传播效果，降低了交际功能的发挥，甚至会产生负面的、消极的社会影响。因此，广告人在公益广告语的创作过程中，应减少公益广告语的语用失误，提高公益广告语的宣传效率，使公益广告语更好的发挥社会宣教功能和作用。

#### 1. 完善相关的公益广告法律法规

公益广告作为艺术，其广告语的修辞表达可以不拘一格，但作为一种文化传播现象，只有符合了一定文化价值标准和社会规范，才能更好地发挥其应有的社会价值。所以，作为指导公益广告语不断完善和进步的文化价值标准和社会规范的相关法律法规显得尤为重要。首先要不断地修订、完善已有的相关的法律法规，为公益广告语的创作和传播提供更加完善的可参照标准，进而减少修辞等语用失误。其次是面对不断推陈出新的公益广告语，只有不断地引入新的法律法规，才能适应公益广告语不断发展的新形势，才能为公益广告语提供可参考的、行之有效的新标准，减少语用失误的出现。最后要加强相关法律法规的执行力度，做到有「法」必依，执「法」必严，杜绝修辞等语用失误现象的发生。

#### 2. 加强公益广告语的监督与管理

健全与完善法律法规，对于减少和降低公益广告语修辞等语用失误现象的出现是远远不够的。同时，还要加强公益广告语发布和传播的管理和监督。首先，鉴于国家各级相关机构和部门在语言基础知识和语言运用规则上存在不足的事实，可以邀请语言文字相关的学者和专家组成公益广告语的审查小组，协助执行对公益广告语的审查工作。凡将在媒体发布和传播的公益广告语均要经过该专家组的审查才能发布，以减少公益广告语言文字的失误现象。其次，可以邀请语言文字专家对已经发布和传播的公益广告用语进行检查和指导，及时对那些不符合语言应用规范的公告语进行修正。最后，加强对公益广告语的检查和监督力度。协作部门协助做好对已经发布的公益广告语的检

查工作，对有修辞等语用失误的公益广告语，要做到及时发现，及时更正；对公益广告语创作中修辞运用持续表现良好者，亦应适当奖励和鼓励。

#### 3. 切忌盲目仿效商业广告语的修辞手法

公益广告语和商业广告语虽然皆属于广告语言，二者在语言文字的应用和表达方面存在着一定的相似之处。但是，由于二者所宣传的观念和追逐的利益存在着本质的差别，在语言表达上也存在着许多本质的不同。因此，公益广告语要想实现最佳的传播效果，就要做到不盲目的仿效商业广告语的语言交际策略和语言表达手法。也就是说要免受商业广告言语交际方式的影响，不要因为过分的追求形式价值，而忽略公益广告的公益性的意义价值。公益广告的语言文字一定要摆脱商业广告语的影响，保证其公益价值和社会性的表达、传递、凝聚和宣教功能的前提下，采用形式多样的交际策略和语言表达方式。这样才能真正实现公益广告的交际效果，促进社会文明发展和进步。

#### 4. 选用恰当的情感诉求说服方式

公益广告无论是对社会文明的推崇还是对社会时弊的批判，其主旨均在于想要通过其语言文字特有的情感传递方式实现公益广告最佳的传播效果。因此，公益广告语在创作和传播过程中，一定要选择恰当的情感诉求方式，实现公益广告语言形式和意义的最佳结合。真正做到以真挚的情感打动人，以真实的热情感染人，以恰当的方式说服人。那么，在公益广告语的创作和传播过程中，要实现最完满的交际效果，减少修辞等语用失误现象，恰当选用公益广告语的情感诉求方式要做到以下三个方面：一要提高语言文字知识的素养。语言文字知识素养是创作出不存在修辞等语用失误的、符合语言应用标准的公益广告语的基础。同时更是选择合理、恰当的语言表达方式的基础。所以，要不断地增加创作者的语言文字知识，提高语言文字的运用能力。二要提高对广告说服理论的认知。在公益广告传播过程中，有广告心理学的背景知识、说服对象、传播目的、说服方式等心理学要素作为基础的前提下，选用合适的说服策略，其实也就是选择了合适的情感诉求方式。三要合理进行语言改革与创新。没有创新，就没有提高，没有改革，就没有发展。摒弃生搬硬套的修辞等语用误区，适度、合理地进行语言改革与创新，将能创作出更有说服效果的公益广告语。

公益广告语修辞失误现象并非仅限于此，这里仅从夸张、比喻、仿拟等修辞手法运用失误现

象进行了初步的梳理与分析,并对公益广告语产生该失误的原因及相应解决对策进行了一定的探讨与剖析,希望能提醒公益广告语的创作者在创意构思时能够三思而后行,避免出现类似失误。诚然,本文对公益广告语的语用失误现象的剖析仍尚欠全面、深入和透彻,故在此亦希望本研究对后续相关研究者具有一定的参考价值。

#### 注释:

1. 邵敬敏. 现代汉语通论[M]. 上海教育出版社, 2006年, 第309页

2. 邵敬敏. 现代汉语通论[M]. 上海教育出版社, 2006年, 第307页

#### 参考文献:

1. 高萍. 公益广告初探[M]. 北京: 中国商业出版社. 1999

2. 潘泽宏. 公益广告导论[M]. 北京: 中国广播电视出版社. 2001

3. 宋玉书. 公益广告通论[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社. 2001

4. 倪宁. 广告新天地: 中日公益广告比较[M]. 北京: 中国轻工业出版社. 2003

5. 张明新. 公益广告的奥秘[M]. 广州: 广东经济出版社. 2004.

6. 曹华. 公益广告中商业性信息的«隐性»诉求[J]. 新闻爱好者. 2009. (05)

7. 倪岬. 公益广告运作模式比较研究——建立具有中国特色的公益广告运行模式构想[J]. 中国广告. 2011 (2):134-138

8. 严密. 以«第三力量»为主导 - 公益广告运行机制研究[D]. 中国优秀学士学位论文. 2012. 07

9. 韦钰. 公益广告语言研究[D]. 中国优秀学士学位论文. 2012. 02

10. 杨平. 公益广告语中隐喻的研究[D]. 中国优秀学士学位论文. 2012. 03

王春月, 中国长春理工大学文学院副教授, 主要从事对外汉语教学、广告传播学的教学与研究工作, 现任教于俄罗斯布里亚特国立大学孔子学院. e-mail: ggxxwcy2007@163.com

**Ван Чуньюэ**, доцент Института литературы Чанчуньского политехнического университета, преподаватель Института Конфуция Бурятского государственного университета (Россия), e-mail: ggxxwcy2007@163.com

**Wang Chunyue**, associate professor at Literature Institute of Changchun University of Science and Technology (China), lecturer at Confucius Institute of Buryat State University (Russia), e-mail: ggxxwcy2007@163.com

УДК 811.58'42

© В.В. Дашеева

### ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ КИТАЙСКИХ АНТРОПОНИМОВ

*Анализируются китайские имена собственные с точки зрения их просветительской, образовательной функций. Антропонимы рассматриваются как элементы китайского языка и культуры, выполняющие, с одной стороны, важную воспитательную роль для самих китайцев – как связующее звено между поколениями; с другой стороны, для иностранных студентов, изучающих китайский язык, как средство личного приобщения к китайской культуре.*

**Ключевые слова:** имена собственные, ономастика, китайские антропонимы, дидактическая функция, просвещение, образование, патриотизм, китайская культура.

V.V. Dasheeva

### EDUCATIONAL FUNCTION OF CHINESE ANTHROPONYMS

*This article analyzes Chinese proper names in terms of their educational function. Anthroponyms are analyzed as elements of Chinese language and culture, performing, on the one hand, an important educational role for Chinese themselves as a bridge between generations, and, on the other hand, for foreign students studying Chinese language, as a means of personal exposure to Chinese culture.*

**Key words:** proper names, onomastics, Chinese Anthroponyms, didactic function, enlightenment, education, patriotism, Chinese culture.

Имя собственное является средством самоидентификации его носителя и идентификации его окружающими, а также одним из способов развития личности на протяжении всей жизни. На эту закономерность указывал выдающийся

русский философ П. Флоренский, который видел в личных именах потенциал развития личности. Он отмечал, что «до имени человек не есть еще человек ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следова-



тельно, ни есть член общества, а лишь *возможность* человека, обещание такового, зародыш...» [Флоренский, 1998, с. 490]. То есть имя – центр осознания человеком самого себя и утверждения себя как существа общественного.

Кроме того, имена являются «уникальными атрибутами» (термин Синдера и Фромкина), служащими для дифференциации личностей. Уникальные атрибуты, среди которых находятся личностные и общественные поступки человека, накапливаются в имени на протяжении всей жизни, и имя, таким образом, представляет собой своего рода идентификационную карту каждой личности.

Вышесказанное имеет отношение не только к личным именам, но и к родовым именам, фамилиям. Это особенно важно для представителей китайской нации – у китайцев сильно развита идеология культа предков и любви к своей нации. Говоря об уникальных атрибутах, в которых собраны поступки отдельного человека, необходимо отметить, что подобное накопление на протяжении нескольких поколений способствует формированию личной и общественной «идентификационной карты» всех представителей того или иного рода. Любой китаец имеет свою фамилию, унаследованную по отцовской линии, и у каждого семейного фамильного клана в отдельности есть своя родословная история. Фамилия несет в себе отзвук некоего таинства, присущего старине и осуществляет взаимосвязь, олицетворяющую прочность семейных уз, тысячелетиями передававшуюся последующим поколениям. В ней отражается дух предков, а все вместе дает чувство гордости за свой семейный клан. Процесс сохранения фамильного родства имеет тесную связь с развитием нации и оказывает влияние на социальный, психологический и политический климат в обществе.

В Китае с древних времен серьезно относились к образованию детей: стремились воспитать их умными, нравственными, здоровыми. История просветительской литературы Древнего Китая весьма длительна. «Байцзясин» («Сто фамилий» или «Фамилии ста семей») – один из представителей образовательной литературы.

Согласно традиции, воспитание детей в Китае начиналось с рождения. Воспитание детей в Древнем Китае всегда было очень строго регламентировано. Ученики начинали изучать конфуцианские книги, каждый китаец относился к конфуцианским книгам с благоговением. Поколение за поколением вырастало в убеждении, что из всех когда-либо написанных на земле

книг классические книги конфуцианцев заслуживают исключительного внимания, и все усердие учащихся должно быть обращено на заучивание соответствующих текстов. Конфуцианские проповедники уверяли их в том, что в классических книгах содержится неопровержимая истина, что только в них человек может найти ответы на все вопросы, которые ставит перед ним жизнь.

В Китае уже на первом году обучения школьнику вручали в качестве учебника книгу «Троеслобие» («Саньцзыцзин»), составленную в XIII в. Ее текст был написан сжатым литературным слогом на классическом литературном языке в стихотворной форме. Содержание этого учебного пособия представляло собой изложение начал философии, китайской классической литературы и истории. Здесь давалось краткое изложение основ конфуцианской морали, прославлялись древние мудрецы, приводились примеры, достойные подражания, упоминались важнейшие события древней истории Китая. Этот учебник использовался на протяжении нескольких столетий вплоть до начала XX века. Затем ученик переходил к изучению «Тысячесловника» («Цяньцзывэнь»), созданному в VI в. По своему содержанию «Тысячесловник» в основном сходен с первым учебником «Троеслобие». Текст «Тысячесловника» должен был обязательно заучиваться наизусть.

Следующей книгой был «Байцзясин», состоял он из изолированных иероглифов, между которыми не было смысловой связи, правда заучивание несколько упрощал тот факт, что в «Байцзясин» использовалась форма четырехсловных стихов, то есть присутствовало некое подобие рифмы. «Сборник китайских фамилий «Байцзясин» в эпоху Сун получил известность во всем Китае и в дальнейшем стал обязательной книгой для обучения детей чтению и письму. Во время изучения «Байцзясин» воспитанники узнавали историю своей фамилии, ее происхождение и варианты значения, о знаменитом представителе этой фамилии. Книга в отличие от первых двух «учебников» не давала прямых и конкретных знаний о природе и обществе. По фамилиям в сборнике можно сделать некоторые выводы о времени и месте его составления, получить важную информацию о каждой фамилии, узнать ее историю и значение. Но основное предназначение этой книги было иным – привить детям с ранних лет определенные моральные качества – почтительность, прилежание, гордость за историю своего рода, страны. У китайцев очень сильна концепция родственных кланов, они дорожат своей фамилией. Фамилия воспринимает-

ся не как некая случайная метка, доставшаяся по наследству, а как знамя, символ какого-либо рода. Таким образом, огромная роль «Байцзясин» для духовного формирования китайцев бесспорна.

Процесс сохранения фамильного родства имеет тесную связь с развитием цивилизации. «Байцзясин» – полезная книга не только для юных китайцев, но и для взрослых, ее можно назвать особым культурным феноменом Китая, дошедшим до наших дней. Она закладывает важные основы в человеке, которые помогают ему в будущем личностном развитии. В «Байцзясин» содержится имплицитная информация об истории Китая, о выдающихся личностях, которые с давних времен и до сегодняшнего дня учат китайцев моральным качествам, воспитанию истинного патриотизма, любви и уважению к свои предкам.

Для удобства детей нынешнего поколения в современные издания этого известного просветительского произведения внесены изменения: из более 500 фамилий выбрано 90, обладающих наиболее типичным характером. Для каждой фамилии указаны источники ее происхождения, описан знаменитый человек в истории, приводится занимательный рассказ, связанный с ярким представителем фамилии. Также присутствуют современные красочные иллюстрации и соответствующий перевод на английский язык. Все это сделано для того, чтобы маленькие дети могли в легкой форме узнавать о происхождении и познавательной истории «драгоценных фамилий».

В качестве примера возьмем историю происхождения фамилии Ван.

#### Фамилия Ван 王

Фамилия Ван произошла от нескольких королевских семей. Одно – от фамилии Цзи 姬. Эта ветвь – потомки императора Вэнь, Лин и Пин династии Чжоу. Другое происхождение – от фамилии Гуй 媯. Они – потомки Тяньхэ, монарха царства Ци. И еще одно происхождение – от фамилии Цзы 子. Это потомки Би Ганя, сына императора династии Шан.

#### **Мастер каллиграфии Ван Сичжи**

Ван Сичжи – известный древний каллиграф Китая. Он с ранних лет начал обучаться письму, 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 Ланьтинцзи, в горах Силу и в других местах везде есть высеченные им во время упражнений 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 способности.

*Известные люди прошедших династий:*

*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.*

Известно, что наилучшим образом информация воспринимается в том случае, если она несет личностный посыл. И когда дети, изучая «Байцзясин», начинают читать о своей фамилии, о своих великих предках, они гордятся ими, стремятся им подражать, развивать в себе соответствующие положительные качества.

Также важно отметить, что имена играют значительную роль в формировании позитивной или негативной самооценки. Как замечает К. Дион, «...from the idea of a close tie between one's sense of identity and the extent of one's self-acceptance and liking for one's own name would be expected to correlate positively with one another, such that greater liking for one's own name is associated with stronger acceptance of self...» [Dion, с.168]: «...от мысли о тесной связи между самоидентификацией и степени личного приятия и симпатии к своему имени – можно прийти к выводу о тесной взаимосвязи между отношением к себе и отношением к своему имени. То есть большая симпатию к собственному имени связана с более сильным принятием самого себя ...».

Перейдем к другому аспекту воспитательной функции китайских антропонимов. Почему некоторые преподаватели на занятиях по китайскому языку в иноязычной среде предпочитают давать учащимся китайские имена и именно этими именами пользуются в учебном процессе? Конечно, в этом есть некий элемент игры, но здесь можно обнаружить и глубинный смысл – как минимум трехплановый: филологический, культурологический и психологический.

С точки зрения филологии использование китайского имени способствует ознакомлению со структурой китайских антропонимов, помогает узнать, какие иероглифы используются для

мужских и женских имен. Так, студенты самостоятельно определяют, что по формальным признакам отличить мужское имя от женского очень сложно. Только в некоторых случаях в женских именах присутствуют форманты 女, <sup>+</sup> и т.п. Можно сопоставить это явление с отсутствием формальных признаков грамматического рода в китайском языке.

Кроме того, изучение популярных китайских имен позволяет провести сопоставительный анализ фоносемантических законов китайского и русского языков. Почему, например, российские студентки предпочитают имена типа 玉兰 Юйлань (Нефритовая Орхидея), 夕阳 Сиян (Вечерняя Заря) и реже отдают предпочтение именам с не менее красивым значением 青春 Цинчунь (Юная Весна), 日光 Жигуан (Солнечный Свет)? Дело в том, что звуки «ц», «ч», «ж», «г» для русского слуха звучат несколько резковато и не воспринимаются как подходящие для женских имен.

С точки зрения культурологии китайское имя, которое носитель отныне сопоставляет с самим собой, побуждает его больше узнавать о феноменах китайской культуры. Например, почему 月光 Юэгуан (Лунный Свет) – это женское имя, а 东光 Дунгуан (Свет с Востока) – сугубо мужское? С чем у китайцев ассоциируются луна и восток? Девушка, получившая в качестве китайского имени 咏梅 Юнмэй (Поющая Слива), узнает, что 咏梅 – это известная китайская актриса и старается больше узнать о ней, ее фильмографии. И с большим интересом смотрит китайские фильмы с ее участием. Русская Юнмэй, как и носитель имени 雪梅 Сюэмэй (Снежная Слива) читает учебный текст о цветке 梅花 – символе стойкости духа китайской нации с глубоко личностным интересом, а значит и информация, содержащаяся в этом тексте, станет для нее более интересной, близкой и понятной.

И, наконец, самый скрытый – третий пласт присвоения китайских имен иностранным студентам. Иногда выбор имени для того или иного учащегося лежит на поверхности: Саяна – это горы, горы заснеженные – значит, ей подойдет имя 雪山 Сюэшань (Снежные Горы). Или, по созвучию, той же Саяне может понравиться имя 夕阳 Сиян (Вечерняя Заря). Но в российской традиции имена даются на начальном этапе су-

ществования человека. При этом родители руководствуются мотивами благозвучности, эстетичности имени, часто имя дают в качестве пожелания: Роза – «хотим, чтобы девочка выросла прекрасной, как роза». Порой имя дается в честь кого-то – родственника или знаменитого деятеля науки, культуры и т.п. Проблема состоит в том, что в первые дни существования человека еще не проявился его характер, предпочтения, он еще не сформировался как личность. Поэтому и появляются в дальнейшем дополнительные имена, порой удачно заменяющие официальное, а в некоторых коммуникативных ситуациях полностью вытесняющие официальное имя. Это такие социолингвистические феномены, как прозвища, псевдонимы и т.п.

Именно потому, что человек может осознавать себя не совсем таким, каким он обозначен для окружающих в его имени, имя китайское он выбирает себе очень далекое от оригинала. Например, девушка по имени Роза отказывается от его китайского соответствия 玫瑰 Мэйгуи (Роза), а выбирает, например, имя 白雪 Байсюэ (Белый Снег), которое кажется ей ближе ее собственному психотипу. Таким образом, хотя и высок процент тех, кто выбирает себе китайское имя, похожее оригинальное – по звучанию или по значению, но порой те, кто учатся, живут и работают в Китае, носят китайское имя, которое дается исходя больше из черт характера, а не из фонетических или смысловых соответствий. В этом смысле китайское имя сродни «аватарке» в социальных сетях – человек выражает себя таким, каким он сам себя видит или хочет, чтобы его видели окружающие.

Рассмотрим две таблицы: в таблице 1 приведены имена, которые выбрали для себя российские студенты, а в таблице 2 – имена, от которых они отказались, посчитав их менее благозвучными, хотя и признали их оригинальность и красоту.

Таким образом, воспитательная функция китайских имен собственных заключается в осуществлении связи поколений и их патриотической наполненности: имя и именование находятся в непосредственной зависимости от общекультурного развития каждой нации.

Таблица 1

Имя	Транскрипция	По-русски	Значение	Оригинальное имя
夕阳	Xīyáng	Сиян	Вечерняя Заря	Саяна
咏梅	Yǒngméi	Юнмэй	Поющая Слива	Хэйшэма
明月	Míngyuè	Миньюэ	Ясная Луна	Светлана
明星	Míngxīng	Минсин	Путеводная Звезда	Мария
白雪	Báixuě	Байсюэ	Белый снег, Белоснежная	Роза
流星	Liúxīng	Люсин	Метеор	Агата
金星	Jīnxīng	Цзиньсин	Золотая Звезда	Вера
玉兰	Yùlán	Юйлань	Нефритовая Орхидея	Анна
东光	Dōngguāng	Дунгуан	Свет с Востока	Бато
雪山	Xuěshān	Сюэшань	Снежные горы	Саяна
雪梅	Xuěméi	Сюэмэй	Слива в снегу	Алтана
珍珠	Zhēnzhū	Чжэньчжу	Драгоценный Жемчуг	Эржена

Таблица 2

Имя	Транскрипция	По-русски	Значение	Примечание
日光	Rìguāng	Жигуан	Солнечный луч	Резковатое звучание
春燕	Chūnyàn	Чуньянь	Весенняя Ласточка	Отрицательные ассоциации с сочетанием «чунь»
春生	Chūnshēng	Чуньшэн	Рожденная весной	
青春	Qīngchūn	Цинчунь	Юная Весна	
春兰	Chūnlán	Чуньлань	Весенняя орхидея	
月光	Yuèguāng	Юэгуан	Лунный луч, Лунный свет	
雪冬	Xuědōng	Сюэдун	Снежная Зима	
风雪	Fēngxuě	Фэнсюэ	Метель	
玫瑰	Méiguī	Мэйгуи	Роза	
红梅	Hóngméi	Хунмэй	Красные цветы сливы	
安如常	Ān rúcháng	Аньжучан	Спокойствие	Громоздкое
玛瑙	Mǎnǎo	Манао	Агат	

Важное дидактическое начало есть и в присвоении китайских имен иностранным студентам, изучающим китайский язык. Оно реализуется в филологическом, культурологическом и психологическом планах.

К именам самих китайцев и к китайским именам иностранных студентов, которые выполняют роль своеобразных псевдонимов, можно с полным основанием приложить теорию, рассматривающую психологические основы именования. Эта теория постулирует психологическую связь между личностью, личностной идентификацией и развитием собственного «я», с одной стороны, и личным именем – с другой.

С точки зрения психологического развития личности имя является одним из средств идентификации и самовыражения человека.

*Литература*

1. Флоренский П.А. Имена. – М., 1998.
2. Dion K. Ethnic differences in Test Anxiety // Social psychology. – 1988, N 128 (2). – С. 165-192.
3. 起名艺术/吴元宗编著。 – 珠海: 珠海出版社, 2004.
4. 好名好运一生 / 李然编著。 – 北京: 金城出版社, 2004.

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

Dasheeva Vera Vitalievna, candidate of philological sciences, associate professor at Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University. Ulan-Ude, Pushkina St., 25, 670025, e-mail: [denisova.v@mail.ru](mailto:denisova.v@mail.ru)

## ЯПОНСКИЕ МИСТИФИКАЦИИ БОРИСА ПИЛЬНЯКА

*Освещается одна из новелл Бориса Пильняка, написанная им под впечатлением от поездки в Японию, являющаяся примером талантливой литературной мистификации.*

**Ключевые слова:** Борис Пильняк, литературная мистификация, японская литература

M.G. Zhantsanova

## JAPANESE MYSTIFICATION BY BORIS PILNYAK

*The article is devoted to one of the novels written by Boris Pilnyak, inspired by his visit to Japan, which presents an example of talented literary mystification.*

**Key words:** Boris Pilnyak, literary mystification, Japanese literature.

Борис Пильняк (1894–1938) был одним из популярнейших прозаиков 20-х гг. XX в., самым ярким писательским именем этого периода, признанным, несмотря на «советскость», даже в эмиграции.

Его талант оценивали и коллеги по литературному цеху. Так отзывался о Б. Пильняке Сергей Есенин в своей статье «О писателях-попутчиках»: «Пильняк изумительно талантливый писатель, быть может, немного лишенный дара фабульной фантазии, но зато владеющий самым тонким мастерством слова и походкой настроений...» [2, с. 243].

Рассказ Пильняка «Голой год», вышедший в 1922 г., был замечен не только читателями, но и критикой, и самое главное – властью в лице тогдашнего наркома просвещения А.В. Луначарского. «В дерзком, смелом замысле уже чувствуется гениальный писатель», – писал о нем Луначарский [4].

О Пильняке писали как ни о ком много. Достаточно сказать, что при жизни было издано 8-томное собрание сочинений писателя, он был обласкан властью, ему позволяли многое, чего не могли разрешить другим. Например, Пильняк был одним из немногих писателей того времени, обладавших привилегией свободно путешествовать по миру.

В 1923 г. совершил поездку по Англии, в 1926 г. посетил Китай и Японию, двумя годами позже – США, а в 1932 г. – снова Японию. Результатами путешествий стали «Английские рассказы» (1924), «Китайская повесть» (1927), 2 книги о Японии – «Корни японского солнца» (1926) и «Камни и корни» (1934).

Как мы видим, Пильняк побывал в Стране восходящего солнца дважды. Первая поездка состоялась весной 1926 г., когда он поехал в Японию по приглашению общественности. Пильняк был первым советским писателем, по-

сетившим Японию. К тому времени он уже активно печатался и издавался в этой стране. Кроме туристической программы писатель много общался с представителями творческой интеллигенции, побывал в университете Васэда. Восточной теме в творчестве Пильняка, и в частности «японским» произведениям Пильняка, а также поездкам писателя в Японию посвящено множество исследований самого различного характера, иногда весьма оригинальных по содержанию. Например, к одному из таких можно отнести книгу французской исследовательницы Дани Савелли, которая высказывает довольно спорную мысль о том, что Пильняк побывал в Японии по заданию ОГПУ-ВЧК.

Знакомство с Японией произвело на писателя сильное впечатление. Сразу после первого приезда он написал книгу «Корни японского солнца» и 2 рассказа – «Рассказ о том, как создаются рассказы» и «Олений город Нара» (ноябрь 1926 г). Последний автор считал одним из лучших своих произведений.

Очерк «Корни японского солнца» и рассказ «Олений город Нара» являются произведениями, тесно связанными друг с другом. Так, текст рассказа можно без ущерба и художественной натяжки поместить в текст очерков «Корни японского солнца». Еще одно из «японских» произведений Пильняка – «Рассказ о том, как создаются рассказы» – стоит особняком даже в его творчестве. Тем не менее именно в этом рассказе очень ярко высветились особенности художественной манеры писателя. Не случайно на него обратили внимание многие современники Пильняка.

Так, этот рассказ упоминает в своих мемуарах известная певица Т.И. Лещенко-Сухомлина, которая была знакома со многими представителями советской творческой элиты. Вспоминая свою мимолетную встречу с Пильняком, она

замечает, что именно этот рассказ ей очень запомнился и понравился, несмотря на то, что она не является поклонницей таланта писателя [5].

Исследователи видят в истории главной героини рассказа Софьи Гнедых прежде всего историю не столкновения, а соприкосновения двух миров – западного и восточного, и, если судить по Пильняку, – фатальной невозможности человека Запада сделать своей жизнью Восточный мир.

Так, Игорь Шайтанов пишет: «Это другой прекрасный мир, прекрасный, но чужой. Чужой не только для Запада, для цивилизованного англичанина, он чужой и для России, для русского сознания, порой даже, как будто вжившись в него, вдруг понимает, что принять его, сделать своею жизнью не может. «Рассказ о том, как создаются рассказы» не только о том написан, как женщина, сделавшись женой писателя, превратилась в объект его поминутного наблюдения, стала материалом для романа. Это рассказ о Софье Васильевне Гнедых, вышедшей замуж за японского писателя Тагаки» [8, с. 29].

Кроме этой главной культурологической коллизии, которая затронута, в частности, в статье Ю.А. Яроцкой, можно выделить и другие особенности этого рассказа. Сюжет построен на том, что писатель находит в архивах советского консульства ходатайство о репатриации некоей Софьи Гнедых-Тагаки, которая просит разрешения вернуться на родину. В нем женщина описывает историю своего замужества и излагает причины, побудившие ее расстаться с мужем, известным писателем Тагаки.

Книгу мужа Софьи Гнедых, японского писателя по имени Тагаки, являющегося персонажем «Рассказа о том, как создаются рассказы» Пильняка польский издатель и критик Павел Дуин-Вонсович в своей книге «Призрачная библиотека, или Книги-химеры, или Сведения о книгах, которых не было, но о которых кто-то написал» (1997) приводит в качестве примера блестящей литературной мистификации. Именно вокруг этого романа и создаются все коллизии «Рассказа о том, как создаются рассказы».

Тагаки написал роман о европейской женщине, который имел огромный успех и принес ему славу. Он несколько лет наблюдал за своей русской женой, как исследователь за подопытным животным. Как пишет Пильняк, «...с клиническими подробностями был написан роман Тагаки – русским способом размышлял Тагаки о времени, мыслях и теле своей жены...» [6, с. 57].

Романа писателя Тагаки не существует в природе, однако подобное произведение вполне могло появиться на свет, если учесть, что в на-

чале XX в. в японской литературе начало набирать силу так называемое «Движение за натурализм» (*сидзэнсюги ундо*), которое зародилось под влиянием западного, большей частью французского, натурализма и «теории экспериментального романа» Эмиля Золя.

«Исследовать человека, поставив его в определенные условия, и наблюдать изменения его психологического состояния – какая прекрасная возможность для писателя», – заявлял один из видных теоретиков японского натурализма Хасэгава Тэнкэй в своей статье «Экспериментальное направление». По мнению Кима Рёхо, особенности японского натурализма ярко воплотились в специфическом японском жанре *ватакусси сёсэцу* – эго-беллетристике. Многие произведения писателей-натуралистов (Таяма Катай, Токуда Сюсэй, Ивано Хомэй и др.) стали ограничиваться «протоколно точным описанием плотских страстей, довольствоваться лишь отрывками жизни» [3, с. 592].

Несуществующий роман писателя Тагаки, бесстрастно наблюдавшего за своей женой и именно «протоколно точно» описавшего ее в быту, весьма близок к жанру эго-беллетристики. Авторы эго-романа, который Ким Рёхо считает порождением натурализма и признаком его кризиса, обычно предельно сосредоточены на собственных переживаниях и ощущениях, а среда изображается ими в узком бытовом плане. Этот факт позволяет предположить, что Пильняк знал о натуралистическом течении в японской литературе, поскольку во время поездки он много общался с представителями японской интеллигенции и японскими писателями.

Рассказ Пильняка предстает перед нами в виде двойной мистификации, поскольку плодом авторского воображения явилось не только письмо Софьи Гнедых-Тагаки, но и роман ее мужа. А.С. Кацев признает, что в 1920-х гг. было создано немало произведений, включающих в повествование различного рода документы или литературные имитации, исторические источники, но немногие из них, подобно этому рассказу Пильняка, стали художественным явлением [2, с. 115].

Таким образом, можно говорить о том, что «Рассказ о том, как создаются рассказы» свидетельствует не только о хорошем знании литературной ситуации в Японии того времени, но и является собой пример мастерски исполненной литературной мистификации, подвластной только таланту такой величины, как Пильняк.

*Литература*

1. Дунин-Вонсович П. Призрачная библиотека, или Книги-химеры, или Сведения о книгах, которых никогда не было, но о которых кто-то написал. – Варшава: Мир книги, Светильник и Искра Божия, 1997.

2. Есенин С.А. О писателях – «попутчиках» // Полное собрание сочинений: в 7 т. – М.: Наука; Голос, 1995-2002. – Т. 5. Проза. – 1997. – С. 242-244.

3. Кацев А.С. Факт, документ и вымысел в произведениях Б. Пильняка первой половины 20-х годов // Факт, домысел, вымысел в литературе: сб.ст. – М., 1999. – С. 109-116

4. Ким Рёхо Натурализм и реалистическое течение // История всемирной литературы: в 8 т. – М.: Наука, 1983-1994. – С. 590-596.

5. Луначарский А.В., Очерк литературы революционного времени // Литературное наследство, 1970. – Т. 82. – С. 226.

6. Лещенко-Сухомлина Т.И. Долгое будущее: дневник-воспоминание. – М.: Сов. писатель, 1991.

7. Пильняк Б.А. Рассказ о том, как создаются рассказы // Расплеснутое время: сб. – М., 1990. – С. 49-56.

8. Шайтанов И. Метафоры Бориса Пильняка, или История в лунном свете // Повести и рассказы. – М., 1991. – С. 5-3.

9. Яроцкая Ю.А. Научное открытие в художественном произведении Б. Пильняка «Рассказ о том, как создаются рассказы» // Запад и Восток: экзистенциальные проблемы в зарубежной литературе и искусстве. – Владивосток, 2009. – С. 201-212.

**Жанцанова Марина Георгиевна**, кандидат культурологии, доцент кафедры ФСДВ восточного факультета Бурятского госуниверситета. e-mail: [dari9@yandex.ru](mailto:dari9@yandex.ru)

**Zhantsanova Marina Georgievna**, candidate of culturology, associate professor at Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University. 670034, Pushkina St., 25, e-mail: [dari9@yandex.ru](mailto:dari9@yandex.ru)

УДК 895.1

© О.Д. Тугулова

## ИСТОКИ ЖАНРА МИНИАТЮРНОГО СТИХОТВОРЕНИЯ 微型诗 И ЕГО ТЕОРЕТИКО-ЛИТЕРАТУРНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

*В статье исследуются истоки жанра миниатюрного стихотворения вэйсинши в традиционной китайской поэзии, определяются этапы и специфика истории его развития, теоретического изучения. Изучены жанровые характеристики, унаследованные из национальной литературной традиции, а также специфические, сформированные в результате творческих поисков.*

**Ключевые слова:** жанры малой формы, история жанра, вэйсинши, гуши, цы, цюй, сяолин, сяоши, дуаньши.

O.D. Tugulova

## THE ORIGINS OF THE GENRE MINIATURE POEMS AND IT'S THEORETICAL AND LITERARY INTERPRETATION

*The article explores the origins of the miniature poems genre weixingshi in traditional Chinese poetry, defines the stages and specifics of its development history, theoretical study. The article explores genre characteristics inherited from the national literary tradition, as well as specific features, formed as a result of creative search.*

**Keywords:** small forms genre, history of genre, weixingshi, gushi, ci, qu, xiaoling, xiaoshi, duanshi.

Китай – страна с древнейшими поэтическими традициями, которые никогда не прерывались, а непрестанно сохранялись и развивались. В качестве одного из связующих сквозных элементов необходимо выделить поэтическую миниатюру. Учитывая, какое место произведения небольших форм занимали в истории китайской литературы, их значение в развитии поэтики, сложении жанровой системы, их можно считать источником лиричности и художественности в китайской поэзии.

Уже в «Книге истории» («书经», восстановлена в 178 г. до н.э.) дается понимание сущности поэтического творчества, формула «Поэзия вы-

ражает волю, устремления» (诗言志) определила направление развития китайской литературы.

В семнадцатой главе трактата «Беседы и рассуждения» «Ян Хо» («论语. 阳货») Конфуций дает дальнейшее толкование своего понимания функции литературы: «Учитель сказал: "Молодые люди, почему вы не изучаете «Шицзин»? «Шицзин» может вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство. [Из него узнаешь], как надо дома служить отцу, а вне дома – государю, а также названия животных, птиц, трав и деревьев» [4, с. 116]. Объект настоящего исследования – стихотворения в жанре вэйсин-

ши 微型诗, выполняя «социально значимую» функцию литературы, также обладают собственной ценностью «вдохновлять, расширять кругозор, сближать с другими людьми, учить». Несмотря на то, что появление самого понятия *вэйсинши* относят к 1970–1980 гг., истоки данного жанра, равно как и предпосылки для его возникновения и развития, находим в древней и средневековой культуре Китая.

В частности, некоторые афоризмы по поводу гексаграммы в целом 卦辞 классической «Книги Перемен» («易经», эпоха Чжоу) представляют собой миниатюрные поэтические произведения. Приведем в качестве примера толкование гексаграммы «Сосредоточенность» (艮): «Сосредоточишься на своей спине, не воспримешь своего тела. Проходя по своему двору, не заметишь своих людей» (艮其背, 不获其身; 行其庭, 不见其人) (пер. Ю. Щуцкого).

В главе «О началах музыки» («音初篇») трактата «Весны и осени господина Люя» («吕氏春秋», III в. до н.э.) в пассаже о великих делах Юя говорится следующее: «... Тогда дева с горы Тушань вместе со своей служанкой стала дожидаться Юя на южном склоне горы Тушань. Она потом сложила песню, которая начиналась словами: «Ах, жду я его!» Так было положено начало южным напевам» [2, с. 121]. Строка «Ах, жду я его!» (候人兮猗), включающая всего лишь четыре иероглифа, из которых два являются эмфатическими частицами (兮猗), многими исследователями признается в качестве одного из самых ранних поэтических произведений. Например, неоднократные упоминания об этом находим в работах Вэнь Идо «Миф и поэзия» (闻一多《神话与诗》), Го Можо «Исследование творчества Цюй Юаня» (郭沫若《屈原研究》), Лю Муцзе «История развития китайской поэзии» (刘大杰《中国文学发展史》) и др., в которых поэтическая сущность древнего миниатюрного произведения принимается безусловно. Литератор эпохи Цин (1644–1911) Ду Вэнь лань включил его в сборник «Народные песни и пословицы» («古谣谚»). Для наиболее ранних стихотворений характерен повтор частиц или слов, что позволяет расширить художественное пространство и усилить выразительность стихотворения, в данном случае наблюдаем на примере одновременного использования двух эмфатических частиц.

Принятое традиционной китайской филологией в качестве якобы самого первого древнего стихотворения и упомянутое в составленной ханьским историографом Чжао Е «Летописи

царств У и Юэ» (赵晔《吴越春秋》, II–I вв. до н.э.) произведение «Выстрел» («弹歌») содержит восемь иероглифов: «断竹, 续竹, 飞土, 逐肉», что позволило тем не менее безымянному автору воспроизвести весь процесс охоты – от начала до конца. По преданию, во времена правления легендарного правителя Хуанди (3-е тысячелетие до н.э.) было создано стихотворение из четырех строк по два иероглифа, которые на современном языке можно интерпретировать следующим образом: 断竹 – нарубили бамбуковых веток; 续竹 – из бамбука сделали лук и стрелы; 飞土 – выехали на охоту, пыль взметнулась столбом; 逐肉 – стрела настигла животное, у охотника есть добыча. В этих строках жанр миниатюры с наибольшей силой предстает как своеобразный показатель мастерства, поскольку поэту необходимо насытить предельно малый объем значительным содержанием, которое, подчиняясь требованиям формы, концентрируется, сгущается, уплотняется.

В произведении «Отец-рыбак» («渔父») из антологии древнекитайской лирики «Чуские строфы» («楚辞», III в. до н.э.) рыбак, в разговоре с Цюй Юанем, поет «Детскую песню» («孺子歌»): «Когда чиста цанланская вода-вода, / В ней я могу мыть кисти моей шапки, / Когда ж грязна цанланская вода-вода, / В ней я могу и ноги свои мыть» (пер. В.М. Алексеева). Образ воды может выступать метафорой суетности окружающего мира, и тогда «чистая вода» становится мерилем человеческих поступков. Если под водой понимать человеческую сущность, то в стихотворении дается моральная оценка – перед «чистыми душой» людьми снимают шапки, а «грязь» попирают ногами. Такое толкование соответствует конфуцианским представлениям о морали и нравственности: «По этому поводу Кун-цзы сказал так: «Ученики мои! Вслушайтесь в эту песенку! То говорится, что вода так чиста, что можно кисти шапки мыть, то настолько грязна, что можно лишь ноги мыть. Значит, она сама по себе принимает такие качества. Так обязательно бывает у людей, которые прежде сами же себя оскорбят, после чего и другие оскорбляют их; семьи обязательно сами же себя разрушат, после чего другие люди довершают разрушение их; владения обязательно сами же нападут на себя, после чего и другие люди нападают на них. Об этом же и говорит Тай-Цзя: «Когда небо творит зло, от него можно укрыться, а когда сам творишь зло, то остаться в живых невозможно!» [3, с. 106-107].



Также в качестве еще одного примера миниатюрного стихотворения можно привести «Песню правителя Сюй» («徐人歌»): «Яньлинский Цзы, ах, не забывает старых друзей, / Снял драгоценный свой меч, ах, возложил его на могилу» (延陵之子兮不忘故, 脱千金之剑兮带丘墓), создание которого связано с историей о талантливом дипломате эпохи Чуньцю Цзичжа (季札). В разделе «Наследственные дома» («吴太伯世家») книги «Исторические записки» эта история излагается следующим образом: «Когда Цзичжа в самом начале отправился в качестве посла [в поездку], он к северу [от княжества У] проехал земли правителя царства Сюй. Правителю царства Сюй понравился меч Цзичжа, но он не решился сказать об этом вслух. Цзичжа сердцем понял это желание, но, направляясь послом в [большие] срединные княжества, он не мог дарить этот меч. Возвращаясь из поездки, [Цзичжа вновь] прибыл в Сюй, но правитель царства Сюй уже умер. Тогда [Цзичжа] снял с себя свой драгоценный меч и привязал его к дереву на могиле правителя царства Сюй, а затем уехал» [5, с. 31]. Яньлинский Цзичжа, известный в истории своими высокими нравственными качествами, сдержал обещание, данное самому себе, и, несмотря на смерть правителя Сюй, все же подарил ему меч. Строки стихотворения, заставляя восхищаться благородством описанного поступка, воспевают глубокие дружеские чувства, которые в классической поэзии Китая составят целое тематическое направление. Не случайно отношения между друзьями, согласно конфуцианскому учению, входят в пять типов взаимоотношений между людьми, и сам Конфуций неоднократно высказывался о дружбе. Например, в главе «Сюэ эр» («学而») трактата «Беседы и рассуждения» содержатся такие строки: «Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно?» [4, с. 2]; «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?» [4, с. 3].

В древней поэзии можно найти огромное количество примеров стихотворений миниатюрной формы, как правило, многие из них имели музыкальную основу, т.е. по сути являлись песенными произведениями. Они обладали большой силой воздействия и эмоциональностью, что обеспечивало стойкий интерес к ним. Основной же характеристикой их является краткость формы, диктующая и соответствующий

выбор средств художественной выразительности. «Все такие песни очень невелики по размеру (обычно это четверостишие, очень часто – двустишие, иногда – трехстишие); изобразительные средства в них скупы, мысль выражена четко и сжато» [1, с. 288]; «<...>небольшой объем заставляет певца формулировать мысль свою кратко и четко» [1, цит. по: 8, с. 212].

Миниатюрная форма также распространена и в классических поэтических жанрах: «Образцы дотанской поэзии, четверостишия эпохи Тан и короткие стихи более поздних периодов, вплоть до эпохи Цин (1644–1911), подтверждают со всей очевидностью живучесть и стойкость коротких стихов» [8, с. 213]. В частности, встречаемые у Хэ Чжичжана (贺知章, 659–744), Ду Му (杜牧, 803–852), Бо Цзюйи (白居易, 772–846), Ма Чжиюаня (马致远, 1250–1321) произведения малых форм, созданные в жанрах *цзюэцзюй*, *цы*, *цюй*, особенно *сяолин*, можно считать истоками современного жанра миниатюрного стихотворения *вэйсинши*, который создается уже на разговорном языке байхуа. Один из первых авторов стихотворений на байхуа, Цзун Байхуа (宗白华, 1897–1986), создал значительное количество произведений малой формы. В работе «Эстетические прогулки» («美学散步») он подчеркивал преемственность древней, средневековой и современной китайской поэзии, признавал в качестве источника коротких стихотворений начала XX в. прежде всего классическую национальную традицию: «Люблю писать маленькие стихотворения, короткие стихотворения, можно сказать, что это влияние танских *цзюэцзюй* и не имеет отношения к японским хокку, влияние Тагора также незначительно» [цит. по: 11, с. 161].

Собственно предтечей жанра миниатюрных стихотворений *вэйсинши* считаются короткие стихотворения *сяоши*, *дуаньши* (小诗, 短诗), возникновение которых в начале XX в. связывают, в немалой степени, с переводами на китайский язык японских хокку и поэтического сборника индийского поэта Р. Тагора «Залетные птицы». Уже в первом сборнике стихотворений на разговорном языке байхуа «Опыты» («尝试集», 1920) Ху Ши (胡适, 1891–1962) имеется «Короткое стихотворение»: «Распустившихся цветов немного, / И пока нежно-желтые листья дерева / пусть побудут цветами». 1920-е гг. станут временем расцвета коротких стихов: «В нашей повседневной жизни буквально все вызывает интерес, естественной потребности описать одномоментную картину, сиюминутное настроение отвечают короткие стихотворения» [周作人, цит. по: 11, с. 161]. К новой поэтиче-

ской форме будут обращаться Ван Цзинчжи (汪静之), Кан Байцин (康白情), Лю Дабай (刘大白), Чжу Цзыцин (朱自清), Юй Пинбо (俞平伯) и др.

Наиболее представительными для жанра *сяоши* стали сборники Се Бинсинь (谢冰心) «Вешние воды» («春水»), «Звезды» («繁星»), где произведения в основном состоят из 3–5 строк. Стихотворения Се Бинсинь утонченно-изысканны, эмоционально глубоки и в очередной раз подчеркивают традиционность форм китайской поэзии: «Цветок на углу! / Ты так самовлюблен, / что небо меркнет пред тобой» (стих 33 из сборника «Вешние воды»); «Ах, отец! / Как же сильно я люблю тебя, / и как же сильно люблю твоё море» («Отец» из сборника «Звезды»), вместе с тем подобные строки являются примером описания «одномоментной картины, сиюминутного настроения».

Сборником Цзун Байхуа «Плывущие облака» («流云小诗») заканчивается первая волна обращений к жанру коротких стихотворений (1920-е гг.), когда появился собственно термин «сяоши»/«дуаньши», обозначающий произведения с регламентированным количеством строк (1–5), устойчивой внутренней структурой, законченной системой образов, сложившимся набором средств художественной выразительности и жанровыми характеристиками, из которых наиболее существенной является подтекст (подробно см.: 11, с. 207–234).

Вторая волна популярности жанра коротких стихотворений пришлась на годы антияпонского сопротивления, что также стало ответом на запросы времени. Однако в силу сложившихся обстоятельств (военное положение навязало поэзии роль агитатора, пропагандиста, своего рода боевого оружия) *сяоши* претерпевают изменения при внешне сохранившихся его формальных особенностях. Подтекст, создаваемый намеками и ассоциациями, требующий взаимодействия автора и читателя, не востребован, он вытесняется прямыми и открытыми лозунгами и призывами. Глубокая образность, философичность стихотворений 1920-х гг. сменяется гражданской лирикой «стихов для улицы» (街头诗) и «стихов для оружия» (枪诗). В то же время короткие стихотворения стали «формами практической реализации общей задачи литературы тех лет: придания ей массового характера, приближения ее к народу путем демократизации формы, тропов, языка» [11, с. 242].

Многие жанровые характеристики короткого стихотворения первой половины XX в. унаследуют миниатюрные стихотворения *вэйсинши*,

выделившиеся из *сяоши* на рубеже 1970–1980-х гг. В числе первых таких произведений необходимо назвать «Поколение» («一代人») Гу Чэна (顾城, 1956–1993): «Ночь дала мне черные глаза, / Но и с ними я ищу свет». Эти две строки, ставшие символом, девизом той эпохи, когда китайское общество переживало трансформацию на всех уровнях – экономическом, политическом, духовном, идеологическом – знали все, как в каждом доме средневекового Китая знали стихотворения Бо Цзюйи, обладавшие огромной силой воздействия. «Поколение» Гу Чэна в полной мере соответствуют высказыванию Ду Фу (杜甫, 712–770) о поэзии: «Стихи должны водушевлять». Вслед за этим появились и другие стихотворения, состоящие из одной строки, среди них, например, «Туман» («雾») Май Мана (麦芒, род. 1942): «Можешь ли ты навечно покрыть все вокруг?»; «Гром» («雷») Хуан Хуая (黄淮, 1939): «Любая болтовня как похвала своим могуществом» и др., созданные как ответная реакция на политические события и социальную действительность того периода. Простота формулировок в сочетании с глубокой образностью и аллегоричностью наилучшим образом соответствовали ожиданиям читателей, запросам времени. Еще большие дискуссии вызвали стихотворения Бэй Дао (北岛, род. 1949) «Жизнь» («生活»); «Сеть»; Кун Жу (孔孚, 1925–1997) «Заходящее солнце» («落日»): «Круглое / Одинокое», причем предмет споров заключался не в символике образов, а в том, можно ли один-два иероглифа назвать стихотворениями и какую дать им идентификацию в таком случае. Как восхищение, так и дискуссии вокруг стихотворений малой формы стимулировали дальнейший к ним интерес.

В 1979 г. Лю Сянжу 刘湘如 в журнале «Восточное море» («东海») опубликовал десять стихотворений объемом по две строки под общим названием «Обломки камня» («碎石篇»). В том же году в первом номере после возобновления издания «Звезды» («星星») было напечатано двадцать стихотворений Ай Цина в одну-три строки.

Появление термина 微型诗 вэйсинши «стихотворения миниатюрной формы» относят к 1987 г., когда чунцинский поэт Цзян Жэньчу 蒋人初 в статье «Взгляд на вэйсинши» («微型诗观») предпримет первую попытку теоретического осмысления к тому времени уже десятилетнего опыта создания стихотворений миниатюрной формы: «Стихотворения миниатюрной формы – это одно из направлений раз-

вития китайской поэзии «нового периода»; эстетическими критериями вэйсинши являются «маленький», «правдивый», «новый»; максимальное количество строк в таких произведениях составляет четыре, минимальное – две» [цит. по: 12, с. 190]. Стоит отметить, что к 1989 г. максимальный объем миниатюрных стихотворений будет определен тремя строками. В 1988 г. Цзян Жэньчу опубликует первый сборник миниатюрных произведений, куда войдет 141 произведение с упомянутой выше статьей в качестве предисловия. Данный сборник, давший название новому жанру и определивший его формально-структурные и эстетические характеристики, сыграл большую роль в дальнейшем изучении и осмыслении стихотворений миниатюрной формы. Примерно в эти же годы выходят «Философские короткие стихи» («哲理小诗») Хуан Шижу 黄士如, «Мудрые речи» («智慧小语») Цзэн Бояня 曾伯炎, «Размышления ивового листа» («柳叶的沉思») и «Ивовый пух» («柳絮») Сюн Ялю 熊雅柳 и многие другие объемом в 1–3 строки миниатюрные стихотворения *вэйсинши*.

В целом, несмотря на достаточную уже к тому времени поэтическую практику и появление названия для нового жанра, систематическая и упорядоченная теория жанра еще не сложилась. В творчестве заметным было обращение к традиционной китайской поэтике и тематике, что вполне вписывало новый жанр в контекст распространившегося в культуре Китая 1980-х гг. течения «поиск корней» (寻根), предполагавшего обращение к национальным традициям в противовес заимствованиям из западной культуры. С точки зрения идейно-содержательного анализа отметим преобладание философских стихотворений, позволявших обобщенно и концентрированно отобразить дух эпохи.

В январе 1996 г. в Чунцине в издательстве «Ши юань шэ» выйдет первое специализированное периодическое издание «Стихотворения миниатюрной формы» (微型诗 вэйсинши), а в марте того же года будет организована исследовательская группа по изучению данного жанра. Одновременно *вэйсинши* получили поддержку известных и влиятельных поэтов и литературоведов, таких как Хэ Цзинчжи 贺敬之, Цзэн Чжо 曾卓, Люй Юань 绿原, А Хун 阿红, Люй Цзинь 吕进, Дин Гочэн 丁国成, Фань Сундэ 潘颂德, писавших отклики и рецензии в редакцию учрежденного журнала. В более чем сорока выпусках журнала свет увидели произведения поэтов из всех уголков Китая, зарубежных авторов, а

также теоретические статьи. В 1997 г. по инициативе того же издательства учреждена серия «Стихотворения миниатюрной формы», в рамках которой были выпущены отдельные сборники произведений более чем тридцати авторов. Только через издательство «Ши юань шэ» прошло более пяти тысяч стихотворений, и, конечно, не поддается исчислению общий объем созданных в исследуемом жанре произведений, изданных по всей стране.

В 1990-е гг. вслед за стремительным развитием глобальной сети Интернет литература получила новое пространство и возможности для существования и распространения. По приблизительным подсчетам, к середине 2000-х гг. насчитывалось чуть менее четырех тысяч сайтов литературы на китайском языке, из них около двухсот – поэтические. Достаточно авторитетными признаны сайты «Китайские миниатюрные стихотворения» (中国微型诗) и «Миниатюрные стихотворения в Интернете» (网络微型诗), в архивах которых сохранено более миллиарда произведений исследуемого жанра, что во много раз превышает количество публикуемых в бумажной форме. Интернет, предоставляя возможность «каждому стать писателем», площадку для обмена опытом и мнениями, в то же время делает литературу ближе к читателям, что для жанра *вэйсинши* сыграло положительную роль, волна интереса к нему по-прежнему не спадает.

Теоретическое осмысление достижений поэтической практики постепенно приобретало системный характер, среди первых таких работ отметим следующие: «Комментарии к 500 вэйсинши. Предисловие» Люй Цзиня (吕进 «微型诗 500 首点评. 序»), «Поговорим об изучении вэйсинши» и «Еще об изучении эстетики вэйсинши» Цзян Жэньчу (蒋人初 «谈谈‘微型诗’的探索», «微型诗美学再探»), «Послесловие к комментариям 500 вэйсинши» Му Жэня (穆仁 «微型诗 500 首点评编后记»), «Рассуждаем о вэйсинши», «Вэйсинши и сяоши: душа, интерес, красота» Ма Либяня (马立鞭 «论微型诗», «微型小诗的灵趣美») и др. Вслед за этими статьями во многих литературных журналах появились тематические колонки, освещавшие дискуссионные вопросы жанра, более того, им были посвящены специальные выпуски.

К концу 1990-х гг. жанр *вэйсинши*, найдя теоретическое обоснование, занял свое место в литературе Китая. Произведения *вэйсинши*, с точки зрения тематического наполнения, средств художественной выразительности, выходят на качественно новый этап своего разви-

тия. В частности, появляются детские, сатирические мини-стихи, стихи-притчи, стихи-пародии, стихи-либретто, публицистические стихи; ограниченный ранее, как правило, лирической и философской проблематикой, диапазон значительно расширяется.

Уходящие корнями в глубокую древность и прошедшие через всю историю культуры Китая, многочисленные подтверждения чему находим в древних письменных источниках, творческом наследии поэтов-классиков, имевшие форму яо, юэфу, сяолин, цзюэцзюй и др., строго регламентированные и свободные, впитавшие национальные традиции и переосмыслившие опыт зарубежной литературы, связавшие древность и современность короткие стихотворения в ходе поисков и экспериментов в конце XX в. обрели новое воплощение в жанре миниатюрного стихотворения *вэйсинши*, с уже своими жанровыми характеристиками, сложившейся образной системой и теоретической базой, предоставив китайской поэзии новый путь развития.

#### Литература

1. Лисевич И.С. Мозаика древнекитайской культуры: избранное. – М.: Вост. лит., 2010. – 446 с.
2. Люйшичунью (Весны и осени господина Люя) / пер. Г.А. Ткаченко. – М.: Мысль, 2010. – 525 с.

**Тугулова Ольга Доржиевна**, кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета. 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [tugulova@bsu.ru](mailto:tugulova@bsu.ru)

**Tugulova Olga Dorzhievna**, candidate of philological sciences, associate professor, head of Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University. 670025, Pushkina St., 25, e-mail: [tugulova@bsu.ru](mailto:tugulova@bsu.ru)

УДК 413.0

© Б.Д. Цыренов, М.Б.-О. Хайдапова

### ОБ ИССЛЕДОВАНИЯХ МОНГОЛАЗЫЧНЫХ СЛОВАРЕЙ В КИТАЕ

*Статья посвящена обзору теории и практики монгольязычной лексикографии в Китае и в целом – монголистике. Рассматриваются различные трактовки понятий «лексикография», «словарь», статус самой лексикографии и вопросы дальнейшего развития монгольязычной лексикографии.*

**Ключевые слова:** лексикография, словари, монгольские языки

Tsyrenov, M.B.-O. Khaydapova

### ON STUDIES OF THE MONGOLIAN LEXICOGRAPHY IN CHINA

*The article is devoted to the review of theory and practice of Mongolian lexicography in China and to Mongolian Studies in general. The paper examines different interpretations of such concepts as lexicography and dictionary, the status of lexicography and the problems of further development of the Mongol-lingual lexicography.*

**Keywords:** lexicography, dictionaries, the Mongolian languages.

Исследования монгольских словарей в Китае начинаются в 60-е гг. XX в., немного позднее, чем в Монголии, но намного раньше, чем в России. По утверждению Д. Баатара, за более

3. Мэн-цзы / пер. В.С. Колоколова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 272 с.

4. Переломов Л.С. Лунь юй. – М.: Вост. лит., 2011.

5. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 5 / пер. Р.В. Вяткина. – М.: Наука, 1987. – 363 с.

6. Тугулова О.Д. Китайские стихотворения миниатюрной формы: характеристика жанра // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – Вып. 8. – С. 102-106.

7. Тугулова О.Д. Поэтика заглавия китайских стихотворений миниатюрной формы // Литературный текст XX века (проблемы поэтики): материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. – Челябинск, 2011. – С. 430-434.

8. Черкасский Л.Е. Новая китайская поэзия. 20–30-е гг. – М.: Наука, 1972. – 496 с.

9. Черкасский Л.Е. Китайская поэзия военных лет. 1937–1949. – М.: Наука, 1980. – 270 с.

10. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая книга перемен «Ицзин». – М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1993. – 382 с.

11. 刘婧. 微型诗: 在古代与当代之间 // 河南社会科学. – 2009. – 第 17 卷, 第 3 期. – 160–162页.

12. 曾洪伟. 兴盛的微型: 20世纪90年代小诗研究 // 世界文学评论. – 2008. – 第2期. – 189–193页.

13. 曾洪伟. 中国现代小诗与当下新诗重建 // 社会科学家. – 2007. – 第3(125)期. – 30–32页.

чем тридцатилетний период около 50 ученых и специалистов написали более 110 работ по словарям монгольского языка, оценке словарей, истории и их составлению; материалы по

исследованиям словарей монгольского языка вошли в содержание 10 учебников. Отряд исследователей словарей монгольского языка в основном делится на 4 группы: (1) составители словарей, (2) редакторы, (3) преподаватели и (4) ученые. Эти люди, в силу профессиональных различий, разности целей, методов, подходов и других причин, неизбежно имеют профессиональный уклон, который проявляется в стиле исследования и научном подходе.

Нельзя оставить без внимания тот факт, что подход (к словарям и науке о словарях) известного лингвиста Монголии Ш. Лувсанвандана до сегодняшнего дня все еще оказывает влияние на теорию и методологию ученых-монголоведов Монголии и Китая, таких как Төмөрцэрэн, Хас Эрдэнэчулуун, Энхбаяр, Баярсайхан, Шила и др. Но в последние годы некоторые китайские специалисты по монгольской лексикографии (Шинэтгэ, Гончигсүрэн) постепенно освобождаются от этого влияния, вырабатывая новую модель в исследованиях словарей монгольского языка.

До сего времени еще нет ни одного монографического исследования по истории монгольской лексикографии, а имеются лишь обзорные статьи, разделы в монографиях и учебных пособиях. Особенно мало статей комплексного характера, исследующих словари в связи с другими общественными и естественными науками.

Статьи по истории лексикографии с позиций монголоведения и истории должны обладать определенной широтой, масштабностью, как минимум должны отражать какой-либо конкретный срез, т.е. проведение исследований словарей одного типа, этапа развития лексикографии. Опубликованные труды по лексикографии китайских исследователей можно подразделить на пять групп. (В целях экономии места мы не будем давать отсылки к сборникам научных трудов и изданиям, в которых опубликованы эти статьи. В наших ближайших работах мы сделаем их критический обзор.)

1. Статьи, касающиеся какого-либо словаря монгольского языка: И. Чэбуцин «Предисловие к Краткому толковому словарю монгольского языка», Б. Багэнь «Предисловие к Переводному словарю монгольского языка», Шинэтгэ «Об основных путях составления и исследования словарей монгольского языка», Бухэ «О литературе по монгольскому языку в Средние века, написанной на латинице», Бао Лигао «Рукопись монгольского языка, за-

транскрибированная на латинице», Д. Баатар «О словаре монгольского языка» и другие.

2. Статьи, посвященные словарям монгольского языка, изданным в какой-либо определенной стране: Шинэтгэ «Краткая история исследований по лексикологии монгольского языка», Б. Шила «О словарях современного монгольского языка», Д. Баатар «Очерк по словарям монгольского языка КНР» и другие.

3. Статьи, посвященные периодизации монгольской лексикографии: Шинэтгэ «Краткая история исследований по лексикологии монгольского языка» (теория пяти периодов) и «Истоки лексикографии монгольского языка»; Насанбаяр, Хасэрдэни, Б. Тургэн и др. «Краткий очерк по словарям монгольского языка» (теория пяти периодов); Жэньсайма «О нескольких словарях монгольского языка XIII – начала XVII вв.», «О словарях монгольского языка XVII – середины XX вв.» и «Обзор исследований по словарям монгольского языка» (теория двух периодов); Б. Тургэн, Б. Сэчэнбаатар, Бао Лигао и др. «Об исследованиях по монгольскому языку», Н. Гончигсүрэн «Разные словари, изданные в 80-е гг.», Нашанбату «Краткая история словарей монгольского языка» (теория четырех периодов); Д. Баатар «О периодизации истории словарей монгольского языка» (теория пяти периодов) и другие.

В вышедшей в 2004 г. «Энциклопедии монголоведения. Лингвистика» (Хух-хото, 2004) дан подробный обзор Б. Сэчэнбаатара по истории монгольской лексикографии начиная с XIII в. до настоящего времени [1, с. 473-476], в котором выделено четыре хронологических периода развития монгольской лексикографии.

4. Статьи, посвященные типологии словарей монгольского языка: Ц. Төмөрцэрэн «Лексикография монгольского языка» (11 типов); Хасэрдэни «Краткое описание словарей монгольского языка» (7 типов); Нашанбаяр, Хасэрдэни, Б. Тургэн и др. «Лексикография» (9 типов); Жэньсайма «Словари монгольского языка и их типы» (3 типа); Даваа «Типы словарей» (6 типов); Б. Ванчиг «О словарях монгольского языка, опубликованных в последние годы» (3 типа); Тяньфэн «Словари монгольского языка» (14 типов); Д. Баатар «Словари монгольского языка, изданные за 40 лет после образования КНР» (3 типа); Шинэтгэ «Краткая история исследований по лексикографии монгольского языка» (15 типов) и другие.

5. Статьи, где исследуются словари монгольского языка с позиций общей лингвистики: С. Хичиэлту «О традиции сопоставительных словарей монгольского языка и иностран-

ных языков», Д. Баатар «Очерк по одноязычным словарям монгольского языка», «Очерк по двуязычным словарям монгольского языка» и «Очерк по многоязычным словарям монгольского языка».

Монгольская лексикография как отдельная отрасль монгольского языкознания еще не сформировалась. Тем не менее имеющийся багаж статей, очерков, посвященных отдельным словарям, разделы в монографиях, учебных пособиях по общему монгольскому языкознанию и лексикологии позволяют говорить хоть и о запоздалом, но достаточно уверенном росте интереса исследователей к этой теме (особенно в последние годы). Одним из свидетельств активизации монгольской теоретической лексикографии является то, что традиционная конференция Академии наук Монголии «Хэл зохиол судлал», в работе которой приняли участие лексикографы Китая и России, была посвящена теме лексикографии под названием «Монгол толь бичиг судлал» (Улан-Баатар, 21-23. 12. 2012).

Монгольский термин «толь» или «толь бичиг» (букв. зеркало или зеркальное письмо), по свидетельству китайского монголоведа Д. Баатара, получил распространение со времени издания словаря под названием «Зерцало сопоставлений маньчжурского и монгольского языков, написанное императором» (1708–1717), который более известен как «Qorin nigetü toli». Этот термин в дальнейшем регулярно употреблялся в значении «словарь» в названиях других словарей и укрепился в современных монгольских языках, в том числе бурятском и калмыцком. Определение, данное словарю китайским ученым Шинэтгэ, также представляет словарь как зеркало: «Люди надеются, что словарь, как зеркало, отражает слова <...>. Поэтому используют его в качестве повседневного справочного пособия, которое всегда под рукой» [2].

Развитие монгольских словарей шло практически теми же путями, что и европейская лексикография: от списков слов с их соответствиями на другом языке, глоссариев к каким-либо конкретным произведениям до современных лингвистических словарей классического типа [3, с. 114-118].

Как указывает Д. Баатар, в монгольской лингвистической литературе существует десять определений словаря, которые он обобщенно распределяет по 3 типам: «Первый тип определения <...> отражает существенные особенности словаря, среди которых единицы словарной статьи (слово, лексика, слова и сло-

восочетания), порядок, толкование (разъяснение, перевод, обработка), обобщение (книга, справочное пособие), цель составления (ознакомление, разъяснение трудностей) и др. Второй тип <...> описывает истоки появления словарей. Третий тип <...> излагает использование словарей» [4]. Больше всего определений отражают существенные особенности словарей, отличающие их от других печатных изданий. Например, авторы труда «Современный монгольский язык» (Хух-хото, 1964) из Университета Внутренней Монголии полагают, что словарь – это «справочное пособие (издание), в котором согласно определенным принципам и в определенном порядке располагается и переводится или растолковывается лексика языка» [5, с. 419]. Более минималистично и неинформативно определение, данное китайским ученым Баосяном: «Словарь – это важный справочник, необходимый для повседневной и научно-исследовательской работы» [6]. Обзор определений словаря показывает, что все они касаются лишь лексических словарей, самые распространенные из которых переводные (дву- или многоязычные) и толковые (одноязычные), но в лингвистическом понимании словари бывают самых разных типов: ортологические, терминологические, семанτικο-стилистические, фразеологические и т.д.

Одно из наиболее поздних определений словаря, данное монгольским ученым Ц. Шагдарсурэном, охватывает весь спектр лингвистических словарей: «Словарь представляет собой издание, включающее лексический состав языка, в то же время не ограничивается лишь фиксацией слов, а выделяет и указывает значение этого слова, как оно пишется, как произносится, его словоизменительные формы или его соответствие со словами какого-либо другого языка» [7, с. 19]. Это определение во многом сходно с определением, которое приводится в российском лингвистическом энциклопедическом словаре.

По мнению большинства монголистов Монголии и Китая, затрагивавших проблемы лексикографии, определения данной дисциплины, лексикография исследует методы, принципы составления словарей, иными словами, она равняется методике составления словарей. Только два исследователя рассматривают в качестве объекта исследования лексикографии сущность словарей (принципы, характер или свойства, виды, историю). Безусловно, ближе к истине второй тип определения лексикографии. Данной точки зрения придерживаются Д. Баатар и Шинэтгэ, к их опре-

делению близко и определение Б. Тургэна: «Лексикография – это раздел языкознания, исследующий принципы и методы составления словарей».

Исследования по истории словарей в большинстве случаев представляют собой лишь разрозненные заметки, и еще нельзя говорить об исследованиях по истории монгольской лексикографии в подлинно научном смысле. Лексикографические исследования монгольского языка не только поздно начались, но и дают мало обобщающих результатов.

Недостаточна и фундаментальная теоретическая база лексикографических исследований. Разумеется, конечной целью лексикографических исследований является не методика составления словарей, а выдвижение теоретической системы лексикографических исследований и выявление тех существенных характеристик, которые скрыты (остаются в тени в процессе составления словарей) и которые невозможно увидеть при прямом наблюдении, например: свойства (характерные признаки), характер (природа), специфика и структурные элементы словарей и т.д. Одним словом, исследование словарей является научной деятельностью и не тождественно составлению словарей.

Одной из основных проблем современной монголоязычной лексикографии является небольшое количество исследователей. В обла-

сти монголоведения очень мало ученых, которые специально занимаются лексикографическими исследованиями. Большинство ученых работает преимущественно в сфере общей монгольской лингвистики, лексикологии и стилистики, лишь периодически касаясь проблем в области лексикографии.

#### *Литература*

1. 蒙古学百科全书·语言文字卷 Энциклопедия монголоведения. Лингвистика. 呼和浩特 Хух-хото, 2004. 838 с. (на старомонг. яз.).
2. 蒙古语文 Монгольская филология, 1982 (3). – С. 19.
3. Цыренов Б.Д. К истории монгольской лексикографии (истоки бурятской лексикографии) // Вестник БГУ. Сер. Востоковедение. – 2011. – Вып. 8. – С. 114-118.
4. 达·巴特尔 Баатар Д. 蒙古语辞书研究现状分析 Анализ современного состояния исследований по лексикографии монгольского языка // 中国辞书论集 Сборник трудов по лексикографии КНР. 西安 Сиань, 2004.
5. 内蒙古大学 Университет Внутренней Монголии. 现代蒙古语 Современный монгольский язык. 呼和浩特 Хух-хото, 1964. С. 419.
6. 语言学概论 Введение в языкознание. 呼和浩特 Хух-хото, 1988. С. 278.
7. Шагдарсурэн Ц. Монгол толь бичгийн судлал // Толь бичиг судлалын асуудалд. Улаанбаатар, 2009. С. 19-68.

**Цыренов Бабасан Доржиевич**, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела языкознания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, e-mail: [tsyrenovbabasan@mail.ru](mailto:tsyrenovbabasan@mail.ru)

**Хайдапова Марина Бато-Очировна**, кандидат филологических наук, ст. преп. кафедры филологии стран Дальнего Востока восточного факультета Бурятского государственного университета, Улан-Удэ, e-mail: [khaimarina@yandex.ru](mailto:khaimarina@yandex.ru)

**Tsyrenov Babasan Dorzhievich**, candidate of philological sciences, associate professor, senior research worker at the Department of linguistics, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Russian Academy of Sciences, Siberian branch, e-mail: [tsyrenovbabasan@mail.ru](mailto:tsyrenovbabasan@mail.ru).

**Khaydapova Marina Bato-Ochirovna**, candidate of philological sciences, senior lecturer at Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: [khaimarina@yandex.ru](mailto:khaimarina@yandex.ru)

УДК 821(510)

© Е.Н. Шульгина

### ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ «ВЕЛИКОЙ ПРОЛЕТАРСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ» (ПО ПРОИЗВЕДЕНИЯМ СУ ТУНА)

*В статье рассматривается влияние «культурной революции» на литературное творчество современного китайского писателя Су Туна, отражение исторических событий в его произведениях.*

**Ключевые слова:** современная литература Китая, Су Тун, «культурная революция», неореализм, «литература ран и шрамов».

E.N. Shulgina

### STROKES TO A PORTRAIT OF «THE GREAT PROLETARIAN CULTURAL REVOLUTION» (IN LITERARY WORKS OF SU TONG)

*The article considers the influence of the «Cultural Revolution» and its reflection in literary works of a modern Chinese writer, Su Tong.*

**Keywords:** Modern Chinese literature, Su Tong, «Cultural Revolution», neo-realism, «The literature of wounds and scars».

Так называемая «великая пролетарская культурная революция» в КНР, при всем ее негативном воздействии на общественное развитие в стране, оказала в последующие годы мощное влияние на все стороны жизни китайского общества, в том числе и на литературу.

Как известно, в китайской истории «великой пролетарской культурной революцией» называют политические события с ноября 1965 по октябрь 1976 г. Этот период характеризовался крайней политизацией всех областей жизни в КНР, насилием со стороны банд молодежи (хунвэйбинов и цзаофаней), поощряемых сверху, и хаосом в партийном руководстве страны на всех уровнях, разгромом системы образования и уничтожением культурных ценностей и их носителей. «Целые поколения людей оказались дезориентированы в условиях полного подавления личности и права на самореализацию, отчуждения от мирового и национального культурного наследия вплоть до его отрицания» [3, с. 353].

Детство одного из современных китайских писателей Су Туна (род. 1963) пришлось на период «культурной революции», и впечатления от тех событий легли в основу многих его произведения. «Литература шрамов» 伤痕文学, а также пришедшая ей на смену «литература дум о прошедшем» 反思文学 были основными направлениями в китайской литературе до конца 80-х годов. На этот же период пришлось и публикации первых произведений Су Туна, что не могло не определить направление и содержание его творчества.

О возникновении течения «Литературы шрамов» писал А.Н. Желуховцев: «Возрождение литературного процесса начиналось с обличительной «литературы шрамов» 伤痕文学, как

она стала называться по одноименному рассказу писателя Лу Синь-хуа. Она создавалась по горячим следам страшных событий и в конце 70-х – начале 80-х гг. XX в. пользовалась небывалой в КНР популярностью. Количественные показатели тоже впечатляют: в 1983 г. выходило свыше 500 литературных журналов. От инвективного обличения уродств «культурной революции» китайские писатели вскоре перешли к литературе «раскрепощения сознания» 思想解放 [1, с. 169-170].

«Литература шрамов» – реалистическое направление в современной китайской литературе, возникшее к началу 80-х гг. и обозначившее возрождение литературного процесса после десятилетия «культурной революции». Фактически именно с «литературы шрамов» принято вести отсчет начала китайской «литературы нового периода».

В статье А.И. Коробовой, посвященной «литературе шрамов», приводится литературный пример противостояния бесчинствам «культурной революции»: «Во многих произведениях (напр., в рассказе Фэн Цзицзя «高女人和她的矮丈夫» – «Высокая женщина и ее муж-коротышка», 1982) между строк читается главная мысль автора: и в самый разгар бесчинств хунвэйбинов находились люди, не участвовавшие в этой вакханалии, не унижавшие себя признаниями своей «вины» и тем самым выражавшие протест» [2, с. 578].

Рассказ Су Туна «女裁缝» «Портниха» в этом смысле сродни произведению Фэн Цзицзя: героиня его – неприметная пожилая женщина-швея – на поверку оказалась настоящим диссидентом, вызвавшим безмерное удивление жителей городка. В рассказе «Портниха» Су Тун об-



ращается к периоду «культурной революции», совпавшей с его детством, и рассказывает о знаковой портнихе [河流的秘密/苏童著, 40-43]. Этот персонаж, как и Сяо Ай из рассказа «像天使一样美丽» («Прекрасны, как ангелы»), выбивается из ряда конформных персонажей – они очень не похожи на окружающих, именно это автор старается всеми художественными средствами подчеркнуть [21 世纪中国文学大系, 34]. В рассказе «手» («Руки») странный герой из-за своего нонконформизма становится преступником, сам того не желая [三盏灯/苏童著, 92-105].

这个女裁缝有点奇怪... («Эта портниха была несколько странновата...») – так начинается рассказ «女裁缝» («Портниха»). Далее, как видим из текста, автор использует разные приемы для достижения цели – показать непохожесть его персонажа, его диссонанс с окружающим миром. Благодаря мастерству Су Туна мы ощущаем одиночество и неординарность этого персонажа, как и жестокость окружающего мира.

Обывателям непонятно: как можно быть верующей, да еще монахиней, в то время как в стране идет «культурная революция», а всякое отступление от общепринятых норм поведения жестоко карается: «После ее отъезда любопытные люди пришли в пустой дом, маленькие дети ворвались в арендованный портнихой дом и увидели в темной и сырой комнате горы мусора, портрет председателя Мао, пожелтевший от дыма, под кроватью повсюду лежали недавно сожженные ритуальные деньги, дети с острым взглядом обнаружили в углу медную курильницу, подсвечник, а также редкие красные свечи – можно догадаться, что эта странная старушка делала вчера, она возжигала благовония, она поклонялась Будде, она занималась феодальными суевериями! Стоя перед этой «картиной», дети были полны возмущения, каждый из них считал это чрезвычайно серьезным преступлением, и ведь на нее могли донести и с позором провести по улице, но ей повезло, она сбежала» (перевод Е.Н. Шульгиной).

Рассказ Су Туна ведется от имени маленького мальчика, на которого произвел особое впечатление злобный взгляд уезжавшей старухи, даже не сказавшей собравшимся соседям «До свидания». Позже мать рассказала мальчику, что старуха была когда-то монахиней в буддийском монастыре. Но и это обстоятельство никак не сочеталось с ненавистью, увиденной людьми в глазах старой портнихи, при том, что ее никак не назвать злобой по характеру: к примеру, она дарит мальчику чудом сохранившийся у нее в чемодане старый

журнал 30-х годов с картинками жеманных актрис – безусловная редкость в условиях «культурной революции». «仇恨是神秘的» – «ненависть непостижима», заключает автор, явно относя этот вывод не только по отношению к описанной ситуации, но и ко всей обстановке времен «культурной революции».

«Я до сих пор не могу поверить, – пишет Су Тун, – в семидесятые годы строгого соблюдения общепринятых правил, среди диссидентов – весьма странных и удивительных людей, которых я когда-либо видел, окажется эта старенькая портниха» (перевод Е.Н. Шульгиной).

Деформация личности, что связано с утратой гуманистических идеалов, пренебрежением к жизни и достоинству человека, унижениями и публичными издевательствами, атмосферой страха и полного беззакония, – лейтмотив «литературы шрамов». Отличительной ее чертой является внимание к проблемам молодого поколения, утратившего подлинные человеческие ценности, воспитанного в духе отрицания всех авторитетов, кроме непогрешимого «вождя». Совершаемые ими жестокости настолько чудовищны, что представляются ирреальными для человека с нормальной психикой.

В отличие от многих других авторов литературы «новой волны» Су Тун не акцентирует свое внимание на моментах бесчеловечной жестокости, но его произведения, тем не менее, делают картину «культурной революции» не менее достоверной, слагая ее из мелких, но психологически выверенных штрихов. Его рассказы, связанные с темой «культурной революции», – это всегда фрагменты той действительности, описанные с точки зрения маленького человека, не всегда понимающего причины и суть происходящего, но чувствующего неспорченной психикой, что так быть не должно.

Обратим внимание на один излюбленный прием Су Туна: показать взаимоотношения Изгоя (выделяющегося своей непохожестью на других) и униженной массы (таких десятки миллионов), людей тоже с очень нелегкой судьбой. Но герои его произведений чаще всего не те, что живут «как все», а изгои, люди, выделяющиеся из массы своей необычностью, непохожестью, чем вызывают всеобщую ненависть и насмешки. Почему автор для роли насмешников чаще всего выбирает детей? Очень просто: разве можно обижаться на несмышленишек, которые к тому же отличаются непосредственностью и не осознают всей несправедливости насмешек? Такими несмышленишками видятся автору и массы людей, которых легко обмануть, увлечь ложной идеей, указать на кого-то «ату его!», и послуш-

ная, конформная масса кинется травить несчастного... Дети насмешничают над Сяо Ай «像天使一样美丽» («Прекрасны, как ангелы»), над Сяо Уханем «手» («Руки»), над героями других произведений автора [河流的秘密/苏童著, 三盏灯/苏童著, 河岸/苏童著. 北京].

Анализ художественных особенностей текста на основе эмоционально-смысловой доминанты автора показывает, насколько мироощущение автора определяется его акцентуацией. Атмосфера страха, издевательств и публичного унижения личности точно показана в рассказе «Прекрасны, как ангелы». Автор не злоупотребляет натуралистическими сценами, изображающими жуткую жестокость, но от этого условия существования человеческой личности выглядят не менее ужасно, поскольку в обществе царит непримиримое отношение к любому инакомыслию, любой нестандартности. В связи с этим уместно отметить, что художественный текст всегда есть не только отображение действительности, но и выражение отношения автора к этой действительности. Мироощущение автора, выраженное в его эмоционально-смысловых акцентуациях, читающий индивидум порой бессознательно примеряет на себя, во всяком случае, всегда явно выражает свое согласие или несогласие с позицией рассказчика. Степень воздействия произведения на читателя нередко напрямую зависит от того, насколько достоверны и яркие ощущения, испытываемые читателем от произведения.

В этом смысле большинство произведений Су Туна свидетельствует о незаурядности таланта автора, что принесло ряд литературных премий в Китае и за рубежом. Некоторые из них успешно экранизированы, как, например, роман «Жены и наложницы». Снятый по этому произведению знаменитым режиссером Чжаном Имоу фильм «Высоко висят красные фонари» некоторые критики на Западе назвали «аллегорией Китая времен культурной революции», хотя ни по времени, ни по месту действия и кругу героев это совсем не то произведение, которое может ассоциироваться с периодом «культурной революции». Тем не менее в Китае фильм был запрещен, правда, со ссылкой на другие мотивы.

Пожалуй, самым значительным произведением Су Туна о периоде «культурной революции» стал роман «Берег и река» (в английском переводе «Лодка к искуплению» – «The Boat to Redemption»). Вот как писала в газете The Guardian писательница и критик китайского происхождения Ли Июнь (номер от 9 января 2010 г.):

«Су Тун, получивший за этот роман в прошлом году Азиатскую литературную премию, был самым значительным из авангардистов, которые доминировали в литературе Китая с середины 1980-х и в 1990-х гг. В отличие от предыдущего поколения писателей соцреализма, активных участников политической пропаганды, и представителей «литературы шрамов» и «поисков корней», чьи произведения оставались в границах реализма (оба течения появились вскоре после «культурной революции»), писатели «литературы авангарда», похоже, старались игнорировать литературные традиции и ценности; создание новых, вызывающих стилей письма и экспериментирование с языком были для них важнее, чем содержание произведений» (перевод И. Егорова).

В романе Су Тун не только отстает от принципов стилизации художественного текста, характерных для его произведений авангарда, но и делает шаг в сторону натуралистических подробностей того жестокого периода, вроде самооскопления, а потом и самоубийства главного героя. Бывший коммунистический функционер уходит от дел и обосновывается со своим сыном-подростком на барже, удаляясь от ненавистного берега, где реальность оказывается хуже самых плохих ожиданий. Искупления не произошло, лодка не стала «ковчегом спасения», да и потомка незадачливого функционера не ждет благодатная судьба. Сын, от имени которого ведется повествование, взрослея, не находит себя в этом мире, полном жестокости, разочарований. Роман получил в 2009 г. премию так называемого Азиатского Букера.

«Я не уверен, что «Берег и река» поможет иностранным читателям узнать больше о Китае, – сказал Су Тун в одном из интервью. – Это лишь роман о судьбе народа, жившего в полное абсурда время. Народ должен иметь смелость взглянуть в глаза собственной истории, какой бы она ни была – славной или постыдной, красивой или серенькой. Роман в конечном счете не заменяет собой историческую правду, поэтому неверных толкований я не боюсь» [http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2009-11/17/content\\_8982881.htm](http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2009-11/17/content_8982881.htm).

Особенностью многих сюжетов Су Туна является их обращенность к истории, часто это недавнее прошлое (все те же 50–70-е гг. XX в.), что не случайно. Этот переломный период китайской истории дает богатейший материал для изображения сложных человеческих судеб. Произведения 90-х гг. представляют собой образцы психологической прозы, поскольку наи-

более важным для автора отныне является изображение внутреннего мира героев.

Су Тун неоднократно возвращается в своих произведениях к теме «культурной революции». «На северной окраине» (1986) – повествование о жизни обитателей рабочего поселка где-то возле Великого Канала, неподалеку от Сучжоу (родные места писателя, которые часто оказываются фоном для разворачивающихся в его работах событий). Время действия этого произведения – 1969 г., что определяет характер изображенных событий, ведь этот год является пиком «культурной революции». Такие приметы эпохи, как плывущие трупы людей, убитых в политических междоусобицах, вполне отражают ее черты. Но люди, привыкшие ко всему, смотрят на подобные картины как на обычное явление; суеверные и испуганные, они воспринимают события как проявление некоей высшей кары или демонической силы.

Рассказ «像天使一样美丽» («Прекрасны, как ангелы») ведется от лица девочки-одноклассницы действующих лиц Чжу Чжу, Мяо Цин и Сяо Ай. Действие происходит в период «культурной революции». Автор обозначает время действия одной – двумя характерными деталями: все девочки ходят в школу в одинаковых формах военного образца, учатся в школе «имени Красного Знамени», после окончания школы они направлены в трудовые лагеря в деревню, куда отбывают на грузовиках под барабанную дробь и выкрики политических лозунгов, размахивая красными платками. Это, так сказать, внешняя сторона. Но гораздо страшнее сама психологическая обстановка, при которой личность зажата в тесные рамки конформистских представлений и требований, когда все обязаны «быть одинаковыми» – молодые и старые, мальчики и девочки – и непременно соглашаться с общим мнением. Именно с этого замечания начинается описание жизни в безымянном городе на улице Сянчуньшу.

Трагедия Сяо Ай в том, что она не вписалась в это общество с его рамками, нивелирующими личность, именно ее красота и ее непохожесть на других стали предметом зависти и коварного замысла Мяо Цин и травли со стороны окружающих, которые стали все, как по команде, показывать на нее пальцем и распространять несправедливые слухи.

Можно вспомнить здесь также мистическую роль, которая выпала на долю совсем не мистиче-

ского предмета – фотографии в рассказе «Прекрасны, как ангелы». Именно фотография, сделанная в фотоателье и выставленная в витрине, сыграла зловещую роль в судьбе героини рассказа Сяо Ай. К тому же снимок был сделан в костюме уйгурки, что для окружающих было еще предосудительнее: китайское общество 60-х годов, по видимому, не отличалось толерантностью, а слово «уйгурка» считалось чуть ли не бранным.

В произведениях Су Туна отражена жизнь Китая, которую он сам охарактеризовал как «необычное смешение страдания и удовольствия», «органическое единение огня и воды, яда и меда». Об одном из своих романов писатель сказал своим читателям так: пусть он «станет для вас увлекательным путешествием в мой внутренний мир» [9].

Писатель, по мнению Су Туна, не может быть бесстрастным, отчужденно холодным. На самом деле его жизнь связана со многими контактами с внешним миром, поэтому его постоянно преследует удивительное чувство вины, ответственности за происходящее в мире [8].

#### *Литература*

1. Желоховцев А.Н. Современная литература // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. – М.: Вост. лит. РАН, 2008. – Т.3. Литература Нового Китая. – С. 169-170.
2. Коробова А.И. Шанхэнь вэньсюэ – «литература шрамов» // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. – М.: Вост. лит. РАН, 2008. – Т. 3. Литература Нового Китая. – С. 577-579.
3. Тугулова О.Д. Китайская поэзия в период «культурной революции» (1966-1976 гг.) // Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований: материалы междунар. науч.-практ. конф., 5-26 марта 2011 года. – Пенза; М.: Социосфера, 2011. – С. 353-357.
4. 苏童著. 河流的秘密. –北京: 作家出版社, 2009.
5. 苏童著. 21世纪中国文学大系. 春风文艺出版社, 2003.
6. 苏童著. 三盏灯. -北京: 新华出版社, 2010.
7. 苏童著. 河岸. –北京: 人民文学出版社, 2009.
8. URL: [http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2009-11/17/content\\_8982881.htm](http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2009-11/17/content_8982881.htm)
9. Су Тун. Последний император. – М.: Астрель; СПб.: Астрель-СПб., 2008.
10. URL: [www.chineseliterature.com.cn](http://www.chineseliterature.com.cn)

**Шульгина Елена Николаевна**, аспирант кафедры филологии стран Дальнего востока Бурятского государственного университета. 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [shulgina89@inbox.ru](mailto:shulgina89@inbox.ru)

**Shulgina Elena Nikolaevna**, postgraduate student at Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University. 670025, Ulan-Ude, Pushkina St. 25, e-mail: [shulgina89@inbox.ru](mailto:shulgina89@inbox.ru)

УДК 821.58

© О.В. Шулунова

### КОНЦЕПТ «СУДЬБА» В ПОЭТИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА ХАНЬ ДУНА

*В статье рассматриваются базовые и авторские апперцепции концепта «судьба», формирующие поэтическую картину мира Хань Дуна, анализируются некоторые метафоры, позволяющие эксплицировать данный концепт. Значимость творчества исследуемого поэта позволяет считать их репрезентативными для современной китайской поэзии в целом.*

**Ключевые слова:** концепт, судьба, предопределенность, метафора, китайская поэзия.

O.V. Shulunova

### THE CONCEPT OF "FATE" IN THE POETIC WORLDVIEW OF HAN DONG

*The article covers basic and author's apperceptions of a "fate-concept" which form the poetic worldview of Han Dong; parses few metaphors which explicate this concept. The importance of the poet's works makes them representative for all modern Chinese poetry.*

**Key words:** concept, fate, predestination, metaphor, Chinese poetry.

В современном литературоведении теории концептуальной метафоры и концептосферы художественного творчества представляются весьма актуальными. Как правило, под концептом понимается «принадлежность сознания человека, глобальная единица мыслительной деятельности» [1, с. 19]. Вследствие накопления такие единицы образуют концептосферу, которая здесь понимается как «упорядоченная совокупность концептов народа, информационная база мышления» [1, с. 36]. Метафора же определяется как ключ к пониманию различных форм репрезентаций знаний, и именно она позволяет осмыслить абстрактный по своей природе предмет при помощи более конкретного и структурированного, также метафора является своеобразным средством вербализации абстрактных сущностей. В китайской литературе метафора занимает особое место: «в поэтических жанрах метафоричность лексики является неотъемлемым ее атрибутом, неотъемлемое богатство которой находим у всех китайских поэтов» [4, с. 18].

Одним из основополагающих концептов традиционной китайской поэзии и литературы в целом является «судьба», которой издавна придавали огромное значение не только апологеты философских течений, но и писатели и поэты. Предопределенность, неотвратимость, обязательность – все это включалось в понятие «судьба», подтверждение чему можем видеть уже в трактате «Лунь юй» («Беседы и суждения», V в. до н.э.) и песнях «Шицзин» («Книга песен», XI–VI вв. до н.э.). Понятие «судьба», неизбежность подчинения ей так или иначе неизменно находили отражение в творчестве всех китайских поэтов древности и современности.

Рассмотрим традиционные и авторские апперцепции концепта «судьба» на примере творчества одного из наиболее репрезентативных поэтов современного Китая – Хань Дуна (отдельные аспекты его творчества рассматриваются в работах [4; 3; 2]). Родившийся в 1961 г., он относится к так называемому «новому поколению» китайских поэтов, синтезирующих в своем творчестве традиции китайской классической поэзии и переосмысленный опыт западной литературы и культуры, а также определяющих тенденции развития китайской поэзии на рубеже XX–XXI вв.

Важные традиционные особенности представления о судьбе – ее предопределенность, данность и неизбежность – становятся так называемой «внутренней формой» данного концепта и находят свое отражение во многих стихотворениях Хань Дуна:

*...Кто-то далеко,  
Кто-то – умер.  
Два пути, чтоб покинуть нас,  
Нарушить наше душевное равновесие, кто-то  
Идет путем неверным,  
То их осмысленная участь,  
Только их имена оставлены меж нами позади,  
Похожи на неизбежный приход этой весны  
«Какая прохлада»*

Все события человеческой жизни, смена времен года («...неизбежный приход этой весны») являются неотвратимыми, поэт воспринимает события как нечто естественное, что нужно принять как данность, в нарочито отчужденном повествовании отражается спокойное восприятие поэтом мира и всего в нем происходящего. В строках кроется тонкое по-

нимание хода жизни: за всем старым приходит новое, т.к. смена событий, людей неизбежна, такова «судьба».

*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»*

Замкнутость человека в рамках судьбы, немолчимый бег времени («...должен принимать белый день...к ночи снова возвращаться») – все то, что человек должен принять как данность.

*...Магазины продают себя,  
Утун роняет желтые листья, человек из деревни Янцунь  
День и ночь думает о Париже...  
«Нелепый зимний пейзаж»*

Сутолока человеческого бытия («Магазины продают себя»), закономерные явления природы («Утун роняет желтые листья»), несбыточность каких-то человеческих надежд («День и ночь думает о Париже»), с точки зрения поэта, – все предопределяется «судьбой».

Дополнительными признаками исследуемого концепта, понимаемыми социумом в общем и целом и тем самым связующими его с мировоззрением автора, становятся бессилие человека перед лицом судьбы, монотонность жизни и случай как составляющее звено судьбы.

*...Местные говорят, это место, где  
Сходит сель, старина Дин  
Испугался, взглянул:  
Его дом смыло потоком,  
Остался лишь похожий на дерево старина Дин  
«Склон»*

*Все может измениться:  
И самый крупный здоровяк может исхудать,  
И любимый тоже может навсегда уйти,  
Когда цветут цветы, может холод накрыть  
«Все может измениться»*

Монотонное, бесстрастное повествование передает спокойное осознание поэта незащищенности и даже некоего бессилия человека перед лицом судьбы, в частности природой («Его дом смыло потоком») и течением времени.

*Дни пусты,  
Некоторые живут внутри.  
Мужчины и женщины,  
Как в вагоне встречаясь случайно,  
Как дни за днями идут непрерывно...  
«Дни»*

Люди живут инертно, однообразно, встречаясь в жизни совершенно случайно, по воле судьбы, «как в вагоне» поезда – ведь мы никогда не знаем, с кем повстречаемся и вряд ли запоем тех людей, с которыми ехали. Дни любого человека идут друг за другом непрерывно, укачивая его и окружающих своим размеренным ритмом, определенным судьбой, словно поезд укачивает своих пассажиров.

Данное стихотворение через понятие случая плавно вводит тему мужчины и женщины, что также определяется поэтом в рамках концепта «судьба» и является уже собственной авторской апперцепцией данного понятия:

*Я и ты встречаемся, любим, сопутствуем,  
Я и ты разделены, пробыв мало времени.  
Моя к тебе жалость и боль,  
Твоя ко мне привязанность и несчастье,  
Я и ты, души близки и далеки –  
Все это просто случайно.  
Я, как и ты, от родителей своих,  
Случайной их встречи, любви и сопутствия,  
От случайно ими съеденного,  
Случайно получили разный пол.  
Мы взрослеем, предоставлены случайному ветру,  
По белу свету случайно скитаемся...  
«Я и ты»*

Стихотворение полно осмысления случайности человеческой жизни, любви и существования вообще. Прием повтора в первой и второй строфах «встречаемся, любим, сопутствуем» как нельзя лучше демонстрирует типичность людских встреч, влюбленностей и соединения судеб – все одинаково, что у «нас с тобой», что у «наших» родителей. По мнению поэта, все это происходит случайно: близость двух человеческих душ, расставания, расхождение судеб мужчины и женщины. Подтверждением являются и следующие строки:

*...Ей 18, мне 20.  
Парень талантлив, девушка красива, оба влюблены.  
Потом я женился, она тоже вышла замуж.  
Ныне уже много лет как я развелся,  
Она с мужем тоже живет врозь,  
Но меж нами уже нет страстных желаний.*

*Я думаю: даже если мы бы в свое время жили вместе,  
К сегодняшнему дню все было бы так же...  
«В закоулке»*

Поэт считает, что все происходит так, как должно быть, – судьба предопределяет союз мужчины и женщины или же их расставание. Судьба, в понимании Хань Дуна, – понятие, касающееся не только одного конкретного человека, но и мужчины и женщины как пары, т.е. они могут соединить свои судьбы в одну или же, наоборот, пойти разными путями:

*...Но я вспоминаю тот далекий убогий дом,  
Того далекого от меня человека.  
Несчастья уже стали мыльным пузырем,  
Нам ни к чему больше жить одной судьбой...  
«Фрагменты 2002»*

Еще одним понятием, включаемым Хань Дуном в концепт «судьба», становится смирение, тем самым достижение покоя и примирение с ней:

*Когда гасят свет, наступает тьма.  
Когда привыкнешь, немного посветлеет.  
Расплывчатый, удивляет меня.  
Этот зеленый свет я никогда не видел,  
Затем моя рука нащупала жемчужину,  
Сомкнувшиеся ее нити обмотали мои пальцы.  
Не мог вспомнить, кому хотел подарить,  
Потом вспомнил.  
Этот успокаивающий свет по-прежнему незнакомый,  
Не озаряет близлежащие предметы,  
Как будто я ослеп,  
Будто в преисподней слепой увидел свет.  
«Жемчужина»*

Образ темноты, вводимый в этом стихотворении, олицетворяет незнание и неведение человека о своей судьбе, и именно смирение позволяет увидеть свет, ощутить гармонию и покой в жизни.

Поэт осознает предопределенность судьбы, традиционную для всеобщего понимания, но оставляет надежду на благоприятный исход событий:

*В будущем обязательно что-нибудь произойдет.  
В душе чувство ожидания,  
В душе надежда.  
Когда нет ни ожидания, ни надежды,  
Что-то все еще может произойти  
Как на переезде, поезда столкнутся.*

*С ужасом представляю, что встретиться с ним придется.*

*«Будущее»*

В стихотворении можно проследить излюбленный Хань Дуном ход повествования, характерный для всех его произведений: введение, развитие, кульминация и развязка. Введение «*В будущем обязательно что-нибудь произойдет*» задает тему размышления; «*В душе чувство ожидания, / В душе надежда. / Когда нет ни ожидания, ни надежды, / Что-то все еще может произойти*» – развитие мысли, бескрайняя вера в изменения в будущем, осознание неизбежности перемен судьбы; кульминация «*Как на переезде, поезда столкнутся*» показывает, насколько сильным потрясением является для поэта встреча с будущим, которого он так ждет; и развязка «*С ужасом представляю, что встретиться с ним придется*» противоположна былой готовности к встрече с судьбой, поэт, возможно, лучше чувствует себя в стабильном, пусть и весьма заурядном, настоящем. Однако Хань Дун осознает, что не только будущее, но и рутинное настоящее – все является следствием «судьбы», это выражается монотонным повествованием стихотворения. Автор понимает все течение жизни и признает человеческую боязнь превратностей судьбы, неизвестности и потери стабильности, прозрачности настоящего.

«Судьба» представляется Хань Дуну не как некая абстрактная ментальная категория, а в ее непосредственном отношении к человеку, взаимосвязи ее и человека с окружающим миром и всеми проявлениями его предметной и духовной деятельности: поступками, событиями, изменениями, состояниями, чувствами. Базовые и авторские апперцепции являются способом поэтической интерпретации концепта «судьба», а метафорическое использование данного концепта выступает как дополнительный способ его экспликации. Авторские интерпретации исследуемого концепта во многом определяются не только характеристиками переходной эпохи, стремлением к «индивидуальному творчеству», но и переосмыслением традиционных национальных представлений об отношениях «судьба – человек».

#### *Литература*

1. Попова З.П., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. – М.: АСТ, 2007. – 314 с.
2. Тугулова О.Д. Поэтическая группа «Они»: авангард китайской поэзии второй половины

1980-х гг. // Проблемы литератур Дальнего Востока: материалы IV Междунар. науч. конф. (29 июня – 2 июля 2010 г.): в 3 т. – СПб., 2010. – Т.2. – С. 319-329.

3. Тугулова О.Д., Шулунова О.В. Концепт «время» в поэтической картине мира Хань Дуна //

Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – Вып. 8. Востоковедение. – С. 98-102.

4. Цыренова О.Д. Современная китайская поэзия (1980-е годы – начало XXI века): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М.; Улан-Удэ, 2006. – 26 с.

**Шулунова Ольга Васильевна**, аспирант кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета. 670031, Улан-Удэ, e-mail: [kawaiika@mail.ru](mailto:kawaiika@mail.ru);

**Shulunova Olga Vasil'evna**, postgraduate student, Far Eastern Countries Philology Chair, Department of Oriental studies, Buryat State University. 670031, Ulan-Ude, e-mail: [kawaiika@mail.ru](mailto:kawaiika@mail.ru)

# ИСТОРИЯ

УДК 94 (517)

© Э.В. Батунаев

## ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ СТАНОВЛЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ МОНГОЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВА (1911–1921 гг.)

*В статье подробно рассматривается периодизация, приводятся анализ каждого этапа и характерные особенности их развития.*

**Ключевые слова:** Монголия, Цинская империя, независимость, соглашение, революция, Богдо-гэгэн, статус, международное положение, периодизация.

E.V. Batunaev

## DOMESTIC HISTORIOGRAPHY OF THE INDEPENDENCE OF THE MONGOLIAN STATE (1911–1921)

*The article deals with the periods, analysis of each stage and the characteristics of its development.*

**Keywords:** Mongolia, the Qing Empire, independence, agreement, revolution, Bogd Gegen, status, international situation, periodization.

Монголия – одно из древнейших государств Центральной Азии, прошла в начале 20-го столетия сложный и долгий путь становления и развития независимости. Пережив мощный подъем во времена империи Чингисхана, Монголия в 1691 г. была присоединена к Цинской империи. В начале XX в. Цинская империя, переживавшая острый политический кризис, стала проводить политику «нового курса» по отношению к Монголии. Суть данной политики заключалась в колонизации Монголии и превращении ее в обычную провинцию Китая. В дальнейшем это грозило потерей самобытности и ассимиляцией монгольского народа. Борьба за независимость сплотила монгольский народ, что способствовало росту национального самосознания. Синхайская революция 1911 г. стала поворотным моментом. В декабре 1911 г. была провозглашена независимость Монгольского государства. Богдо-гэгэн Джебцун-Дамба-хутухта, духовный лидер всех монголов, стал главой. Становление независимости Монгольского государства происходило в сложной внутренней и международной обстановке. Монголия была вынуждена искать опору и поддержку других государств, прежде всего России, чтобы отстоять независимость своего государства. Сложность монгольского вопроса заключалась, прежде всего, в серьезных противоречиях при определении международного статуса.

Все перечисленные факторы нашли отражение в отечественной историографии становления монгольской государственности, что целесообразно разделить на четыре периода:

**1) вторая половина XIX – начало XX в. – дореволюционный период.** Авторы сами являлись участниками и свидетелями тех событий, отправляясь в Монголию в качестве путешественников, исследователей, торговых агентов, их труды содержали богатый фактический материал и имели научную ценность. Многие из них прекрасно владели монгольским языком, были знакомы с культурой и обычаями монголов. Особый интерес вызывают труды А.П. Беннингсена, Н.Я. Бичурина, А.В. Бурдукова, Б.Я. Владимирцова, П.К. Козлова, В.Л. Котвича, И.М. Майского, А.М. Позднеева, Г.Ц. Цыбикова. Их работы, написанные в виде путевых заметок, дневников, статистических описаний, легли в основу более глубокого изучения языка, истории, этнографии, заложив тем самым классический фундамент научного монголоведения.

Определенное место в дореволюционной историографии принадлежит профессору В.Л. Котвичу, который одним из первых попытался осмыслить социально-экономические и международно-политические процессы. Особый интерес вызывает монография А.В. Бурдукова «В старой и новой Монголии», где автор подробно рассматривает события предреволюционной



жизни монгольского народа, переживаемого в последние годы автономии, а также работа Н.Я. Бичурина, одного из классиков отечественной ориенталистики, более известного под монашеским именем Иакинф, в многотомном труде «Статистическое описание Китайской империи» он посвящает Монголии отдельную главу, подробно описывает управление, законы, налоговую систему. Несомненный интерес вызывают труды бурятского ученого и путешественника, профессора Г.Ц. Цыбикова, сумевшего не только проникнуть в таинственную страну Тибет, но и поставить проблему специфики восприятия окружающего мира через ламаизм.

А.П. Беннингсен в труде «Несколько данных о современной Монголии» в ходе 20-месячной экспедиции собрал обширный материал, касающийся экономического и политического состояния Монголии.

**2) период 20–30-е гг. XX в.** характеризуется становлением исторической науки в русле марксистской идеологии. В качестве основополагающих принципов в изучении исторического процесса выступали такие понятия, как «мировая революция», «всеобщее равенство», «интернационализм», «боевое содружество», что не могло не отразиться на монголоведных исследованиях.

Большинство работ советских и монгольских историков посвящено монгольской народной революции 1921 г. Большой вклад внесло советское правительство, которое в рамках идеи мировой революции проводило пропаганду марксистско-ленинской социальной теории в странах Азии, в частности Монголии.

Среди наиболее известных авторов этого периода назовем М.А. Ваксберга, Г.Ф. Кунгурова, А. Калининкова и др.

В их работах основное внимание уделяется описанию и анализу монгольской народной революции 1921 г., сыгравшей ключевую роль в становлении монгольской независимости. Авторы указывают на определяющее значение СССР как проводника идей мировой революции и построения нового монгольского общества. В связи с обострением военной угрозы со стороны Японии авторами уделяется большое внимание укреплению боевого содружества между СССР и Монголией.

Подобная методология сужала рамки исследования, не давая возможности комплексного анализа как самобытной и самодостаточной монгольской цивилизации, так и аспектов советской политики в отношении Монголии, включая и ее негативные проявления.

**3) послевоенное время – конец 80-х гг. XX в.** Данный период занимает в отечественной исто-

риографии довольно большой временной промежуток. По мере развития отечественной исторической науки, введения в оборот новых архивных и документальных источников увеличивается количество работ, посвященных проблемам становления монгольской независимости. Также выходят фундаментальные труды по истории МНР, посвященные монгольской внешней политике, где особое место занимают отношения с СССР. Это не могло не сказаться на характере монголоведных исследований – они имеют мощную идеологическую направленность, основанную на преувеличении марксистско-ленинской теории классовой борьбы, интернационализма и братского сотрудничества социалистических стран. Приоритетными становятся вопросы, касающиеся становления в Монголии социализма, рассматриваемого учеными в качестве гаранта государственного суверенитета. Среди ученых этого периода большое значение имеют труды М.И. Гольмана, М.С. Капицы, А.А. Осипова, Е.П. Баврина, И.Я. Златкина, Г.С. Матвеевой, И.Х. Овдиенко, В.И. Титкова. В их работах показывается определяющая роль СССР в оказании братской помощи Монголии. Особое место занимает коллективный труд советских и монгольских ученых «История Монгольской Народной Республики», несколько раз издан в 1954, 1967, 1983 гг. История возникновения и развития советско-монгольских отношений с 1917 г. до начала 60-х гг. показана в монографии М.С. Капицы и В.И. Иваненко. Наиболее полно освещен вопрос о некапиталистическом развитии Монголии и становлении монгольского суверенитета в монографии Л.М. Гатаулиной «Проблемы некапиталистического развития МНР». Автор рассматривает политическую организацию общества в переходный период и экономическое развитие, отмечая ведущую роль МНРП в этом процессе. Также в дальнейшем данную тему изучала Г.С. Яскина.

Как уже отмечалось, идеологические оценки повлияли на все исследования данного периода. Тем не менее широкий спектр поднимаемых проблем, большой изучаемый промежуток времени, а также обширный архивный материал имеют научную ценность.

**4) работы ученых 1990–2000-х гг.** Современных авторов отличает комплексный подход к изучению, свобода от идеологии, опора на накопленный вековой историографический материал, а также привлечение ранее не изученных документальных источников.

Особый интерес вызывают труды Е.А. Белова, Е.В. Бойковой, С.Г. Лузянина, А.С. Железня-

кова, С.К. Рощина, Б.В. Базарова, Ш.Б. Чимитдоржиева, В.Ц. Ганжурова.

Большой вклад в изучение русско-монголо-китайских отношений внес известный ученый Е.А. Белов. Он является автором более десятка монографий, серии статей, посвященных проблемам монгольской независимости, Урянхайского края, Барги.

В 1999 г. вышла в свет его итоговая монография «Россия и Монголия (1911–1919)». Автор, основываясь преимущественно на неопубликованные архивные документы, рассматривает «монгольское направление» в политике русских правительств 1911–1919 гг. и их отношение к проблеме автономии Внешней Монголии.

Также опубликована монография С.К. Рощина «Политическая история Монголии 1921–1940 гг.». Автор рассматривает проблемы политической истории Монголии в 1920–1930-е гг., называя ее временем «национального и государственного возрождения Монголии».

В 2000 г. издана монография С. Г. Лузянина «Россия-Монголия-Китай в первой половине XX века. Политические взаимоотношения в 1911–1946 гг.», основанная главным образом на неопубликованных архивных документах. Автор подробно исследует русско-(советско)-китайские отношения, политику Коминтерна в МНР, проблемы правового оформления Монголии.

Этапам национально-освободительной борьбы монгольского народа посвящена монография Ш.Б. Чимитдоржиева «Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII–XVIII вв.». Интересные подходы к идеологическим основам развития Монгольского государства представлены в работах А.С. Железнякова «Рождение монгольского коммунизма: 1920 год».

К современным исследованиям относится монография В.Ц. Ганжурова «Россия-Монголия (история и современность)», где в основном затрагиваются аспекты русско-(советско)-монгольских отношений в XX веке.

Также несомненный интерес вызывает монография Б.В. Базарова «Неизвестное из истории панмонголизма», где автор на основе архивных ранее не изученных материалов подробно рассматривает проблему панмонголизма.

Среди публикаций последних лет стоит отметить работы Е.В. Бойковой и Н. Хишигт. Изучая особенности советско-монгольских отношений, авторы опираются на богатый фактический материал.

Таким образом, проблема становления независимости Монголии занимает значительное

место в отечественной историографии, появляются новые подходы, вводятся в оборот ранее не изученные архивные источники, что позволяет более объективно осветить историю Монголии.

#### *Литература*

1. Базаров Б.В. Неизвестное из истории панмонголизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
2. Бичурин Н.Я. Статистическое описание Китайской империи: в 2 ч. – М.: Восточный дом, 2002. – 464 с.
3. Беннингсен А.П. Несколько данных о современной Монголии. – СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912. – 103 с.
4. Бойкова Е.В. Библиография отечественных работ по монголоведению: 1946–2000 гг. – М.: Вост. лит., 2005. – 687 с.
5. Бурдуков А.В. В старой и новой Монголии: Воспоминания и письма. – М.: Наука, 1969. – 419 с.
6. Ваксберг М.А. Конституция революционной Монголии. – Иркутск, 1925. – 52 с.
7. Ганжуров В.Ц. Россия-Монголия (история-проблемы-современность). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 181 с.
8. Гатаулина Л.М. Проблемы некапиталистического развития МНР. – М.: Наука, 1978. – 301 с.
9. Грумм-Гржимайло Г. Западная Монголия и Урянхайский край. – Л.: Тип. гл. бот. сада, 1926. – Т. 3, вып. 1. – 413 с.
10. Калинин А. Национально-революционное движение в Монголии. – М.; Л.: Московский рабочий, 1926. – 118 с.
11. Козлов П.К. Краткие отчеты экспедиций по исследованию Северной Монголии. – Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1925. – 58 с.
12. Коростовец И.Я. От Чингисхана до советской республики (краткая история Монголии с особым учетом новейшего времени). – Улан-Батор: ЭМГЭНТ, 2004.
13. Котвич В.Л. Краткий обзор истории и современного политического положения Монголии. – СПб.: Картографическое заведение А. Ильина, 1914. – 44 с.
14. Кунгуров Г.Ф., Сороковиков И.А. Аратская революция. Исторический очерк. – 2-е изд., испр. и доп. – Иркутск, 1957. – 208 с.
15. Лузянин С.Г. Россия – Монголия – Китай в первой половине XX века.
16. Политические взаимоотношения в 1911–1946 гг. – М.: Изд-во Института Дальнего Востока РАН, 2000. – 268 с.
12. Майский И.М. Монголия накануне революции. – М.: Вост. лит., 1959. – 310 с.
17. Позднеев А. М. Монголия и монголы: Результаты поездки в Монголию, исполн. в 1892–1893 гг. Т.1. Дневники и маршрут 1892 года. – СПб., 1896. – 696 с.

18. Рошин С.К. Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). – М.: Изд-во Института востоковедения РАН, 1999. – 327 с.

19. Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. – М., 2011. – 344 с.

20. Чимитдоржиев Ш.Б. Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII–XVIII вв. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – 216 с.

**Батунаев Эдуард Владимирович** – аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: [batunaevedyard@rambler.ru](mailto:batunaevedyard@rambler.ru)

**Batunaev Eduard Vladimirovich**, postgraduate student at Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Russian Academy of Science, Siberian Branch, Ulan-Ude, Sakhyanova St. 6, e-mail: [batunaevedyard@rambler.ru](mailto:batunaevedyard@rambler.ru)

УДК 903.53(517.3)

© А.И. Бураев

## КУРГАН ШОРООН ДОВ. СКУЛЬПТУРНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ИЗ ДЕРЕВА

*В статье рассматриваются скульптурные изображения из кургана тюркского времени Шороон Дов в Центральном аймаке Монголии. Анализируются головы деревянных скульптур. Автор выдвигает предположение о портретном характере изображений, в наибольшей степени проявляющемся в скульптуре «дуду». Сделан вывод о возможных этнических прототипах скульптурных изображений, найденных в кургане, – представителях тюркской знати (племя фугу) и танской администрации.*

**Ключевые слова:** тюрки, Монголия, империя Тан, курганы, скульптурные изображения, археология, антропология.

A.I. Buraev

## BARROW SHOROON DOV. WOODEN SCULPTURES

*The article is devoted to sculptural images from a Turkic times at a Shoroon Dov barrow in Central aimak of Mongolia. The heads of wooden sculptures are analyzed. The author puts forward a suggestion of portrait character of wooden sculptures, to the fullest extent appearing in a "dudu" sculpture. The author comes to a conclusion that there are possible ethnic prototypes of the sculptural images found in a barrow – representatives of the Turkic nobility (fugu tribe) and Tan's empire administration.*

**Key words:** Turk, Mongolia, Tan's empire, barrow, sculptures, archaeology, anthropology.

Исторический отрезок середины VII в. н.э. является одним из переломных моментов для кочевников евразийских степей. Период между существованием I и II Тюркских каганатов характеризуется мощной экспансией Танского Китая на земли, ранее контролировавшиеся тюрками, включая их родовые кочевья. В то же время во главе образованных провинций империи Тан оставались представители тюркской знати – родовая и племенная аристократия [7, с. 29]. Кроме того, рассматриваемый исторический отрезок изобилует междоусобными столкновениями среди самих тюркских образований различного ранга. Несомненный интерес к указанному периоду стимулировал историческую науку, изучение китайских и тюркских письменных источников [1; 6 и др.], археологические исследования [7].

Одним из ярких археологических памятников этого периода является курган Шороон Дов. В 2009 г. Международной российско-монгольской экспедицией, организованной Международным институтом кочевых цивилизаций

ЮНЕСКО и Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, под руководством проф. С.В. Данилова и проф. А. Очира был исследован курган тюркского времени в местности Шороон Дов в Центральном аймаке Монголии [4].

В настоящее время все материалы хранятся в Музее изобразительных искусств им. Г. Занабазара (Улан-Батор, Монголия). В 2010 г. музеем проведены высококвалифицированные реставрационные работы и в настоящее время открыта специальная экспозиция.

Памятник находится в 28 км к юго – юго-востоку от Замар сомона, в 2,5 км от реки Толы и к северо-востоку от расположенного на реке киданьского городища Хэрмэн Дэнж. При входе из дромоса в погребальную камеру были обнаружены две положенные друг на друга гранитные плиты размером 74 x 74 см. На обеих плитах были обнаружены надписи, выбитые китайскими иероглифами; причем текст нижней плиты состоит из 750 знаков. Результаты дешифровки надписи позволили совершенно опреде-

ленно датировать памятник 677 г. н.э., что соответствует рассматриваемому времени. Текст представляет собой эпитафию в память дуду округа Цзинь Хуой Чжоу, начальника уезда Линь Чжун, правителя области Фугу – И яо юэ, родом с гор Цзинь Шань, умершего в возрасте 44 года.

Изучение кургана выявило наличие достаточно редко встречающегося источника – антропоморфных микроскульптур [3]. Среди находок представлена керамическая микропластика и скульптуры, выполненные из дерева. Глиняные статуэтки будут рассмотрены отдельно. В предлагаемой работе дано описание деревянных скульптур (Фото 1).

В первую очередь отметим, что из дерева выполнена скульптура самого дуду. И хотя описание статуэтки давалось ранее [2, с. 59], пред-

ставляется не лишним повторить его в статье, связанной именно с деревянными скульптурами. Она найдена в погребальной камере совместно с фигурками птиц, рыб, львов и деревянными фигурками людей. Здесь же находился гроб, в котором, как и во всей погребальной камере, не обнаружено скелетированных останков. Скульптура дуду отличается от других человеческих фигурок ростом (она чуть более высокая) и тщательным изображением индивидуальных антропологических особенностей. Изображение представляет собой деревянную статуэтку, выполненную в полный рост. Фигура тщательно раскрашена. Привлекает внимание пятнистая раскраска нижней части одеяния (весьма напоминающая современную камуфлированную форму). Головной убор статуэтки – остроконечный колпак (Фото 2, 3).



Фото 1. Скульптуры из кургана Шороон Дов. Дерево. VII в.



Фото 2. Фигура «дуду». Профиль. Дерево. VII в.



Фото 3. Фигура «дуду». Дерево. VII в.

Вне всяких сомнений, это портретное изображение. У дуду отсутствует левый глаз, причем это явно выражено (по-видимому, след военной травмы). Сохранившийся правый глаз имеет европеоидные характеристики – он достаточно велик относительно к остальным частям лица и имеет европеоидный разрез. Бросается в глаза выраженный («орлиный») нос. Лицо имеет сильную горизонтальную и вертикальную профилированность. В то же время у изображения ярко выражены скулы и объемные щеки. Очевидна долихоцефальность индивида. Обращают на себя внимание удлинненные мочки ушей, возможно, это следы длительного ношения серег.

Итак, перед нами несомненно метисированный тип с очень большим европеоидным влиянием, что согласуется с современными представлениями о происхождении тюркских народов. Из надписи следует, что он принадлежал к племени фугу (пугу) и происходил с Алтая. Таким образом, еще раз подтверждается наличие в Танской империи практики назначения племенных вождей на высокие должности в администрации. В танской иерархии индивид, в честь которого был воздвигнут курган, занимал очень высокое положение. Он был генерал-губернатором провинции [5, с. 98]. По сведениям, изложенным в эпитафии дуду, возглавлял одну из северных провинций Танской империи.

По всей видимости, убит он был на севере, а кенотаф в его честь был сооружен в родовых владениях дуду.

Остальные статуэтки из дерева подразделяются на фигуры, выполненные в полный рост, и «головы». Как раз последние и будут рассмотрены в настоящем сообщении. Головы – название, естественно, условное. Скорее всего, при обрушении свода погребальной камеры целостность фигурок была нарушена. Тем более что некоторые из «голов» сохранили плечевой пояс.



Фото 4. Голова мужчины (№1). Шороон Дов. Дерево. VII в.

У всех голов наличествует головной убор или, возможно, как вариант, сложная прическа. Насколько можно судить, имея в виду вышеуказанное обстоятельство, все экземпляры брахицефальны.

Голова № 1. (Фото 4, 5). Первый экземпляр (с плечевым поясом) сохранился несколько хуже, чем последующие. Краска, которой была покрыта статуэтка, частично облупилась, но это не мешает оценить основные параметры лица. Итак, прототип изображения (мужчина) имел широкое и высокое, ортогнатное лицо. Можно констатировать значительную уплощенность лица, выраженные скулы.



Фото 5. Голова мужчины (№1).  
Профиль. Шороон Дов. Дерево. VII в.

Нос узкий, средневыступающий, с небольшой горбинкой. Разрез глаз монголоидный. Перед нами несомненно монголоид. Но строение носа немного выпадает из монголоидного комплекса признаков.

Голова № 2. (Фото 6, 7). У второй статуэтки (мужчина) сохранился фрагмент груди и спины. Отметим также китайский головной убор, раздвоенный сверху. Здесь краска тоже сохранилась не вся, но изображение находится в значительно лучшем состоянии, чем предыдущее. Лицо высокое и широкое, ортогнатное. Горизонтальная профилировка слабая. Скулы выступающие. Нос узкий, выступающий, с сильной горбинкой. Правый глаз отсутствует.

Возможно два объяснения данному факту. Во-первых, скульптор мог отразить прижизненную травму. Во-вторых, на месте правого глаза осыпалась краска и прорисованный глаз мог просто обвалиться вместе с ней. Левый глаз достаточно велик по отношению к другим частям лица и в сравнении с большинством других статуэток из кургана, исключая самую дуду и голову № 4, описываемую ниже. Прототип изображения безусловно относится к монголоидной расе. Но в этом случае, учитывая особенности строения носа и сохранившегося глаза, с большей долей вероятности можно предполагать наличие европеоидной примеси.



Фото 6. Голова мужчины (№2). Шороон Дов.  
Дерево. VII в. Шороон Дов. Дерево. VII в.



Фото 7. Голова мужчины (№2). Профиль.

Голова № 3. (Фото 8, 9).



Фото 8. Голова (№3). Шороон Дов.  
Дерево. VII в.



Фото 9. Голова (№3). Профиль.  
Шороон Дов. Дерево. VII в.

Третий экземпляр отличается головным убором. К нему приделано серповидное навершие, достаточно высокое по отношению к самой голове. Лицо высокое и широкое, ортогнатное.

За счет большей ширины лицо визуально воспринимается как более округлое. Уплощенность сильная. Нос узкий, слабо выступающий, но с высоким выступающим переносьем. Разрез глаз монголоидный. Скульптурное изображение демонстрирует ярко выраженный монголоидный комплекс признаков. Определить однозначно половую принадлежность не представляется возможным.

Голова № 4. (Фото 10, 11).



Фото 10. Голова мужчины (№ 4).  
Шороон Дов. Дерево. VII в.



Фото 11. Голова мужчины (№4). Профиль.  
Шороон Дов. Дерево. VII в.

У описываемого индивида сохранилась шея. По своим антропологическим характеристикам четвертая голова (мужчина) резко отличается от всех других скульптурных изображений, обнаруженных в кургане. Акцентируем внимание на широких крыльях носа, очень больших навывкате глазах, широких выделяющихся губах. Кроме того, индивид отличался значительной обволосенностью: заметные усы и окладистая борода. Отметим также густые брови, растущие резко вверх от центра к бокам в отличие от всех других скульптур. В то же время у прототипа было широкое, высокое и ортогнатное лицо. Скулы сильно выражены. Уплощенность лица по горизонтали выражена слабее, чем у других голов. Нос средневыступающий, с высоким переносьем. Глаза, как уже было отмечено, большие, навывкате. Особенности строения носа и глаз отклоняются от типично монголоидных характеристик. Возможно, в данном случае имеет место существенная южная примесь.

Голова № 5. (Фото 12, 13). Статуэтка без головного убора. Сохранилась одна голова. Несмотря на неполную сохранность, основные параметры лица определить можно. Индивид (вероятно женщина) имел высокое и широкое округлое лицо. По вертикальной профилированности лицо ортогнатно. Горизонтальная профилированность слабая. Скулы выражены несильно. Нос узкий, средневыступающий, с высоким переносьем. Разрез глаз монголоидный. Прототип относится к монголоидной расе.

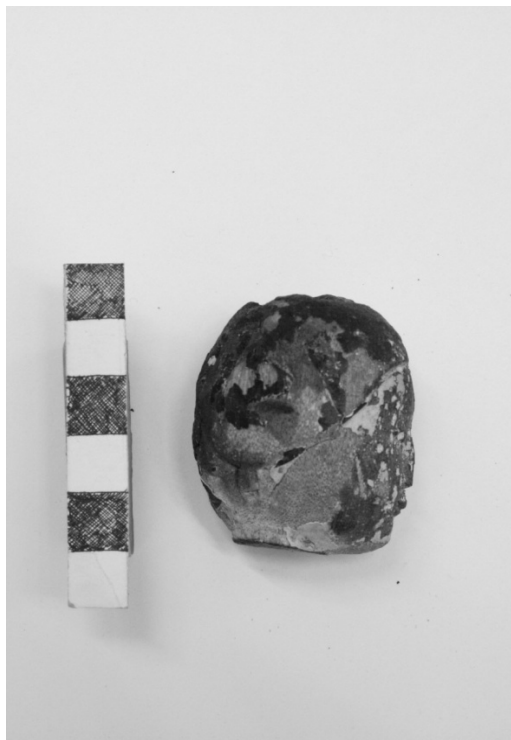


Фото 13. Голова женщины (№5).  
Профиль. Шороон Дов. Дерево. VII в.



Фото 12. Голова женщины (№5).  
Шороон Дов. Дерево. VII в.

Голова № 6. (Фото 14, 15). Рассматриваемый экземпляр, вероятно женщина, также представляет собой одну голову, без головного убора. На нем полностью сохранилась раскраска. Кроме кокетливых родинок по сторонам рта бросается в глаза нарисованный на лбу крест. Возможно, такой рисунок являлся конфессиональным маркером и свидетельствовал о христианском вероисповедании прототипа. Хорошо известно, что в Центральной Азии широкое распространение имело христианство несторианского толка.





Фото 14. Голова женщины (№6).  
Шороон Дов. Дерево. VII в.

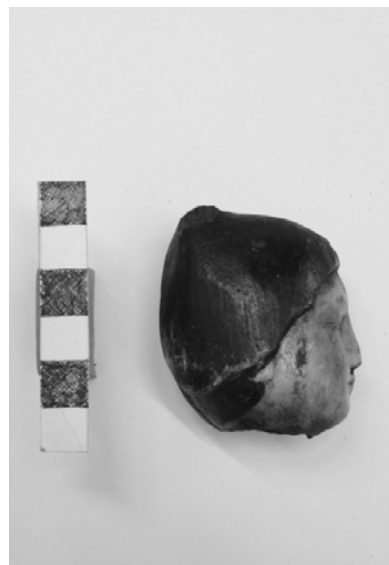


Фото 15. Голова женщины (№6).  
Профиль. Шороон Дов. Дерево. VII в.

Особых антропологических особенностей на скульптуре выявлено не было. Изображенная имела округлое широкое и высокое лицо, уплощенное в горизонтальной плоскости. Скулы выражены несильно. Лицо ортогнатно. Нос узкий, средневыступающий, с высоким переносьем. Разрез глаз монголоидный. Скульптура изображает человека, относящегося к монголоидному расовому стволу.

Голова № 7. (Фото 16). У предлагаемого к рассмотрению экземпляра сохранилась часть торса. На голову надет головной убор, идентичный таковому у № 2. Изображен безусловно мужчина. Он имел высокое и широкое лицо центральноазиатского облика. Отметим значительную уплощенность лица и его ортогнатизм, как и у всех представленных скульптур. Скулы развитые, но несильно. Нос узкий, средневыступающий. Переносье довольно высокое. Разрез глаз монголоидный. Принадлежность индивида к монголоидной расе несомненна.

Рассмотренный материал четко выявил портретный характер скульптурных изображений, в данном случае голов от них. Действительно, среди представленных экземпляров, как можно убедиться по приводимым фотографиям, нельзя найти идентичных изображений, все они сугубо индивидуальны. Следовательно, появляется возможность предварительной расово-этнической идентификации прототипов захороненных в кургане Шороон Дов «кукол».



Фото 16. Голова и торс мужчины (№7).  
Шороон Дов. Дерево. VII в.

Напомним планиграфию кургана [5]. Все керамические антропоморфные статуэтки были обнаружены в нишах дромоса, неподалеку от входа в погребальную камеру. Деревянные же скульптуры находились в самой погребальной камере, в том числе и фигурка дуду.

Керамическая антропоморфная микропластика представляет собой изображения мужчин. Часть из них – всадники. Там же в нишах найдены деревянные флагштоки с шелковыми знаменами на них, по размерам соответствующие статуэткам. Можно предположить, что фигурки изображают воинов, подчиненных дуду, провожающих сюзерена в последний путь. Так как он являлся вождем племени фугу, скорее всего, керамические скульптуры принадлежат представителям этого племени. Автор настоящего сообщения уже делал предположение о тюркской этногенетической основе обнаруженных в кургане изображений [3, с. 339]. Заметим, что сделанное заключение относится к самому дуду и керамическим воинам из ниш дромоса.

Что касается деревянных скульптур, голов в предлагаемой работе, то они существенно различаются между собой. Часть из них, по мнению автора, могла принадлежать представителям танской администрации при дворе дуду. Кроме антропологических особенностей, а они значительно отличаются от керамических статуэток, на предполагаемую этническую принадлежность может указывать и изображенная одежда индивидов. Особо отметим головные уборы явно китайского происхождения, которые, как представляется, носили государственные чиновники империи Тан. Напомним и о скульптуре № 4, на которой заметно проявляется «южное» влияние.

**Бураев Алексей Игнатьевич**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 670047, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: [ladys@inbox.ru](mailto:ladys@inbox.ru)

**Buraev Aleksey Ignatievich**, candidate of historical sciences, research worker at Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Russian Academy of Science, Siberian Branch. 670047, Ulan-Ude, Sakhyanova St., 6. e-mail: [ladys@inbox.ru](mailto:ladys@inbox.ru)

УДК 070(519.5)

© Д.И. Бураев, Ю.Е. Крупенникова

### ВИЗИТ КИМ ЧЕН ИРА В РОССИЮ В СВЕТЕ РОССИЙСКО-КОРЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ (о роли России в АТР по материалам южнокорейских СМИ)

*В статье рассматривается отношение к визиту в Россию главы КНДР Ким Чен Ира в южнокорейских СМИ.*

**Ключевые слова:** Россия, Северная Корея, Южная Корея.

В ходе исследования скульптурных изображений из кургана Шороон Дов был подтвержден их портретный характер. Выявлена гетерогенность этнического состава прототипов скульптур.

#### *Литература*

1. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Т. 1. – 382 с.

2. Бураев А.И. Новые данные о средневековых кочевниках Центральной Азии (по материалам монгольских экспедиций) // Кочевые цивилизации и страны Дальнего Востока: диалог культур: материалы междунар. симпозиума. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. – С. 57-62.

3. Бураев А.И. Вероятные этнические прототипы скульптурных изображений из кургана Шороон Дов // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: материалы III Междунар. науч. конф. – Улан-Батор: Изд-во Монг. гос. ун-та, 2012. Т. 2. – С. 337-342.

4. Данилов С.В., Очир А., Эрдэнэболд Э., Бураев А.И., Саганов Б.В., Батболд Х. Курган Шороон Дов и его место в общей системе археологических памятников тюркской эпохи Центральной Азии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: материалы междунар. науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. – Т. 2. – С. 254-257.

5. Данилов С.В. Шороон Дов – «земляной бугор» // Наука из первых рук. – 2010. – №6. – С. 88-99.

6. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 451 с.

7. Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. Т. XVIII. – М.: Наука, 1981. – 304 с.

## KIM CHEN IR'S VISIT TO RUSSIA AND RUSSIAN-KOREAN RELATIONS (SOUTH KOREAN MASS MEDIA ABOUT RUSSIA'S ROLE IN THE PACIFIC)

*The article deals with South Korean mass media attitude to Kim Chen Ir's visit to Russia.*

**Key words:** *Russia, North Korea, South Korea.*

Напомним основные вехи российско-корейских отношений. В августе 1945 г. советскими кораблями был разгромлен японский флот у берегов Корейского полуострова, 25 августа завершилось разоружение японских войск в Северной Корее. 9 сентября на юге Корейского полуострова высадилась американская армия. Разграничительной линией между советскими и американскими армиями стала 38 параллель. Таким образом, была заложена основа для разделения Кореи и корейцев на два государства: северное – Корейская Народно-Демократическая Республика (КНДР), ориентированная на СССР, и южное – Республика Корея (РК), следовавшая в русле американской политики. Процесс формирования двух государств завершился в октябре 1948 г. Однако в 1950 г. между ними разразилась война, повлекшая значительные человеческие жертвы и разрушения, завершившаяся в 1953 г. И во время войны и после СССР и другие социалистические страны оказывали значительную экономическую помощь КНДР. В этот период вплоть до установления советско-южнокорейских отношений в сентябре 1990 г. контакты СССР с Корейским полуостровом ограничивались Северной Кореей. После распада Советского Союза отмечается резкое сворачивание связей КНДР и России, которые возобновляются только в 2000 г. после подписания договора о дружбе и сотрудничестве РФ и КНДР и визита В.В. Путина в Пхеньян. В августе 2001 г. руководитель Северной Кореи Ким Чен Ир, в свою очередь, посетил Москву. Затем в августе 2002 г. во Владивостоке состоялась встреча с президентом РФ Владимиром Путиным. Следующая и последняя встреча руководителей двух государств состоялась в Улан-Удэ в августе 2011 г.

Таким образом, контакты РФ и КНДР не отличаются особой активностью, впрочем, попытки установить дружественные отношения с КНДР и других государств также нельзя назвать успешными. Северная Корея продолжает ракетную и ядерную программы, создавая очаг напряженности в регионе и являясь реальной угрозой безопасности, прежде всего, для Юж-

ной Кореи. В связи с этим освещение визита Ким Чен Ира в Россию именно южнокорейскими СМИ представляется нам особенно интересным.

По сообщению газеты «Чосон Ильбо» (조선일보) от 22 августа 2011 г. основной целью визита северокорейского лидера в Россию является прокладка газопровода через Корейский полуостров. По мнению автора статьи И Ён Су, Северная Корея может зарабатывать в год сто тысяч долларов за прохождение газопровода по территории Северной Кореи. К тому же поступление российского газа поможет решить энергетическую проблему, обострившуюся после потопления Чонанахам в 2010 г. и введения санкций южнокорейским правительством<sup>1</sup>.

Автор следующей статьи в этой же газете, ссылаясь на мнение Ли Мен Бака, положительно оценивает визит в Россию Ким Чен Ира, как и его визиты в Китай, считая, что в итоге Северная Корея будет постепенно открываться, что положительно повлияет на применение китайского опыта в экономическом развитии в целом и увеличит надежды на постройку газопровода в результате сотрудничества трех стран – ЮК, СК и России [2].

23 августа 2011 г. корреспондент газеты «Хангёре» (한겨레) Сон Вон Чже, со ссылкой на директора исследовательского центра по Северной Корее при Академии корейского транспортного сообщения Ан Бён Ина, сообщает, что в апреле 2010 г. делегация министерства транспорта Монголии посетила город Насон (Северная Корея) и заключила меморандум о соединении Транссиба с монгольской железной дорогой, планируя поставки угля и других полезных ископаемых в направлении Насона. Объясняет этим фактом, то есть пересечением железных дорог Сибири и Монголии, выбор города Улан-Удэ местом проведения саммита глав государств РФ и КНДР: «Здесь находится стык транссиба и монгольской железной дороги. Улан-Удэ находится в 450 км от Монголии и является столицей с населением около 400 тысяч человек». Кроме того, как пишет корреспондент, в Улан-Удэ

находится завод по производству истребителей и другие объекты по производству «интересующего» оборудования [3].

26 августа 2011 г. газета «Хангёре» продолжает публикации по этой теме. Профессор японского университета Риккё И Чжон Вон пишет: «Интересна позиция России: Медведев, бывший буквально недавно с визитом на Дальнем Востоке, вновь отправился на встречу с Ким Чен Иром. В 2000 г. Россия уже прилагала усилия для улучшения отношений с Северной Кореей. В 2001 и 2002 гг. Ким Чен Ир посещал Россию. В течение двух лет было проведено 3 саммита. В годы администрации Буша и его жесткой политики Северная Корея надеялась на помощь России. Однако спустя 10 лет произошло осложнение ситуации вокруг ядерной проблемы. Позиция России по этому вопросу была еще жестче, чем Китая, что послужило охлаждению отношений двух стран. С приходом Медведева в 2008 г. Россия вновь начала обращаться к восточной Азии». Автор считает, что Россия, с одной стороны осуществляя дипломатическое сотрудничество с Китаем через такие организации, как ШОС и БРИК, в то же время прилагает усилия для сдерживания его в длительной перспективе. В октябре (2011) впервые Россия вместе с США участвует в Восточноазиатском саммите (Индонезия) и проводит заседание АТЭС во Владивостоке. По его мнению, опасения чрезмерной зависимости Северной Кореи от Китая также можно рассматривать в этом контексте. По поводу встречи в Улан-Удэ И Чжон Вон пишет: «В этот раз Россия предложила провести газопровод и железную дорогу через Корейский полуостров. Северокорейские центральные СМИ «Чосон Чжунан Тоншин» передали слова Медведева: «Содружество России, Северной Кореи и Южной Кореи будет выгодно всем трем сторонам». Реакция Северной Кореи свидетельствует о том, что она позитивно относится к намерению России присоединить Южную Корею к сотрудничеству. В противовес «китаизации» Северной Кореи отношения с Россией могли бы в дальнейшем стать основой для развития экономических отношений между Северной Кореей и Южной» [4].

В газете «Чосон Ильбо» (조선일보) 29 августа 2011 г. опубликована статья корреспондента И Ён Су, посвященная поездке в Россию Ким Чен Ира, где автор называет беспрецедентным случаем его сопровождение командующим армией. Автор сообщает, что 23 августа Ким Чен Ир посетил авиазавод Улан-Удэ

до встречи с Медведевым. Этот завод с конца 1930-х гг. производит истребители Сухой и Миг, а также вертолеты. Однако, по его мнению, вероятность поставки истребителей Северной Корее невелика. Россия понимает, какие результаты будут от поставок истребителей в Восточную Азию. Это насторожит Америку, которая начнет наращивать оборонительные силы в районе Корейского полуострова. В 2001, 2002 гг. на саммитах СК-Россия Ким Чен Ир просил о продаже Северной Корее истребителей и другого современного вооружения. Путин отказал ему. Северным корейцам необходимы истребители, потому что они очень слабы в воздухе. В 2006 г., по оценкам НИИ корейского министерства обороны, южнокорейская армия уступает северянам в сухопутных войсках – 80%, в ВМФ – 90%, однако южнокорейские ВВС на 103% превышают северокорейскую армию. Если посмотреть только на истребители, то у РК – 460 машин, у КНДР – 820, однако среди них 70% истребителей были сделаны в 1950–1960 гг. Это Миг-15/17/19/21. К тому же из-за недостатка топлива не проводится подготовка пилотов и ситуация с хранением плачевна [5].

5 октября 2011 г., продолжая обсуждение визита Ким Чен Ира в Россию, газета «Хангёре» представила статью профессора Сеульского университета Хан Чжон Сука, где он излагает свое мнение о возможностях и последствиях постройки газопровода из России на Корейский полуостров. Как считает Хан Чжон Сук, поставки природного газа через газопровод, соединяющий Юг и Север, могли бы значительно уменьшить расходы на газ как на юге, так и на севере, что не может не привлекать внимания. Главной проблемой осуществления проекта является возможность перекрытия газопровода севером при недостатке взаимопонимания с югом. Именно поэтому южане не могут легко согласиться с этим проектом. Со своей стороны Южная Корея предлагала провести газопровод через юг на север, но не ясно, согласятся ли Россия и Северная Корея на такой вариант. Самое главное, по мнению автора статьи, быть готовым к возникновению непредвиденных обстоятельств между севером и югом, но совместное использование газопровода потребует и совместного решения проблем, что может стать основой доверия между севером и югом. Далее Хан Чжон Сук пишет: «Новым президентом РФ будет Путин, поскольку он желает расширить влияние России в регионе Евразии, он будет проявлять более дружеские отношения к СК. Тогда, если

Китай и Россия будут бороться за вложения в Северную Корею, то Южная Корея останется в стороне. Нужно понять бесполезность конфронтации и самим строить отношения» [6].

11 октября 2011 г. корреспондент той же газеты Цой ВонХён в продолжение темы приводит выдержки из работы профессора Пак Чжон Су «Северная Корея и Россия в XXI веке: мифы, секреты, нонсенсы». Исключительно высоко оценивая роль России в решении проблем Корейского полуострова, Пак Чжон Су пишет: «Еще в 2000 г. Россия первой предложила «пакетный план», который был направлен на решение вопроса об отказе от ядерного оружия Северной Кореей, поддержание безопасности, экономической помощи этой стране. Этот план стал основой шестисторонних переговоров». Далее Пак замечает, что Южная Корея часто забывает о роли и влиянии России на Северную Корею и Корейский полуостров в целом, что ключом к объединению севера и юга являются именно российско-северокорейские связи. «Без посредничества России невозможно решение ядерной проблемы Северной Кореи, у России ключ к экономическому восстановлению севера». Оценивая переговоры в Улан-Удэ главы КНДР и президента РФ, профессор Пак Чжон Су считает, что сооружение газопровода и железной дороги станет основой экономического сотрудничества между Россией, Южной и Северной Кореей и послужит установлению мира на Корейском полуострове, что Россия в отличие от Америки, Китая и Японии имеет выгоды от объединения Кореи, поэтому нужно больше и изучать Россию [7].

**Бураев Дмитрий Игнатьевич**, доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории археологии и этнографии Бурятского государственного университета. 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [railia@mail.ru](mailto:railia@mail.ru)

**Крупенникова Юлия Евгеньевна**, соискатель кафедры истории археологии и этнографии, сотрудник Корейского исследовательского центра БГУ. 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [julikru86@mail.ru](mailto:julikru86@mail.ru)

**Buraev Dmitriy Ignat'evich**, doctor of historical sciences, head of the History, Archeology and Ethnography Chair, Buryat State University. 670025, Pushkina St., 25, e-mail: [railia@mail.ru](mailto:railia@mail.ru)

**Krupennikova Yulia Evgen'evna**, postgraduate student at History, Archeology and Ethnography Chair, member of Korean Research Centre of Buryat State University. 670025, Pushkina St., 25, e-mail: [julikru86@mail.ru](mailto:julikru86@mail.ru)

Таким образом, южнокорейские аналитики и СМИ однозначно высоко оценивают ту роль, которую Россия играет на политической арене Восточной Азии в целом и на Корейском полуострове в частности. Для нас имеет особое значение отношение Республики Корея к Бурятии и Улан-Удэ. Сам факт встречи глав КНДР и РФ в Улан-Удэ, отношение к выбору места встречи в южнокорейских СМИ определяют важное значение региона в российской восточноазиатской политике. Это требует, на наш взгляд, от руководства города и республики адекватной реакции на происходящие события, что могло бы выражаться, как минимум, в усилении подготовки кадров по востоковедению (корееведов, японистов, китаистов, монголоведов).

#### Источники

1. URL:[http://news.chosun.com/site/data/html\\_dir/2011/08/22/2011082200221.html](http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2011/08/22/2011082200221.html)

2.

URL:[http://news.chosun.com/site/data/html\\_dir/2011/08/22/2011082200792.html](http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2011/08/22/2011082200792.html)

3.

URL:<http://www.hani.co.kr/arti/politics/diplomacy/493071.html>

4.

URL:<http://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/493518.html>

5.

URL:[http://news.chosun.com/site/data/html\\_dir/2011/08/29/2011082900092.html](http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2011/08/29/2011082900092.html)

6.

URL:<http://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/499396.html>

7. URL:<http://www.hani.co.kr/arti/culture/religio>

<http://www.hani.co.n/500281.html>

УДК 327 (519.5)

© М.Ц. Гармаханов

**ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ВЛИЯНИЕ КОРЕЙСКОЙ ВОЛНЫ  
В НАЧАЛЕ XXI в.**

*В статье рассматриваются феномен «корейская волна», первые политические и экономические результаты экспорта культурного контента в страны Юго-Восточной Азии в начале 21-го столетия.*

**Ключевые слова:** *Корея, культура, экспорт, политика, ребрендинг, феномен, халлю.*

М.Т. Garmahanov

**POLITICAL AND ECONOMIC INFLUENCE OF «KOREAN WAVE»  
IN THE BEGINNING OF XXI CENTURY**

*The article is reviewing a phenomenon of «Korean Wave» and political and economic impact of this cultural content export to the countries of South-Eastern Asia in the beginning of XXI century.*

**Keywords:** *Korea, culture, export, policy, rebranding, phenomenon, hallyu.*

В новостной ленте одного из основных корейских сайтов «*The Korea Times*» была опубликована статья [2], указывающая на то, что корейская волна хотя и начиналась как чисто коммерческое явление, но ближе к современности все чаще описывается как победа государственной политики брендовой рекламы Кореи с националистической точки зрения. Об этом говорилось в основной ветке новостной ленты, а несколько вторичных статей освещали другие проблемы данного явления.

В сентябре 2004 г., на начальном этапе популярности корейской волны, президент Но Мухён пригласил вьетнамского премьер-министра Фан Ван Хай и его делегацию на встречу в Сеул, где произошел неожиданный казус. После небольших расшаркиваний между лидерами государств многие представители Вьетнама подошли к одной из женщин, представлявших корейскую сторону, и просили ее исполнить песни по их просьбам.

Той женщиной была актриса Ким Хёнджу, героиня телесериала «Юри Куду» (пер. Стекланная обувь) корейского телеканала SBS, который транслировался на вьетнамском телевидении в мае 2003 г., после чего эта актриса стала очень известной во Вьетнаме. Ажиотаж на государственной встрече глав лидеров двух стран спал лишь после того, как президент Но Мухён обещал каждому желающему автограф актрисы после окончания встречи. Но до самого конца встречи большая часть внимания уделялась не самой официальной встрече, а актрисе мыльной оперы. Этот случай является показателем влияния корейской волны и на дипломатическую деятельность [2].

Еще в 70–80-х гг. XX в. было доказано, что «СМИ могут и оказывают влияние на общество, культуру и самобытность». Условия, которые

сделали недавний успех корейской поп-культуры возможным, в данной работе рассматриваются в контексте новостных лент.

В японской прессе, например, было опубликовано интервью, в котором имеется интересное высказывание: «Раньше я думала, что Корея – это феодальная, патриархальная страна, когда мужчина – центр общества, а женщина – бесправное существо», – говорит респондент. – Теперь я не думаю так же, как и раньше. Похоже, что это открытое демократичное общество» [5].

Такие утверждения не единичны, например, в Китае до начала корейской волны Республика Корея была известна гражданам в основном через информацию, которую подавала в Китай КНДР. Это, несомненно, было связано с политической ситуацией и идеологической пропагандой, т. к. Китай все еще является социалистическим государством, несмотря на рыночную экономику. При этом многие китайцы старшего поколения еще помнят о корейской войне, во время которой Китай отправил на помощь союзной КНДР «добровольцев» и вспоминают Корею именно в данном контексте.

Таким образом, в начале 90-х гг. XX в., учитывая соседство с уже набравшим обороты в развитии экономики Китаем, высокотехнологичной Японией, агрессивно настроенной КНДР, которую в мире также называли «Корея», и назревающий экономический кризис, Республика Корея отчаянно нуждалась в громком заявлении, рекламном ходе на государственном уровне. Им и явилась корейская волна, хотя изначально этот феномен почти не поддерживался государством.

Наиболее заметным эффектом корейской волны для Южной Кореи, бесспорно, является улучшение ее национального имиджа, что в конечном итоге можно рассматривать как расши-

рение возможностей государства по повышению своего национального престижа при помощи процесса, называемого государственный ребрендинг, или же в качестве проявления «политики мягкой силы». Государственный ребрендинг – это «проявление теории и практики, которые направлены на изменение, создание и управление репутацией страны». В источнике [6] говорится: "В государственном ребрендинге с целью создания, изменения или защиты своей международной репутации применяются подходы коммерческих компаний, применяющих практику бренд-менеджмента». Эта стратегия основана на наблюдении, что образы и бренды стран так же важны для их успеха на мировом рынке, как и продукты и услуги, производимые и предоставляемые в определенном государстве. «Государства всего мира постоянно формируют и переделывают свою национальную идентичность, поскольку они конкурируют с соседями за власть, влияние и престиж» [6].

Как было сказано ранее, «привлекательность корейской поп-культуры в Азии является особенно значимым фактором для корейского правительства в вопросах национального имиджа страны, который не всегда был положительным в соседних странах». В статье Korea Herald Japan говорится: «В целом культурная мощь страны заключается в привлекательности. И мы по-прежнему находимся на низком уровне с точки зрения привлекательности. Присутствие насилия, бандитизма и другие социальные проблемы не могут быть проигнорированы. Поэтому нам нужно измениться внутренне, чтобы модернизировать нашу культурную власть в долгосрочной перспективе» [3].

Результаты этих действий помогли стать Корею поставщиком культурного продукта по всей Азии. Статья из Korea Herald оповещает: «Число туристов, прибывших в Корею, превысило 7 млн по состоянию на 23 ноября, установив высочайший рекорд, по данным Всемирной организации туризма. Оптимистичный показатель становится все более перспективным, учитывая, что у соседей Южной Кореи – Китая и Японии – наблюдалось резкое сокращение числа туристов. Кроме того, в этом году впервые за последние девять лет в секторе туризма в Корею был зафиксирован профицит в \$ 320 млн в январе-сентябре» [3].

Культура является наиболее важным элементом в создании национального имиджа. Улучшение имиджа с помощью национальной культуры в конечном счете оказывает положительное влияние на другие факторы, которые составляют национальный образ в целом, также

как политические, социальные и экономические факторы [4].

Азиатские средства массовой информации утверждают, что корейская волна – это не двусторонние отношения с точки зрения культурного обмена, а односторонний приток корейской поп-культуры, который усиливает дисбаланс культурной индустрии в Азиатском регионе. По данным Korea Herald, китайские СМИ начали призывать корейское правительство и промышленность к взаимным доверительным отношениям и сотрудничеству с ними и другими азиатскими странами для сохранения жизнедеятельности корейской волны в соседних государствах. Причиной подобного заявления послужило недовольство других стран односторонней политикой экспорта культуры Южной Кореи, и, по данным той же статьи, «тайваньское правительство рассматривает возможность запрета на вещание иностранных телесериалов в прайм-тайм, данная мера, похоже, направлена против популярности корейской культуры» [4].

Популярность южнокорейской массовой культуры в странах Азии принесла экономике страны в одном только 2004 г. 1,42 млрд дол. в виде налога на добавленную стоимость. Согласно отчету Корейской международной торговой ассоциации, экономический эффект от корейской волны в прошлом году составил 0,18% от валового внутреннего продукта. ВВП Южной Кореи в 2004 г. вырос на 4,6% по сравнению с предыдущим годом. Общий доход Южной Кореи от продаж товаров, услуг поп-культуры и туризма, связанных с феноменом «корейская волна» в Китае, Японии, Гонконге, Тайване и Таиланде, составил в 2004 г. 2,14 млрд дол. Сегмент южнокорейских товаров, связанных с таким явлением, как «халлю», достиг 918 млн дол., что составило 7,2% от всего объема экспорта страны. Доходы от иностранных туристов достигли 825 млн долларов. Туристы потратили в Южной Корею 944,8 млн дол., что принесло прибыль в виде НДС на сумму 727,7 млн дол. [7].

Для Южной Кореи феномен «халлю» (кор. – корейская волна) стал явлением многоплановым и структурированным, ибо с ним связаны государственная политика, идеология, бизнес, имидж страны и корейского народа. Однако халлю в своей основе представляет собой южнокорейскую массовую культуру, состоявшую первоначально из кинофильмов, телесериалов, драм, поп-музыки, эстрады. Теперь она уже включает в себя иностранный туризм, модную одежду, бижутерию, галантерею, сувенирную продукцию и национальную пищу, включая ост-

рую маринованную капусту – кимчи, а также многое другое с лейблом Made in Korea. Корейская волна, как цунами, молниеносно накрыла практически всю Юго-Восточную Азию, Японию, Китай, затем перешла на другие страны.

#### Литература

1. Doobo S. Hybridity and the rise of Korean popular culture in Asia. – *Media, Culture & Society*. 2006. 28 (1), 25-44. doi:10.1177/0163443706059278).

2. Kim K. (2006, February 7). Hallyu, Cultural Coexistence or Imperialism? *The Korea Times*, pp. 1-3. Retrieved November 18, 2010, from the LexisNexis database.

3. Kim H. (2010, April 6). Korean culture is key to promoting positive national image. *The Korea Herald*. Retrieved November 18, 2010, from <http://www.koreaherald.com/national/Detail.jsp?newsMLId=20051123>

4. Hyejung J. (2007). The Nature of Nationalism in the «Korean Wave»: A Framing Analysis of News Coverage about Korean Pop Culture. *Conference Papers -- National Communication Association*, 1. Retrieved from Communication & Mass Media Complete database.

5. Seiko Yasumoto. The Impact of the «Korean Wave» on Japan: A case study of the influence of trans-border electronic communication and the trans-national programming industry <http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/biennial-conference/2006/Yasumoto-Seiko-ASAA2006.pdf>

6. True Jacqui Globalisation and Identity // Globalisation and Identity / Raymond Miller. – South Melbourne: Oxford University Press, 2006. – P. 74. – ISBN 978-0-19-558492-9

7. 권호영, 김영수, «한류 확산을 위한 전략과 정책: 방송영상물을 중심으로» 2009. 8 KOCCA 연구보고서 09-01

**Гармаханов Мунко Цыденович**, аспирант кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [mahanobe@gmail.com](mailto:mahanobe@gmail.com)

**Garmahanov Munko Tsydenovich**, postgraduate student at History, Archeology and Ethnography Chair of Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St. 25, e-mail: [mahanobe@gmail.com](mailto:mahanobe@gmail.com)

УДК 930 (519.5)

© Э.Б. Дашибалов

## РОССИЯ В ЮЖНОКОРЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ПОДХОДЫ

*В статье рассматриваются история развития и современное состояние русистики в Республике Корея.*

**Ключевые слова:** Корея, Россия, историография, российско-корейские взаимоотношения.

E.B. Dashibalov

## RUSSIAN STUDIES IN SOUTH KOREA: PERIODIZATION AND APPROACHES

*The article is devoted to the history and the current state of Russian studies in Republic of Korea*

**Keywords:** Korea, Russia, historiography, Russian-Korean relations

История изучения России в Корею относительно коротка, поскольку на протяжении долгого времени контакты между Россией и Республикой Корея были крайне ограниченные.

В целом историю развития русистики в Корею можно разделить на три периода:

1. Изучение России до 1945 г.
2. Изучение России в 1945–1991 гг.
3. Изучение России в постсоветский период (1991–2012 гг.)

### Изучение России до 1945 г.

Первое знакомство корейцев с Россией произошло еще в XIII в. через сведения европейского путешественника Плано Карпини. В конце XVII в. на р. Амур завязались первые торговые контакты между корейской династией Чосон и Россией. Однако, поскольку Корея вплоть до последней четверти XIX в. оставалась «закры-

той» страной для европейских государств, говорить о целенаправленном изучении России на полуострове не приходилось. Японско-корейский договор, подписанный под военным давлением Японии в 1876 г., фактически завершил период самоизоляции Кореи и открыл путь для аналогичных договоров между Кореей и другими державами [2]. Официальные дипломатические отношения между Кореей и Россией были установлены в 1884 г. после заключения договора о дружбе и торговле. Поскольку Корея находилась под сильным давлением империалистической Японии, она была заинтересована в изучении тех стран, на поддержку которых корейцы могли рассчитывать в борьбе с нарастающим японским влиянием [7]. В числе этих стран была и Российская империя. После установления тесных корейско-российских контак-



тов в сфере политики, торговли и культуры появилась необходимость в изучении русского языка и культуры. В 1896 г. в Сеуле была открыта правительственная школа русского языка, которая в значительной степени удовлетворяла потребности в переводчиках с корейского языка на русский [2]. В целом можно сказать, что Россия до начала XX в. рассматривалась в Корее как страна, в которой можно было видеть союзника в борьбе с японской агрессией.

В период японской колонизации (1910–1945) российские исследования в Корее в основном были связаны с изучением марксистско-ленинской философии [7]. Одним из результатов такого изучения может служить создание Корейской коммунистической партии в 1925 г. В целом однако современные корейские русисты констатируют, что изучение России в колониальный период было связано с определенными трудностями [7].

#### **Изучение России в 1945–1991 гг.**

Значительные изменения в корейской русистике происходят после 1945 г., когда Корея была освобождена от японского колониального господства. В первую очередь эти изменения были связаны с появлением на полуострове двух враждебных друг другу государств. В Южной Корее в данный период в значительной степени преобладали антисоветские настроения. На негативное отношение к Советскому Союзу во многом повлияла Корейская война (1950–1953), которая, по мнению большинства южнокорейцев, была развязана Ким Ир Сенем при непосредственной поддержке СССР [5]. Результатом подобного отношения было ограничение исследований Советского Союза в Южной Корее. Этому способствовал и антикоммунистический закон, принятый в эпоху Третьей республики (1963–1972 гг.). С другой стороны, начиная со второй половины 1950-х гг. в Южной Корее начали осознавать, что для успешного соперничества с КНДР необходимо изучать опыт коммунистических стран, в т. ч. и опыт Советского Союза. Так, в 1954 г. состоялось открытие первого в Республике Корея отделения русского языка и литературы в университете иностранных языков Хангук, а также были организованы курсы по теории советской политики в университете Корё в 1958 г. В 1960-е гг. южнокорейский режим активизировал антисоветскую и антикоммунистическую политику. В связи с этим исследованиями Советского Союза в основном занимались не академические структуры, а государственные учреждения, такие как Бюро национальной разведки и Министерство иностранных дел. В 1970-е гг. корейской советоло-

гии был придан значительный импульс. Разрядка международной напряженности привела к значительному потеплению в межкорейских отношениях. Правительство Южной Кореи стало осознавать потребность в нормализации отношений с Советским Союзом, что, в свою очередь, способствовало развитию научных исследований, посвященных СССР. В этот период появились молодые корейские ученые-русисты, которые получили образование в университетах США. Этих исследователей можно назвать первым поколением русистов в Южной Корее [8]. Многие из них вернулись на родину и внесли огромный вклад в развитие советских исследований. Они также стояли у истоков создания отделений русского языка и литературы во многих университетах Республики Корея (Сеульский национальный университет, университет Кённам, университет Корё, университет Ёнсэ, университет Ханьян и др.). Кроме того, были созданы правительственные и неправительственные исследовательские институты с государственным финансированием по изучению России. Тем не менее нужно отметить, что до конца 1970-х гг. в южнокорейских исследованиях преобладает антисоветская позиция [7].

Приход к власти в СССР М.С. Горбачева и последовавшая за этим глобальная перестройка советского общества привели к повышению интереса в Южной Корее к Советскому Союзу. В 1985 г. была основана Корейская ассоциация славяноведения. В конце 1980-х гг. в одной из основных задач южнокорейской внешней политики было установление дипломатических отношений с Советским Союзом и другими коммунистическими странами. В 1989 г. был создан Институт изучения СССР и Восточной Европы (в настоящее время Институт изучения России, Восточной Европы и Евразии) при Сеульском университете. В корейском славяноведении был сделан акцент на необходимость целенаправленного изучения коммунистических стран, их языков, истории, литературы, политики, экономики, общества без учета идеологических разногласий. Установление дипломатических отношений с Советским Союзом в 1990 г. также дало хороший стимул для изучения России в Корее, кроме того, корейские студенты-русисты получили возможность стажироваться в СССР [5]. Установление прямых контактов послужило толчком для развития образования и университетских специальностей, связанных с Россией. В начале 1990-х гг. выпускники корейских средних школ стали поступать в университеты на специальность «Русский язык и литература», а сами университеты боролись за открытие фа-

культетов, связанных с Россией [1]. Каждый корейский университет стремился приглашать специалистов по России. Соответственно расширился и спектр научных интересов, появились исследователи, специализирующиеся в таких областях, как история музыки и изобразительного искусства России.

### Изучение России в постсоветский период (1991–2012 гг.)

Развал Советского Союза и распад коммунистической системы не привели к сокращению российских исследований в Южной Корее в начале 1990-х гг. Многие специалисты, обучавшиеся за рубежом, вернулись в страну. Тот факт, что они прошли обучение в разных странах (Великобритания, СССР, Германия, США, Франция), способствовал тому, что в корейском славяноведении появились специалисты с разными взглядами и мнениями. Таким образом, первую половину 1990-х гг. можно считать периодом расцвета в корейском славяноведении. Нормализация отношений двух государств открыла возможности обеим странам преодолеть запутанное и искаженное представление друг о друге, вызванное разделом Корейского полуострова и Корейской войной, и помогла воспринимать партнера более объективно. Однако к середине 1990-х гг. изучение России в Корее стремительно сократилось как на академическом, так и на правительственном уровне [3]. Основной причиной этого стало отсутствие плодотворного сотрудничества между Россией и Республикой Корея после 1990 г. [4]. В результате в Корее подвергли сомнению практическую необходимость полномасштабного изучения России. Соответственно, резко снизилось и количество научных публикаций, связанных с Россией.

Тем не менее нельзя сказать, что будущее корейской русистики не имеет перспектив. По инициативе Корейской ассоциации славяноведения регулярно проводятся научные конференции, охватывающие все сферы современной русистики. В 2010 г. в Сеуле состоялся международный симпозиум, приуроченный к двадцатилетию установления дипломатических отношений между Кореей и Россией [1]. В этой конференции приняло участие более 200 ученых-русистов из Кореи, Китая, Японии. Также в Корее выпускается ежеквартальный научный журнал «Славяноведение», который является одним из наиболее престижных в своей области. Следует отметить и деятельность научно-исследовательских институтов, которые изучают Россию и российское общество: Исследовательский центр Азиатско-Тихоокеанского региона Университета Ханьян, Институт россий-

ских исследований Университета иностранных языков Хангук, Институт русской культуры Университета Корё, Институт России Сеульского государственного университета, Институт Сибири Университета Пэчжэ, Институт Евразии Университета Кукмин и др. [1].

По данным профессора Ким Хён Тэка, декана Высшей школы переводоведения Университета иностранных языков Хангук, на сегодняшний день в Республике Корея насчитывается 32 вуза, в которых существуют кафедры русского языка и литературы, из них 5 – государственные, остальные – частные, 13 находятся в Сеуле и в столичной провинции Кёнги, остальные – в других провинциях. Кроме того, в стране действует 9 университетов, где есть магистратура и аспирантура по дисциплине «Русский язык» [1].

С другой стороны, можно констатировать проблему снижения интереса к России среди корейской молодежи. Соответственно уменьшается количество студентов, изучающих русский язык [1]. На наш взгляд, основной причиной снижения популярности русского языка среди корейских студентов является сравнительно невысокая востребованность выпускников-русистов на рынке труда.

Тем не менее представляется, что корейская русистика, несмотря на существующие проблемы, имеет несомненные перспективы развития. Главные надежды в этом направлении следует возлагать на активизацию российско-корейских отношений в сфере экономики, культуры и туризма. Это, в свою очередь, увеличит потребность в специалистах, владеющих русским языком, а также создаст рабочие места для выпускников-русистов.

### Литература

1. Ким Хён Тэк. Русистика в Республике Корея: проблемы и перспективы. (<http://www.ruskiymir.ru/ruskiymir/ru/publications/articles/article0703.html?print=true>)
2. Пискулова Ю.Е. Российско-корейские отношения в середине XIX – начале XX в. – М.: Восточная литература, 2004.
3. Ha Yong-Chool. Current state of Soviet and East-European Studies // Area studies in Korea: current state and tasks. – Seoul: Seoul National University Press, 1998. – P. 247-273.
4. Hwang Sung Woo. Current state and tasks in Russian studies // Current state and tasks of area studies. – Seoul: Hankook University of Foreign Studies Press, 1996. – P. 395-409.
5. Kim Hakjoon. Soviet Studies in South Korea // Soviet Studies in the Asia-Pacific Region. – Honolulu, 1998. – P. 248-251.
6. Kim Hyung Joo. Change in times and circumstances and new understanding of Russian studies // Rus-

sian Area Studies. – Seoul: Institute of Russian Studies, Hankook University of Foreign Studies, vol. 1 (1997). – P. 1-26.

7. Kwon Won Soon. The Development of Slavic studies in Korea: Past and Present// Where are Slavic Eur-

sian Studies Headed in the 21st Century? – Slavic Research Center, Sapporo, 2005. – P. 53-55.

8. Park Soo Heon. Russian studies in Korea since the rise of the «Third Generation»: with focus on social science fields // Where is Eurasian studies heading for? – Seoul, 2012. – P. 19-47.

**Дашибалов Эрдэм Баирович**, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [erdem10120@yandex.ru](mailto:erdem10120@yandex.ru)

**Dashibalov Erdem Bairovich**, candidate of historical sciences, lecturer at History, Archeology and Ethnography Chair, Buryat State University. 670025, Ulan-Ude, Pushkina St. 25, e-mail: [erdem10120@yandex.ru](mailto:erdem10120@yandex.ru)

УДК 327(510:529)

© Е.В. Журбей

## РОЛЬ «МОЗГОВЫХ ЦЕНТРОВ» ВО ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ И ТАЙВАНЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

*Статья посвящена роли института «мозговых центров» во внешнеполитическом процессе Китая и Тайваня. В статье рассматриваются специфика организации, деятельности и каналы влияния на проводимую национальным руководством внешнюю политику.*

**Ключевые слова:** мозговые центры, исследовательские институты, внешняя политика, внешнеполитический процесс.

E.V. Zhurbey

## THE ROLE OF "THINK TANKS" IN THE FOREIGN POLICY COURSE OF THE CHINA PEOPLE'S REPUBLIC AND TAIWAN: GENERAL AND SPECIAL

*The article focuses on the role of the "think tanks" institute in the foreign policy processes in China and Taiwan. The specific features of organization, activities and channels of influence on the ongoing national foreign policy are discussed in the article.*

**Keywords:** think tanks, research institutes, foreign policy, foreign policy process.

Важнейшим признаком государства как субъекта международных отношений является наличие у последнего внешнеполитического процесса. Если же субъект международных отношений не обладает внешнеполитическим процессом (ВПП), то фактически он не способен к эффективному и активному участию в международной жизни. Сомневаться в том, что КНР обладает таким процессом, нет никаких оснований. Если же анализировать ВПП Тайваня, то мнения экспертов расходятся. Мы же будем исходить из того, что ВПП присутствует, но структура и качество отличаются от своего «собрата» на континенте. Под ВПП мы будем понимать, во-первых, «исторически сложившиеся в стране фактические обычаи и порядок формирования и осуществления ее внешней политики со всеми их структурами, процедурами, участниками, особенностями, какими бы эти обычаи и порядок ни были» [4, с. 70], во-вторых, «технологическую сторону работы органов власти, высшего руководства и обеспечение международного курса государства: прохождение ин-

формации и документов; порядок подготовки, обсуждения и принятия решений, внесение изменений в ранее принятые; организацию исполнения и контроля за ними» [4, с. 70].

Схема внешнеполитического процесса преимущественно повторяет организационно-политическую структуру государства. Все важнейшие внешнеполитические решения принимаются сектором высшей власти, а уже к нему примыкают многочисленные министерства и ведомства, которые воплощают эти решения в жизнь (МИД, министерство обороны, разведка и т.д.). Безусловный отпечаток на ВПП Китая и Тайваня накладывает форма политического режима. Авторитаризм в КНР заставляет говорить о том, что принцип разделения властей формален, и все решения в сфере внешней политики органы исполнительной власти принимают произвольно, т.е. без оглядки на законодателей. Ситуация с ВПП Тайваня в последнее десятилетие XXI в. существенно изменилась. Страна явно эволюционирует в сторону демократии, а значит, исполнительная власть действует преиму-

щественно в рамках своих конституционных полномочий. Парламент Тайваня открыт для влияния со стороны многочисленных заинтересованных (политических партий, лоббистов, широкой общественности). Последнее обстоятельство представляется весьма важным для нашего исследования, т. к. «быстрое развитие политического и структурно-деятельностного содержания внешней политики государства заставило вносить изменения в процедуры ее оформления и осуществления. В них ныне участвуют не только традиционные (МИД, разведка, оборона, финансы), но все реально заинтересованные и необходимые иные, неполитические ведомства» [4, с. 70]. К таким заинтересованным, но не политическим институтам можно отнести «мозговые центры» (think tanks).

Изначально термин «мозговой центр» использовался в США в годы Второй мировой войны для обозначения надежно защищенного укрытия, где оборонные ученые и военачальники могли встречаться для обсуждения стратегических вопросов, но с тех пор термин стали использовать в более широком значении для обозначения более 2 000 базирующихся в США организаций, которые занимаются политическим анализом, и еще приблизительно 2 500 институтов по всему миру [5]. Джеймс Макганн считает, что под термином «мозговой центр» следует понимать «независимую организацию, занимающуюся исследованием и анализом государственной политики, восполняющую потребность политиков в информации и систематическом анализе, который непосредственно связан с политикой» [8]. Стивен Буше сформулировал девять критериев, которые характеризуют исследовательскую организацию в качестве «мозгового центра»: во-первых, это организация, действующая на постоянной основе; во-вторых, специализирующаяся на производстве общественно значимых решений для сферы политики; в-третьих, действующая благодаря штату сотрудников, посвятивших свой полный рабочий день исследованиям; в-четвертых – тем, кто, в свою очередь, производит оригинальные идеи, осуществляет систематический анализ информации и проводит консультации; в-пятых, результаты систематического анализа в виде оригинальных идей доводятся до политиков и общественного мнения, в т. ч. посредством электронных медиа; в-шестых, такие организации не несут ответственность за деятельность правительств; в-седьмых, они стремятся к независимости от частных интересов и сохраняют свободу в выборе повестки дня в рамках собственных исследований; в-восьмых, основная деятельность их не

сводится к образованию и выдаче дипломов; в-девятых, не в последнюю очередь их явная или неявная цель заключается в продуцировании общественного блага в отличие от чисто коммерческих структур [6, р. 2-3].

В январе 2013 г. в штаб-квартире ООН состоялась презентация ежегодного отчета «Рейтинг мозговых центров мира» (Global Go-To Think Tank Rankings), в рамках программы международных отношений Университета Пенсильвания (США) [7]. Составленный рейтинг аналитических стран мира за 2012 г. базировался на анализе деятельности 6 603 мозговых центров, отобранных из 182 стран мира [7, р. 32]. Согласно рейтингу, КНР занимает второе после США место по числу «мозговых центров» в мире. На КНР приходится 429 центров, из которых менее 5% считаются независимыми, а все остальные – государственные или квазигосударственные [7, р. 35]. На Тайване зафиксировано 52 «мозговых центра», но доля негосударственных центров среди них выше, чем в КНР.

Отказавшись в 1979 г. от жесткой маоистской идеологизации всех сторон общественной жизни, Китай открыл в очередной раз себя миру. Китайская молодежь, получающая образование в лучших западных университетах, активно инкорпорируется не только в сферу бизнеса, но и в сферу государственного управления, разработки и реализации внешней политики. Прослойка молодых китайских интеллектуалов постепенно превращается в весьма востребованную партийной номенклатурой технократию, проводящую в жизнь концепцию «научного развития» (kexue fazhan), выдвинутую на XVII съезде Коммунистической партии Китая ее лидером Ху Цзиньтао [1, с. 165]. В начавшейся 20-й пятилетке (2011–2015) зависимость китайского государства, бизнеса от технократов, ученых-экспертов, несомненно, возрастет.

«Мозговые центры» (zhiku или sixiangku) в Китае появляются с образованием Китайской Народной Республики в 1949 г., однако ряд исследователей усматривает истоки в глубокой древности, во времена жизни Конфуция, когда существовал класс советников. Советники в Китае были всегда, но говорить о том, что в глубокой древности появляются «мозговые центры», не приходится. Правдоподобнее и реалистичнее искать истоки «мозговых центров» во второй половине XIX в., когда под покровительством крупных государственных сановников в Китае появляются научные общества (xuehui). На базе одного из таких обществ в 1897 г. создается Китайский институт международных исследований. Основная же масса китайских «мозговых

центров» возникает в эпоху «нового» Китая, в коммунистическую эпоху становления и развития Китайской Народной Республики.

«Мозговые центры» КНР ориентированы главным образом на политику государственных органов власти с собственным штатом научных сотрудников, которые регулярно публикуют и сообщают о результатах своих исследований широкой общественности, хотя и в меньшей степени, чем их западные коллеги. Все они стремятся к свободе исследований, но, как показывает практика, свобода эта относительная, т. к. ключевые научные темы определяет «государственный заказ» в лице правительства и партийных органов. Насколько китайские аналитические центры представляют частные интересы и обладают свободой действий, трудно узнать наверняка, учитывая непрозрачность финансирования и функционирования большинства из этих учреждений. Существенными трудностями для сотрудников из этих центров представляются исследования на чувствительные политические темы, но они также имеют относительную свободу в маневре в зависимости от темы и привлекаемых людей. В рамках действующих китайских аналитических центров не существует значительного разнообразия мнений и позиций, которые отличают аналогичные западные «мозговые центры».

«Мозговые центры» Китая существенно ближе к правительству, чем их западные аналоги или аналоги на Тайване, что дает им возможность большего влияния на должностных лиц, принимающих решения в стране. В КНР полностью отсутствуют частные «мозговые центры», т.е. не связанные с государством, специализирующиеся на исследованиях международных отношений. В этой связи у китайских государственных деятелей есть небольшой выбор в возможности профессионального консультирования в сфере международных отношений, а также мало стимулов искать подобные консультации за пределами традиционных институтов. Влияние «мозговых центров» на процесс принятия решений в сфере внешней политики в значительной степени зависит от личных связей руководителей этих центров в политической элите китайского государства. Китайская практика повторяет зарубежную, когда бывшие дипломаты после окончания государственной службы трудоустраиваются в аналитические центры и тем самым обеспечивают дополнительные каналы влияния, сеть личных связей со структурами государственных органов власти. Конкуренция же между «мозговыми центрами» в Китае минимальна, поскольку все они имеют свои ниши.

При исследовании вопроса роли китайских «мозговых центров» во внешнеполитическом процессе нельзя обойти весьма специфическую роль Департамента планирования политики при МИД КНР, но при этом отметим, что руководящие принципы внешнеполитической деятельности формируются в Госсовете Китая, где функционирует два высших органа, определяющих стратегию внешней политики. Во-первых, это «Малая рабочая группа лидеров в области иностранных дел» (Foreign Affairs Work Small Leading Group) и, во-вторых, это «Малая рабочая группа лидеров в области национальной безопасности» (National Security Work Leading Small Group) [2, с. 134]. Обе структуры официально курируются Ху Цзиньтао, но на самом деле координирует деятельность этих двух групп Дай Бинго, возглавляющий секретариат обоих органов.

В КНР отсутствуют Совет национальной безопасности и концепция национальной безопасности. Внепартийные органы по сложившейся практике имеют меньше власти, чем партийные структуры, и поэтому всеми экспертами признается то, что Министерство иностранных дел КНР не определяет внешнеполитическую стратегию страны, а занимается преимущественно тактическими вопросами. Четыре последних министра иностранных дел являлись карьерными дипломатами, но при этом весьма жестко придерживались партийной линии. Эксперты отмечают, что ирония ситуации заключается в том, что лица, принимающие в стране решения в области внешней политики, привлекают иные ресурсы, а не структуры МИДа, т. к. последнее воспринимается как оплот консерватизма и инерции. Дай Бинго и его сотрудники привлекают консультантов и экспертов в т. ч. из числа сотрудников китайских «мозговых центров». Вместе с тем «малые рабочие группы» в Госсовете не предусматривают работу на постоянной основе, и процедура привлечения экспертов из «мозговых центров» строится на разовой основе, чаще всего это происходит в чрезвычайных ситуациях.

Существующий дисбаланс в системе принятия внешнеполитических решений побудил лиц, принимающих решения, повысить значимость Департамента планирования МИД (Policy Planning Department, PPD) [2, с. 134]. Одной из основных особенностей сотрудников департамента является то, что появилась возможность доступа экспертного сообщества к лицам, принимающим внешнеполитические решения. За последние годы программа регулярных консультаций между должностными лицами депар-

тамента и экспертами «мозговых центров» расширена, что позволило привлечь к разработке внешней политики страны значительное количество «мозговых центров».

К наиболее влиятельным «мозговым центрам» КНР относятся следующие центры [1, с. 168]:

Таблица 1

«Мозговые центры» Китая

№ п/п	Наименование	год основания	город
1	Китайская академия социальных наук (CASS)	1977	Пекин
2	Исследовательский центр развития Государственного Совета (DCR)	1981	Пекин
3	Китайская академия наук (CAS)	1949	Пекин
4	Китайская академия военных наук	1958	Пекин
5	Институт международных исследований Китая (CIIS)	1956	Пекин
6	Институт современных международных отношений Китая	1980	Пекин
7	Национальный комитет Китая Совета Тихоокеанского экономического сотрудничества	1986	Пекин
8	Ассоциация науки и технологии Китая (CAST)	1958	Пекин
9	Институт международных стратегических исследований Китая	1979	Пекин
10	Шанхайский институт международных исследований (SIIS)	1960	Шанхай

Из 52 аналитических центров Тайваня, приведенных в мировом рейтинге «мозговых центров», Д. Макганна удалось идентифицировать 30 центров, которые представлены в Интернете [3, с. 31-32]. Большинство из выявленных центров тем или иным образом связаны с правительством и были созданы в период с 1980 по 2000 г. XX в., что позволяет отнести их к типу квазигосударственных или партийных «мозговых центров». Четыре исследовательских центра были связаны с университетами (например, «Институт международных отношений» с середины 1970-х гг. стал позиционироваться в качестве университетского центра) [3, с. 32]. Независимые аналитические центры имели меньше опыта, чем квазигосударственные и университетские центры, в отношениях с государством. 16 из 30 выявленных «мозговых центров» в качестве целевой аудитории в своей деятельности рассматривают политический истеблишмент Тайваня [3, с. 32]. Для большинства центров именно политики являются базовыми партнерами во взаимоотношениях по поводу производства аналитики и экспертизы. 15 центров в качестве целевой аудитории видят широкую общественность, а 11 центров в значительной степени ориентированы на академическое, университетское сообщество. 9 из 30 центров обращают свои взоры к бизнес-сообществу, частному сектору [3, с. 32].

«Мозговые центры» в КНР и на Тайване имеют общие черты, которые отличают их от

своих «коллег» в США или Европе. Центры КНР и Тайваня роднит общая культурная конфуцианская основа. Конфуцианство позволяет понять специфику статуса экспертного сообщества, в т. ч. экспертов в области внешней политики. В китайском лексиконе существует два понятия, а именно *guanxi* (личные связи) and *mianzi* (лицо). Взаимоотношения между политиками, чиновниками и обществом строятся на системе *guanxi*, т.е. личных связей, социальных статусов и привилегий, а также сохранения «лица» при любых обстоятельствах и сложностях. Данное обстоятельство определило два основных канала влияния «мозговых центров» на институты власти.

Во-первых, «мозговые центры» доводят свои мнения с помощью формальных бюрократических каналов доступа, т.е. каждый из «мозговых центров» имеет свой собственный канал предоставления внутренних исследовательских отчетов для политических лидеров через круг их личных помощников или советников. Во-вторых, существуют неофициальные каналы, т.е. *guanxi* (личные связи). Личные связи – это очень гибкий режим влияния, позволяющий «мозговым центрам» обходить бюрократические каналы. Директора и видные исследователи имеют личные, непосредственные отношения с высшими руководителями государства или правящей партией (КПК, Гоминьдан или ДПП). Непринужденность таких взаимоотношений положительным образом влияет на эффективность, результативность

деятельности «мозговых центров», однако данные личные связи весьма трудны для обнаружения сторонними наблюдателями.

Кроме прямого личного влияния посредством системы «личных связей» в высших эшелонах власти повышение влияния экспертов «мозговых центров» на внешнеполитический процесс отмечается в период напряженности и кризисных ситуаций. Эта тенденция особенно находит отражение в системе «экспертных оценок» (pishi), где старшие должностные лица и лидеры придают социальную значимость аналитическим отчетам, поступающим из низших эшелонов власти. Т. к. отчеты и сопровождающие их «экспертные оценки» (pishi) распространяются среди заинтересованных министерств и ведомств, что делает их похожими на дипломатические депеши на Западе, то «хорошие», качественные экспертные оценки являются важным элементом в карьере политика и соответствующего эксперта, поскольку подобные экспертные оценки влияют на их репутацию среди коллег и должностных лиц в области политики, в т. ч. внешней политики.

Отличительной особенностью Тайваня является то, что на острове сформирован так называемый механизм «вращающейся двери», который оказывает существенное влияние на взаимоотношение «мозговых центров» и институтов власти. Считается, что механизм «вращающейся двери» возник в США, где помимо наработки новых идей для высших должностных лиц в государственных учреждениях, «мозговые центры» обеспечивают стабильный приток экспертов для работы в приходящих к власти администрациях и в аппарате Конгресса. В США каждый момент передачи власти порождает смену сотен сотрудников исполнительной власти среднего и высшего звена. «Мозговые центры» помогают президентам и министрам заполнить этот вакуум. Наряду с поставкой экспертов во вновь приходящие администрации «мозговые центры» создают уходящим должностным лицам условия для продолжения работы. Они могут делиться идеями, по крупицам собранным на государственной службе, участвовать в актуальных внешнеполитических дебатах и составлять неформальный теневой истеблишмент по международным делам. С механизмом «вращающейся двери» Тайвань знаком с момента возникновения «Института международных отношений», который являлся поставщиком кадров для министерства иностранных дел Тайваня и ряда иных ведомств. Нельзя сказать, что данный механизм весьма активно использовался в период однопартийной диктатуры партии Гоминь-

дан, но с момента демократизации в 1990-х гг. ситуация начинает кардинально меняться. Афилированные с тайваньскими политическими партиями «мозговые центры» поставляют в правительство профессионалов, экспертов в вопросах политики, экономики, военной безопасности. Все большее количество экспертов «мозговых центров» привлекается к подготовке и проведению международных саммитов и конференций.

В силу поступательного роста экономического потенциала Китай активно ищет себе новое место в системе современных международных отношений, что выражается в постулировании тезиса о многополярности мира и собственной претензии на один из полюсов влияния. Конкуренция на поле мировой политики, международной безопасности не менее остра, чем на поле экономики. Китайские политики осознали факт того, что «Большой Китай» (КНР, Тайвань, Гонконг, Макао) все глубже вовлекается в события, происходящие вне национально-культурных рамок конфуцианской цивилизации, и что им придется в большей степени вовлекаться в деятельность международных институтов – таких как ООН, ВТО, Международный валютный фонд, Всемирный банк. В этой связи китайская политическая элита как в КНР, так и на Тайване нуждалась в детально разработанной, всеобъемлющей и понятной глобальной стратегии. Чтобы предложить более или менее вменяемую стратегию, нужны эксперты, которые располагают широкими знаниями и пониманием того, как можно помочь политикам в решении тех или иных вопросов, проблем. На выручку политикам пришли китайские аналитические центры – «мозговые центры», которые можно рассматривать в качестве факторов внешнеполитического процесса.

#### *Литература*

1. Журбей Е.В. «Мозговые центры» и внешняя политика Китайской Народной Республики // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2011. – № 2. – С. 164-173.
2. Журбей Е.В. «Мозговые центры» и внешняя политика Китайской Народной Республики // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2011. – № 3. – С. 131-139.
3. Журбей Е.В. «Мозговые центры» Тайваня: история вопроса // Известия Восточного института. – 2012. – № 1. – С. 29-40.
4. Косолапов Н. Внешняя политика и внешнеполитический процесс субъектов международных отношений // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. – № 3. – С. 64-73.

5. Эйбелсон Д. «Мозговые центры» и американская внешняя политика: история вопроса [Электронный ресурс]. URL:

<http://usinfo.state.gov/journals/itps/1102/ijpr/pj73abelson.htm> [Дата обращения 4.03.2007 г.]

6. Boucher, Stephen, et al. Europe and its think tanks; a promise to be fulfilled. An analysis of think tanks specialized in European policy issues in the enlarged European Union. Studies and Research No 35. October. Paris: Notre Europe, 2004. 152 p.

7. Mc Gann, James G., The Global 'Go-To' Think Tanks, The Think Tanks and Civil Societies Program 2010, Think Tanks and Civil Societies Program, International Relations Program University of Pennsylvania, Philadelphia, 2012. 128 p.

8. Mc Gann. Think Tanks and the transnationalization of foreign policy // [Электронный ресурс]. URL: <http://usinfo.state.gov/journals/itps/1102/ijpe/pj73mcgann.htm> [Дата обращения 1.03.2007 г.]

**Журбей Евгений Викторович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры международных отношений Дальневосточного федерального университета, 692900, Находка, ул. Кирова, 3, кв. 11; e-mail: [cpr2001@rambler.ru](mailto:cpr2001@rambler.ru)

**Zhurbey Evgeniy Victorovich**, candidate of historical sciences, associate professor at Foreign Affairs Chair, Far Eastern Federal University, 692900, Nakhodka, Kirova St. 3-11; email: [cpr2001@rambler.ru](mailto:cpr2001@rambler.ru)

УДК 636(571.54)

© Д.М. Маншеев

### РАЗВИТИЕ СКОТОВОДСТВА В ГОРНЫХ РАЙОНАХ СЕВЕРО-ВОСТОКА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

*В статье рассмотрено развитие скотоводства у тункинских бурят во второй половине XIX в. Выявлены особенности развития скотоводства в горных районах Бурятии.*

**Ключевые слова:** буряты, скотоводство, природная среда.

D.M. Mansheev

### CATTLE BREEDING DEVELOPMENT IN MOUNTAIN REGIONS OF THE NORTHEAST OF CENTRAL ASIA

*The article deals with development of cattle breeding of tunkinsky buryat in the second half of the XIX century. The cattle breeding development features in the mountain regions of Buryatia are revealed.*

**Keywords:** Buryat, cattle breeding, environment.

Сведения о скотоводстве тункинских бурят появляются лишь во 2-й половине XIX в. В годовых отчетах Тункинской степной думы даны статистические данные о количественном составе скота, сенозаготовках, кочевках и содержании скота тункинскими бурятами. В 2006 г. на основе архивных и этнографических материалов автором была опубликована монография «Традиционное скотоводческое хозяйство бурят Восточного Присаянья (конец XIX – начало XX в.)» [1]. В работе рассмотрена этнолокальная группа бурят Восточного Присаянья, включающая тункинских, закаменских и окинских бурят, этническое ядро которых составляют хонгодоры. В исследовании было выделено две зоны Восточного Присаянья. Первая зона (низины) – «горные котловины с абсолютной отметкой дна 700–1000 м (восточные части Тункинского и Закаменского районов РБ), где сравнительно мягкий климат и плодородные почвы позволяли вести комплексное хозяйство. Основной отраслью хозяйства этой зоны было скотоводство, кото-

рое дополнялось охотой и земледелием. Здесь в основном проживают оседлые буряты, перегоняющие скот два раза в год из зимника в летник и обратно. В хозяйствах бурят, проживающих в низинах Присаянья, преобладает крупный рогатый скот монгольской породы, который требует подкормки в зимнее время». Ко второй природно-климатической зоне (верховья) отнесены «котловины с абсолютной отметкой дна 1 200–1 400 м. В этой зоне, в отличие от первой, основной жизнедеятельности были кочевое скотоводство и охота. Здесь в стадах преобладали яки, которые круглый год находились на подножном корму» [1, с. 163-164].

Из приведенных материалов следует, что в низинах Присаянья обитали оседлые скотоводы, отгонявшие скот на летники, а в верховьях – кочевые. Однако более тщательное и детальное исследование хозяйства бурят Восточного Присаянья, а также изучение хозяйств других групп бурят побудило автора исправить и дополнить данную классификацию. Так, обитателей низин



Присяянья необходимо отнести к полуоседлым скотоводам, т. к. они не отгоняли скот на летники, а полноценно перекочевывали с зимников на летники и обратно со всей семьей и скотом. Отгон же связан с перегонем части скота, преимущественно взрослого (табун лошадей, стадо яков), который может быстро и без существенных потерь перебраться на дальние пастбища или в труднодоступные горные долины. Отгон скота совершался не всей семьей, а только мужчинами, наиболее сильными и способными к пастыбе в суровых условиях высокогорий, сухих степей или пустынь вдали от постоянных стойбищ. Бурят верховий Восточного Присяянья необходимо отнести к полуоседлым скотоводам, которые сочетали полуоседлое скотоводство с отгонным (яйлажным). Буряты верховий отгоняли свой скот на альпийские луга Восточного Саяна и Хамар-Дабана в Монголии.

Исследователи традиционного хозяйства бурят часто путают отгон скота на те или иные пастбища с полноценными перекочевками скотоводов. Для ясности процитируем слова Г.Р. Галдановой: *«(У бурят, проживавших в верховьях Закамны. – Д.М.), сезонные циклические перекочевки в связи с перегонем стада с одного пастбища на другое совершали взрослые работоспособные члены семьи (главным образом молодые мужчины). Каждая группа населения хорошо знала маршруты своих сезонных кочевок, т. к. пастбища были фиксированы на определенной местности. Например, часть бурят, населявших улус Цаган-Морин и его окрестности, летом проживала в местности Хонтобой, осенью перебиралась в местность Мэлэ, где сохранялось много хорошей отавы, сухой травы (хагдан), потому что скот здесь летом не выпасался, затем откочевывала в местность Баруун Гондино, далее – в Зээрэнхэ – на этих стоянках животные кормились сухой травой. С наступлением зимы возвращались в Цаган-Морин, и животные питались сухой травой на зимних заимках; кроме того, их кормили травой, скошенной на сенокосных участках – бууса. <...>. Скармливая сено, заготовленное в Цаган-Морине, скотоводы перебирались со стадом в Хонтобой; это приходилось чаще всего ко времени наступления Сагаалгана (буддийский Новый год, отмечаемый обычно в феврале). В Хонтобое находились около двух месяцев (март – апрель) и, опустошив ограду с сеном, снова передвигались в другие места – Мэлэ, Гондино» [2, с. 52-53].* Анализ текста иллюстрирует отгонное скотоводство бурят, совершаемое молодыми мужчинами верховий Закамны в разные сезоны года, а не перекочевку всей семьи со

скотом. Также видно наличие у закаменских бурят заготовок сена на летней стоянке в Хонтобое, куда зимой отгонялся скот для прокорма сеном. По-видимому, здесь приводится ситуация в хозяйстве закаменских бурят, возникшая в начале XX в., которая отражает процесс перехода закаменских бурят от полуоседлого скотоводства с двухразовыми перекочевками к отгонному скотоводству.

В исследуемый период в состав Тункинского ведомства входили территории Тункинского и Окинського районов современной Бурятии. Следовательно, если в архивных источниках XIX в. идет речь о тункинских бурятах, то в это понятие необходимо включать и бурят, обитавших в верховьях долины р. Оки.

Восточное Присяянье отличается обилием водных ресурсов. Луга, находящиеся вдоль многочисленных рек и речек, не испытывали недостатка во влаге. Летние пастбища присаянских бурят, устраиваемые в степных урочищах и альпийских лугах, увлажнялись атмосферными осадками, частыми в теплое время года. Засухи в Присяянье – очень редкое явление. Высокие горные хребты Тункинских гольцов и Хамар-Дабана препятствуют быстрому проникновению в долины холодных воздушных масс с северо-запада и теплых с юго-востока. В результате в Присяянье сложился особый микроклимат со сравнительно стабильными погодными явлениями. Однако долины Присяянья характеризуются ограниченностью лугов, окруженных тайгой. Относительно благоприятные климатические условия горных долин и обилие трав позволили тункинским бурятам без особых потерь развивать здесь скотоводство. Во 2-й половине XIX в. численность скота тункинцев увеличилась с 32 561 головы в 1861 г. до 59 514 в 1883 г. Выросло число скота и на душу населения – с 2,9 до 4,5 головы.

Успешному развитию скотоводства тункинских бурят не помешали и эпизоотии на КРС, происходившие во 2-й половине XIX в. В Присяянье чаще случалась чума (*милан*) крупного рогатого скота, куда она заносилась скотом, прогоняемым скотопромышленниками из Монголии в г. Иркутск через Санагинский караул Закаменского ведомства и Мондинский караул Тункинского ведомства. Так, в первых числах октября 1891 г. в Иркутское окружное полицейское управление поступило донесение о том, что в пригнанном из Монголии гурте скота, принадлежащем Минусинскому скотопромышленнику Боброву, который находился около с. Шимки Тункинской волости, появилась болезнь, которой поражены 73 и погибли 53 головы [3]. Так-

же чума заносилась караванами торговцев, которые везли зараженное сено, свежую кожу животных, мясо, масло, купленные в Монголии. Центральные области Монголии считались очагом чумной заразы скота как для Китая, так и для Северной Монголии, в т. ч. и для Предбайкалья, и Забайкалья [4, с. 35].

С 1870-х гг. в архивных материалах Тункинской степной думы зафиксированы случаи заболевания чумой скота тункинских бурят. В отчете Тункинской степной думы за 1878 г. пишется: «<...> с 13 июля по 10 октября в с. Тукуренском была чума рогатого скота, занесенная сюда из Монголии, от коей из 298 штук наличного скота пало 54 и с 19 по 30 ноября в улусе Шабуртолгойской из 242 штук рогатого скота пало 54 штуки. Эпизоотия эта прекратилась с принятием против нее дезинфекционно-санитарных мер, проведенных иркутским губернским ветеринаром господином Гросманом». Этот факт был зафиксирован в 31-м номере «Иркутских губернских ведомостей» за 1878 г. [5]. В 1883 г. степная дума зафиксировала еще одну вспышку чумы среди КРС в ведомстве тункинских бурят. В том году из 27 426 голов КРС заболело 27. Вспышка чумы была быстро заблокирована, заболевший скот выздоровел, и падежа скота не произошло [6].

В конце XIX в. для предупреждения прогона зараженного скота из Монголии Иркутским окружным полицейским управлением были организованы ветеринарные кордоны в Санагинском и Мондинском караулах, через которые гнали купленные в Монголии гурты животных. В этих кордонах скот задерживали для ветеринарного осмотра по поводу выявления болезней. При провозе торговцами продуктов животноводства из Монголии через земли Тункинского и Закаменского ведомств возчикам товаров запрещалось останавливаться в селениях. Если вокруг них имелись объездные дороги, возы должны были объезжать селения. Товар на возах предписывалось укрывать самым тщательным образом. Во время прохода подвод местные жители должны были держать свой скот во дворах [7]. В случае вспышки болезни предусматривалось отделение здорового скота от больного. За больными животными должны были ухаживать люди, которым запрещался доступ к здоровым животным. Кроме этого, предусматривалась дезинфекция как пастухов и ветеринаров, так и мест содержания скота. Было предписано зарывать павших животных в яму глубиной в три аршина, чтобы звери и насекомые не могли способствовать дальнейшему распространению заразной болезни. Были установлены запреты вы-

паса и перегона здорового скота по зараженной местности [8].

Таким образом, введение администрацией Иркутской губернии ветеринарной службы на территории Тункинского ведомства оградило скот тункинских бурят от массовых эпизоотий. Несмотря на введение администрацией Иркутской губернии и Забайкальской области ветеринарной службы на территории проживания предбайкальских и забайкальских бурят, эта служба не удовлетворяла потребностям скотоводческого хозяйства в ветеринарных врачах, не говоря о медикаментах для вакцинации скота. Так, в Селенгинском округе Забайкальской области был всего один ветеринарный врач. Такая же ситуация сложилась и в бурятских ведомствах Предбайкалья [4, с. 41].

Крупный рогатый скот был основным богатством тункинских бурят. Их численность выросла с 12 962 голов в 1861 г. до 27 426 в 1883 г., всего на 14 464. В числе КРС считались и яки, которых разводили в верховьях Восточного Присаянья (в Мондинской котловине и в долине р. Оки).

На втором месте по количеству голов находились лошади. Численность лошадей выросла с 12 310 голов до 16 742 головы, а их удельный вес сократился с 37,81 до 28,13%, всего на 9,68%. Уменьшение доли лошадей в стаде произошло в результате увеличения КРС и овец в стаде. Со временем буряты стали уделять больше внимания размножению КРС и овец, т.к. мясо этих животных пользовалось повышенным спросом на рынках городов и промышленных зон.

Выросла и численность овец с 5635 до 14 272 голов, всего на 8 637 голов. Однако удельный вес овец в стаде был в два раза ниже, чем доля КРС. Спрос на овечью шерсть из Тункинского ведомства практически отсутствовал. К тому же преобладающие в Присаянье луговые степи не способствовали их размножению. Численность же коз упала с 780 до 357 голов.

В ведомстве тункинских бурят числились северные олени. Районами их обитания в Присаянье служили верховья р. Иркуты и Оки. Здесь с древних времен жили сойоты, хозяйственной деятельностью которых были охота и оленеводство. К концу XIX в. сойоты смешались с бурятами и стали заниматься скотоводством. И только их незначительная часть продолжала заниматься охотой и оленеводством. Численность оленей у сойотов постепенно сокращается, и к 1883 г. их количество достигло 357 голов.

Во 2-й половине XIX в. в ведомстве тункинских бурят расширились посевные площади, что

привело к развитию здесь свиноводства. В Тункинском ведомстве численность свиней росла соответственно росту пахотных земель. К 1878 г. число свиней достигло рекордной величины – 1 241 головы. В последующие годы сокращение урожайности зерновых культур привело к уменьшению свиней до 314 голов.

Выше мы уже отмечали, что тункинские буряты кочевали два раза в год. Эти сведения мы нашли в годовом отчете Тункинской степной думы за 1861 г.: *«Тункинские инородцы кочуют по два раза с одного места на другое расстоянием от 3 до 15 верст. В 1-х, в исходе мая из зимних юрт в летние, где и проживают три месяца, причина же их кочевья та, что на оставляемых ими зимних жилищах произрастают лучшие сенокосные травы, что называются утуги, и, во 2-х, с сентября по выкошении тех трав и уборки сена в стога кочуют обратно, где проживают остальную часть года. В летнее время инородцы готовят паровые земли для посева разного рода хлеба, заготавливают для скота сено, производят промысел зверей, а также заготавливают на годовую пропорцию дрова»* [9]. Оседлая же часть *«инородцев <...> хотя и проживают русским домами, но занимаются наравне с кочующими инородцами зверопромышленностью и скотоводством, а потому согласно 3 ст. 2 том. св. закон. Принадлежат так же к 2-му разряду»* [10].

В конце XIX в. среди тункинцев, как впрочем и среди остальных групп предбайкальских бурят, появляются богатые скотовладельцы, которые круглый год живут на зимниках. Для них удобнее было жить на два дома – часть скота отправлялась с работниками на заимки, а часть оставалась на зимнике. Кроме того, у этих бурят имелись юрты и в летниках, куда они отправляли третью часть своего скота [11, с. 8].

О соотношении различных видов хозяйственной деятельности тункинцев можно судить по прибыли, полученной ими в 1861 г. от продажи скота и шкур. В том году было продано разных пород скота на сумму 4 369 р. 50 коп. и звериных шкур – на 1 766 р. *«Хлеба продано в казну не было кроме сего другой торговли инородцы не имеют, а также местных изделий и произведений в продажу не поступало»*. Из приведенных выше архивных материалов видно, что основной доход был получен от продажи скота. Следовательно, скотоводство было основным видом деятельности тункинцев. В конце XIX в. земледелие тункинцев превращается в товарную отрасль хозяйства. Тем не менее ограниченность пространств Тунки, удобных для

земледелия, не позволила вывести эту часть экономики бурят на передовые позиции.

Тункинские буряты уделяли много внимания заготовке кормов для скота, т. к. зимой он, за исключением яков и гулевых лошадей, получал подкормку. Так в 1861 г. в ведомстве тункинских бурят числилось 7 816 дес. покосов и 5 528 дес. пашни. В том году было заготовлено 505 112 пудов сена, на одну голову скота пришлось 15,51 пуда, или 248,16 кг сена. *«Сено за употреблением жителями на прокорм скота продаваемо не было»* [12].

В 1873 г. тункинцы заготовили 596 709 пудов сена, а в 1874 г. – 397 806, т.е. на 198 903 пуда меньше, чем в предыдущем году, так как *«сухая, безветренная и жаркая погода не благоприятствовала произрастению трав и хлебов»* [13]. Уменьшение сенозаготовок в Тункинском ведомстве происходило и из-за наводнений. Так, в 1882 г. тункинцами было заготовлено 994 392 пуда сена, а в следующем 1883 г. – 928 979, или на 65 413 пуда меньше, чем в предыдущем году. В объяснении Степной думы о причинах уменьшения сенозаготовок пишется: *«В нынешнем году много покосов затоплено было прибылью Иркута, в следствие чего и сена собрано против прошлого года менее»* [14].

К 1886 г. размеры сенокосных земель расширились до 36 388 дес., а пахотных – до 10 717  $\frac{1}{4}$  дес. В том году тункинские буряты заготовили 918 763 пуда сена, а годом ранее, т.е. в 1885 г. – 927 672 пуда. Следовательно, в 1886 г. сена заготовлено меньше, чем в 1885 г. на 8 909 пудов. *«Сена поставлено несколько менее вследствие жаркого лета и малых дождей»* [15].

В конце XIX в. из-за дефицита покосов у тункинских бурят так же, как и у балаганских и аларских бурят, появляются заимки. Здесь часть скота находилась всю зиму или несколько месяцев в зависимости от количества сена, заготовленного летом [11, с. 9]. Таким образом, относительно благоприятные условия Тункинского ведомства обусловили поступательное развитие скотоводства местных бурят.

В начале 1860-х гг. удельный вес деревянных юрт в Тункинском ведомстве был довольно высок. Так, в 1861 г. в ведомстве тункинских бурят числилось 4 236 (67,52%) деревянных юрт и 2 038 (32,48%) домов. К 1883 г. численность юрт увеличилось до 4 190 (62,08%) шт., а домов – до 2 560 (37,92%) [16]. В исследуемый период удельный вес юрт в Тункинском ведомстве был сопоставим аналогичным показателям Кудинского и Верхоленского ведомств. Таким образом, к концу XIX в. сохранность тра-

диционной культуры тункинцев была на достаточно высоком уровне.

#### Литература

1. Маншеев Д.М. Традиционное скотоводческое хозяйство бурят Восточного Присаянья (конец XIX – начало XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2006. – 208 с.

2. Галданова Г.Р. Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX – первая половина XX в.). – Новосибирск: Наука, 1992. – 173 с.

3. НАРБ, ф. 345, оп. 1, д. 169, л. 3, 11.

4. Материалы комиссии Куломзина для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. – СПб., 1898. – Вып. 13. – 181 с.

5. ГАРБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 210. Л. 37.

6. ГАРБ. Ф. 171. Оп. 1. Д. 80. Л. 232.

7. ГАРБ. Ф. 345. Оп. 1. Д. 169. Л. 2.

8. ГАРБ. Ф. 171. Оп. 2. Д. 60. Л. 6.

9. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 29. Л. 70.

10. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 29. Л. 35 об.-36.

11. Молодых И.А., Кулаков П.Е. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. – СПб.: Паровая скоропечатня П.О. Яблонского, 1896. – 242 с.

12. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 29. Л. 31 об., 68, 87.

13. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 163. Л. 81, 89.

14. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 80. Л. 81, 109.

15. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 163. Л. 69, 99.

16. ГАРБ. ф. 171. Оп. 1. Д. 163. Л. 98, 233.

**Маншеев Доржа Михайлович** – доктор исторических наук, доцент кафедры регионоведения БГУ. Россия, 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [dorzham@mail.ru](mailto:dorzham@mail.ru)

**Mansheev Dorzha Mikhailovich** – doctor of historical sciences, associate professor at Regional Studies Chair, Buryat State University. Russia, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St., 25, e-mail: [dorzham@mail.ru](mailto:dorzham@mail.ru).

УДК 947.031

© **Е.В. Полев**

### «МОНГОЛО-ТАТАРСКОЕ ИГО»: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

*Статья посвящена анализу концепции «монголо-татарское иго» в отечественной историографии. Особое внимание уделяется влиянию политических и идеологических факторов на формирование и развитие концепции. Рассматриваются альтернативные интерпретации русско-ордынских отношений, разработанные в современной историографии. Доказывается несостоятельность применения концепции «иго» в современной исторической науке.*

**Ключевые слова:** монголо-татарское иго, русско-ордынские отношения, Золотая орда, отечественная историография.

**E.V. Nolev**

### "MONGOL-TATAR YOKE": IDEOLOGICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE HISTORICAL DISCOURSE

*The article analyzes the concept of the "Mongol – Tatar yoke" in Russian historiography. Special attention is paid to the influence of political and ideological factors on the formation and development of the concept. The article discusses alternative interpretations of Russian-Horde relations developed in contemporary historiography. Failure of the conception of «Mongol yoke» in modern historical science is proved.*

**Keywords:** Mongol-Tatar yoke, Russian-Horde relations, the Golden Horde, the Russian historiography.

Понятие «монголо-татарское иго», укоренившееся в отечественной историографии для обозначения периода зависимости Руси от Орды, явилось ключевой идеей для создания соответствующей исторической концепции, со временем став архетипом общественного сознания и социальной памяти. При этом формирование и развитие концепции «иго» на разных этапах исторического дискурса было обусловлено существенным влиянием ряда факторов идеологического и политического характера.

В свидетельствах летописцев отсутствует категория «иго», а русско-ордынские отношения

определяются термином «пленение» или «воля татарская». Исследователи также отмечают, что в аутентичных свидетельствах на ранних этапах ордынского владычества отсутствует ощущение катастрофы связанное с монгольским нашествием, более того, сам факт установления данного владычества рассматривался в рамках providentialного сознания как «Богом установленный» порядок [20, с. 288]. В некоторых нарративных источниках Русская земля идентифицируется как часть Орды. Так, в «Сказании об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора» Русь предстает как «земля

канови и Батыеве», а в «Задонщине» как «Орда Залесская» [15, с. 28; 16, с. 108].

Полоса политических кризисов в Золотой Орде и завершение процесса формирования единого Русского государства создали возможность преодоления зависимости от Орды, для воплощения которой требовалось идеологическое обоснование. В послании Вассиана Рыло Ивану III говорится о порабощении Руси. В данном случае, вероятно, речь идет не о политическом или социальном значении данного термина. Термин «порабощение» выступает как литературное клише, свойственное древнерусской книжности, указывающее на прецедент библейской истории о порабощении иудеев. Во-первых, в рамках провиденциального сознания события и явления реальной жизни объяснялись за счет поиска аналогий с библейской историей [15, с. 29]; во-вторых, подобное обращение демонстрировало необходимость и возможность преодоления «рабства»; в третьих – в данной аналогии «порабощенный» русский народ занимает место народа, «избранного богом», что определяет его мессианское значение в будущем.

Впервые зависимость Руси от Золотой Орды была определена как «ivigobarbaro» польским хронистом Я. Длугошем в 1479 г. [2, с. 167]. В отечественной литературе употребление термина «иго татар» фиксируется в произведениях Радищева [16, с. 108]. Но формирование концепции «монгольское иго» происходит в трудах Н.М. Карамзина: «Государи наши, – писал он, – торжественно отреклись от прав народа независимого и склонили выю под иго варваров». Выражение «склонить выю под иго» означает «склонить шею под хомут». Карамзин отождествил понятие «иго» и долговременное рабство [4, с. 380], заложив тем самым фундамент концепции. В то же время в его работе прослеживается неоднозначность оценки феномена ига. С одной стороны, присутствует стремление оправдать отставание России от Европы, что, несомненно, являлось важной идеологической задачей европеизации общества: «Сень варварства, омрачив горизонт России, сокрыла от нас Европу» [4, с. 369]. С другой стороны, являясь официальным историографом, Карамзин, выступая апологетом российской монархии, связывает рождение самодержавия с иноземным господством: «Рождалось самодержавие. Сия перемена, без сомнения, неприятная для тогдашних граждан и Бояр, оказалась величайшем благодеянием Судьбы для России» [4, с. 369]. Таким образом, дуальность оценки «ига» в трудах историка, возможно не является непреодоленным им противоречием, а продиктована разными

идеологическими задачами. В XIX в. в рамках концепции «иго» появляется идея о том, что именно Русь спасла Европу от нашествия монголов. По словам А.С. Пушкина: «...варвары не осмелились оставить у себя в тылу поработенную Русь и возвратились на степи своего Востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией». Подобная трактовка не могла не повлиять на развитие национальной гордости.

В 1826 г. в связи со 100-летним юбилеем Академии наук был объявлен конкурс о создании специального исследования о последствиях монгольского завоевания России, в частности, о влиянии золотоордынского ига на образ правления, политические связи государства, просвещение и образования народа. Ввиду отсутствия удовлетворительных результатов, в 1832 г. Академия наук вновь выступила с предложением принять участие в разработке вопроса о монгольском завоевании Восточной Европы, на этот раз с увеличением размера премии. Однако представленное немецким востоковедом Хаммер-Пургшталлем сочинение не было одобрено Комиссией Академии наук [3, с. 5]. Несмотря на отрицательные результаты, сам факт проведения конкурсов и задач, поставленных в них, свидетельствует о высоком значении изучения и попытки определения границ интерпретации русско-ордынских отношений.

Переход от идеи порабощения Руси монголами к более взвешенной оценке русско-ордынских отношений в дореволюционной историографии характеризует позиция В.О. Ключевского касательно влияния татарского ига: «Ордынские ханы не навязывали Руси каких-либо своих порядков, довольствуясь данью» [6, с. 41].

Идеологические и политические факторы сыграли, пожалуй, ведущую роль в утверждении концепции «иго» в советской историографии. Однозначная позиция идеологов марксизма в известной степени сужала границы интерпретации монгольского владычества. «Татарское иго, – писал К. Маркс, – не только подавляет, но растлевает и иссушает самую душу народную. Монгольские татары установили режим систематического террора, орудием которого были грабежи и массовые убийства» [12, с. 12]. Согласно Ф. Энгельсу, «при каждом завоевании более варварским народом ход экономического развития нарушается и уничтожается целая масса производительных сил» [3, с. 57]. Сравнение И.В. Сталина монгольского ига с новым позорным игом, которое «империалисты Австрии и Германии несут на своих штыках» [3, с. 255],

имело, на наш взгляд большое мобилизационное значение. Теперь концепция ига служила примером исторической героики и сплочения народа перед лицом общей опасности. При этом в рамках формационно-классового подхода оформляется идея об изначальном сопротивлении русского народа монгольскому игу и соглашательской политике русских князей – союз феодалов и завоевателей против народных масс [5, с. 163]. Соответственно акценты интерпретации концепции смещаются от положительного влияния ордынского владычества на становление самодержавия к выявлению классовой дихотомии. Свою актуальность сохраняют идеи о причине отставания от Европы и спасения Европы [5, с. 216].

Очередное влияние идеологии на изучение русско-ордынских отношений связано с постановлением ЦК ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» от 9 августа 1944 г. Предлагалось устранить серьезные недостатки и ошибки националистического характера в освещении истории Татарии, в частности, «приукрашивание Золотой Орды» [13, с. 518]. Весьма показательным примером связи исследований с идеологией стал выход сборника «Татаро-монголы в Азии и в Европе».

С 1961 г. в условиях советско-китайского раскола в китайской историографии происходит переосмысление истории династии Юань. Единодушный взгляд на монгольское владычество как на эпоху чужеземного гнета и притеснения китайского народа сменяется утверждением, что период правления династии Юань являлся «эпохой великого объединения Китая». Реакция советских ученых на переоценку отрицательного отношения к монгольскому владычеству в Китае в трудах китайских историков проявилась в издании академического сборника статей. Цель сборника заключалась в демонстрации научной несостоятельности теорий о прогрессивной роли военных походов и территориальных захватов на примере Чингисхана и его преемников [18, с. 14, 16]. В данном случае консервация концепции «монголо-татарское иго» произошла под воздействием внешнего фактора в условиях идеологического противостояния с Китаем.

А.Б. Широкоград проследил изменения субъекта «ига» в отечественной историографической традиции. Для дореволюционной историографии характерно употребление словосочетания «татарское иго» или «татарское владычество». В первые годы советской власти стало использоваться «татаро-монгольское иго», а в 1960–

1970-х гг. в результате очередной трансформации большее распространение получил термин «монголо-татарское иго». Последнее изменение историк связывает с учетом интересов жителей Татарской АССР [22, с. 47].

В современной историографии, не ограниченной идеологическими директивами, вопрос о возможности применения концепции «монгольское иго», равно как и термина, вызвал дискуссию. Л.Н. Гумилев, отрицая наличие ига, охарактеризовал русско-ордынские отношения как симбиоз.

Своеобразной вехой в исследованиях явилась дискуссия под названием «А было ли иго?», развернувшаяся на страницах журнала «Родина». Предметом спора явился вопрос об оценке влияния татаро-монгольского ига на развитие государства средневековой Руси. Участниками были высказаны различные, подчас диаметрально противоположные точки зрения на проблему. В.П. Даркевич доказывал полностью отрицательное значение монгольского нашествия в истории русского народа. Д.М. Исхаков акцентировал внимание на специфике интерпретации событий в рамках национальных исторических концепций, отмечая, что «для национальной татарской истории монгольское завоевание – явление, безусловно, положительное». В.В. Трепавлов и А.И. Куркчи оценивали роль монгольского завоевания в истории России в равной степени и отрицательно, и положительно. Интересной представляется точка зрения И.Л. Измайлова: «рассматривать историю образования Улуса Джучи по шкале «положительное – отрицательное» достаточно нелепо. Продуктивнее для изучения проблемы говорить об образовании империи, возникновении имперского пространства» [1, с. 85]. Семантически близким этой гипотезе является мнение А.А. Горского о ненаучности постановки вопроса о положительном или отрицательном значении влияния монгольского нашествия. Аргументируя данное положение, ученый говорит об истории Золотой Орды как органической составляющей истории России.

А.Б. Широкоград подвергает детальному анализу понятие «ига», отмечая, что «никакой системы отношений «ига» не было. Отношение Орды к русским княжествам постоянно менялось, т. е. было функцией времени и географического положения». Согласно мнению автора, нет ни правового, ни исторического термина «ига», а его применение правомерно для обозначения периода русско-татарских отношений с 1243 по 1480 г. [22, с. 48].

В.Н. Рудаков отмечает, что концепция «иго» не отражает тех форм зависимости, которые выделяются современной наукой. Среди них исследователь приводит практику выдачи ярлыков, сбор дани, присутствие баскаков на Руси, участие русских воинских контингентов в походах монголо-татар, карательных набегах ордынцев. Ставя под сомнение представление о многовековом иго, автор подчеркивает несинхронность проявлений данных форм зависимости во время ордынского владычества [15, с. 25]. Отметим, что концепция иго представляется хронологически противоречивой не только ввиду непостоянства и чередования элементов русско-ордынских отношений, но относительно связности данных отношений: последовательно сменяющихся друг друга Монгольской империи, Золотой Орды и Крымского ханства.

Современные исследования предполагают альтернативные варианты интерпретации русско-монгольских отношений. Оригинальная концепция системы русско-ордынских отношений разработана в исследованиях Ю.В. Кривошеева. Основу данной системы, по мнению ученого, составляют даннические отношения, при которых существование и развитие общественных институтов побежденных народов происходят без особого влияния со стороны внешнего фактора, более того, сохраняется экономическая самостоятельность [9, с. 242; 10, с. 190]. К вопросу о данничестве как социальной системе обращается и Н.Н. Крадин. Произведя классификацию кочевых империй и выделив «типичные кочевые империи», «даннические» и «завоевательные кочевые империи» [8, с. 317], ученый называет Золотую Орду типичным примером даннических отношений, подчеркивая, что при данной модели отношения «кочевники и земледельцы входили в состав одного политического организма, но продолжали жить отдельно в собственных экологических зонах и сохраняли различные социально-экономические структуры» [7, с. 171-172]. Ставя под сомнение тезис о политической интеграции (ввиду устранения кочевой аристократии от непосредственного управления завоеванными территориями), Ю.В. Кривошеев предлагает рассматривать русско-ордынские отношения с позиции «дистанционной эксплуатации» [10, с. 193-194], когда земледельческая цивилизация не входит в состав кочевой империи.

Логическим продолжением исследования политической и социальной природы русско-ордынских отношений является вопрос о государственном статусе Руси и Золотой Орды. Ш.Б. Чимитдоржиев относит Русь к провинциям Зо-

лотой Орды [21, с. 42]. Основываясь на летописных обозначениях русских земель термином «улус», В.В. Трепавлов делает вывод об их вхождении в качестве части государственной территории в Золотую Орду [19, с. 302]. Однако, согласно исследованиям Т.Д. Скрынниковой, термин «улус» первоначально означал племя, народ: «социальный организм, обозначаемый монгольскими терминами *irgen* и *ulus*, не представлял собой государственного образования. Оба термина были идентичны термину «этнос», обозначавшее «народ, люди, племя»» [17, с. 10]. Развивая данную идею, Ю.В. Кривошеев указывает на эволюцию значения термина «улус», приобретшего государственно-территориальный акцент, однако не утратившего первоначального смысла. «Русские летописи позволяют трактовать «улус» не как подчиненные Орде и управляемые ханом земли, а как территорию, население которой платит дань, во всяком случае, такое понимание не противоречит смыслу текстов» [9, с. 247].

Обращает на себя внимание характеристика русско-ордынской границы, данная В.В. Похлебкиным: «Характерной особенностью этой границы было то, что эта была не какая-то фиксированная и охраняемая линия, а весьма широкая, многокилометровая полоса, на некоторых участках расширявшаяся до 150–300 км. Роль этой полосы состояла в том, чтобы разъединить русские и ордынские государственные владения» [14, с. 35]. Указание на наличие государственной границы и необходимость разъединения владений свидетельствует как минимум об определенной степени автономии Руси.

И.И. Назипов провел детальное исследование форм и содержания политических связей Руси и Орды, таких как политическая власть хана над русскими землями; дань в Орду; военные походы ордынских войск на русские земли. Автор пришел к выводу, что из 261 г. взаимоотношений Руси и Орды Северо-Восточная Русь обладала политической самостоятельностью и была независима от Золотой Орды в общей сложности 89 лет. Государственный характер политических связей Северо-Восточной Руси и Орды соответственно составляет 172 г., 36–37 лет из которых вовлеченность была формальной и 135–136 лет фактической [11, с. 27-28].

Таким образом, политические и идеологические факторы оказали значительное влияние на становление и развитие концепции «монголо-татарское иго». Выполняя задачи, поставленные перед исторической наукой в прошлом, несомненно, важные в конкретных исторических ситуациях, концепция «монголо-татарское иго» на

сегодняшний день исчерпала свой гносеологический и идеологический потенциал. Применение данной концепции сегодня не только не соответствует уровню научного дискурса, но и может иметь весьма деструктивные последствия в сфере межнациональных отношений.

#### Литература

1. А было ли иго? Полемика о роли монгольского нашествия (материалы круглого стола) // Родина. – 1997. – №3-4. – С. 85-92.
2. Горский А.А. Москва и Орда. – М.: Наука, 2001. – 214 с.
3. Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.; Л., 1950. – 478 с.
4. Карамзин Н.М. История государства Российского: в 12 т. – Т.5. – СПб., 1819. – 412 с.
5. Каргалов В.В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники. – М.: Мысль, 1967. – 135 с.
6. Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 2. – 447 с.
7. Крадин Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). – Владивосток: Дальнаука, 1992. – 240 с.
8. Крадин Н.Н. Кочевники, мир – империи и социальная эволюция // Альтернативные пути к цивилизации. – М.: Логос, 2000. – С. 314-336.
9. Кривошеев Ю.В. Русь и монголы. Исследования по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2003. – 468 с.
10. Кривошеев Ю.В. Средневековая Русь и Джучиев улус: формирование и развитие системы отношений // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 186-212.
11. Назипов И.И. Северо-Восточная Русь в системе политических связей Орды: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Ижевск, 2012. – 30 с.
12. Насонов А.Н. Монголы и Русь (История татарской политики на Руси). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 178 с.
13. Постановление ЦК ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации». 9 августа 1944 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Изд. 9-е, доп. и испр. – М.: Политиздат, 1985. – Т. 7. – С. 513-520.
14. Похлебкин В.В. Татары и Русь. 360 лет отношений Руси с татарскими государствами в XIII–XVI вв. 1238-1598 гг. (От битвы на р. Сить до покорения Сибири). – М., 2000. – 189 с.
15. Рудаков В.Н. Концепция ордынского «ига» и отношения с Ордой в русском общественном сознании второй половины XIII–XVI веков // Вестник МГИМО. – 2012. – №4. – С. 24-32.
16. Селезнев Ю.В. Происхождение понятия «монголо-татарское иго» (терминологическая заметка) // Российская история. – 2012. – №4. – С. 107-110.
17. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. – М.: Вост. лит., 1997. – 216 с.
18. Тихвинский Л.С. Татаро-монгольские завоевания в Азии и Европе // Татаро-монголы в Азии и Европе. М.: Наука, 1977. – С. 3-23.
19. Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: проблема исторической преемственности. – М., 1993. – 170 с.
20. Чимитдоржиев Ш.Б. Монголия в эпоху средневековья и Новое время. Очерки. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 2007. – 212 с.
21. Чимитова Д.К. Отечественная историография влияния монголо-татарского ига на социально-экономическое, политическое и культурное развитие Руси // Чингисхан и судьбы народов Евразии: материалы междунар. науч. конф., г. Улан-Удэ, 3-5 октября 2002 г. – Улан-Удэ, 2003. – С. 288-294.
22. Широкоград А.Б. Русь и Орда. – М.: Вече, 2008. – 480 с.

**Нолев Евгений Владимирович**, аспирант Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, 670042, ул. Сахьяновой, 6, e-mail: [nolev@inbox.ru](mailto:nolev@inbox.ru)

**Nolev Evgeniy Vladimirovich** – postgraduate student, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch. Ulan-Ude, 670042, Sakhyanova St. 6, e-mail: [nolev@inbox.ru](mailto:nolev@inbox.ru)

УДК 327 (517.3)

© В.А. Родионов

## ДЕМОКРАТИЯ КАК ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕСУРС: СЛУЧАЙ МОНГОЛИИ

(Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках гранта РГНФ – МинОКН Монголии «Возвращение России в Монголию: модели и сценарии», № 12-23-03002)

*В данной статье рассматриваются внешнеполитические аспекты демократизации постсоциалистической Монголии. Уникальное геополитическое положение, стратегия «третьего соседа», интересы национальной безопасности во многом определили характер и направленность демократического транзита Монголии.*

**Ключевые слова:** внешняя политика, демократия, «третий сосед», национальная безопасность.



## DEMOCRACY AS A FOREIGN POLICY RESOURCE: MONGOLIA'S CASE

*The article discusses the foreign policy aspects of the democratization of the post-socialist Mongolia. Unique geopolitical position, the strategy of the "third neighbor", national security interests have largely determined the nature and direction of democracy transition in Mongolia.*

**Keywords:** *foreign policy, democracy, «the third neighbor», national security.*

В качестве одного из наиболее значимых для Монголии политических итогов двух последних десятилетий называется ее успешный опыт демократических преобразований. Например, известная неправительственная организация Freedom House на протяжении последних десяти лет неизменно наделяет Монголию статусом «свободная страна» (free) [3]. Другая неправительственная организация Economist Intelligence Unit, ежегодно определяющая Индекс демократий (Democracy Index), в 2012 г. обозначила Монголию как «несовершенную демократию» (flawed democracy), поставив на 65-е место в списке из 167 стран мира [16]. Ряд авторов с изумлением и одновременно с восхищением констатирует удачный демократический транзит Монголии и наличие в стране развитой демократической системы [14, 15, 17]. Действительно, стандартный набор основных формальных признаков демократического режима – открытые и состязательные выборы, сменяемость власти, свобода СМИ, развитое гражданское общество – свидетельствует об успешном опыте демократизации страны за последние два десятилетия XX в. постсоциалистической истории. Данные обстоятельства порождают закономерный вопрос о факторах, определивших успех Монголии.

Дискуссии об онтологическом статусе монгольской демократии появились практически сразу после ее провозглашения в начале 1990-х гг. и носят довольно острый характер. Не отрицая важнейшей роли эндогенных факторов демократизации Монголии (они варьируются в диапазоне от историко-культурного наследия, или «кода монгольской цивилизации», до практических действий монгольской политической элиты, повлиявших на демократизацию страны), в данной статье мы сосредоточимся на исследовании факторов экзогенного характера.

Для начала необходимо обратиться к исторической ситуации, в условиях которой Монголия официально провозгласила курс на демократизацию всех сторон общественной жизни. Стремительные изменения в СССР и социалистических странах Восточной Европы стали важнейшим катализатором политических процессов в МНР второй половины 1980-х – нач. 1990-х гг. Политика «перестройки» в МНР по

многим параметрам напоминала одноименную политику М.С. Горбачева в Советском Союзе. В качестве основных ценностей изменяющегося общества провозглашались гласность, плюрализм мнений, децентрализация системы управления народным хозяйством, открытость для диалога с внешним миром [1]. Веянием политической моды эпохи позднего социализма можно считать и введение в сентябре 1990 г. поста президента МНР по аналогии с аналогичными мероприятиями в СССР и странах Восточной Европы (Польша, Венгрия).

Дальнейшее падение политических режимов в социалистических странах произошло на фоне принятия новыми властями ценностей либеральной демократии. Монголия не явилась в этом плане исключением, став первой постсоциалистической страной в Азии, начавшей осуществлять одновременно политические и экономические реформы либерально-демократического характера. В начале 1990-х гг. стремительное обновление политической системы Монголии шло в русле мировой «третьей волны демократизации». Ориентиром для политических элит демократизирующихся стран выступали теоретические конструкции ряда западных политологов (А. Пшеворского, Ф.К. Шмиттера, Х. Линца и других), рассматривавших принятие ценностей рыночной экономики как залог укрепления демократических институтов.

При анализе обстоятельств перехода к радикальным демократическим реформам в бывших социалистических странах специалисты среди прочих обстоятельств выделяют «наличие такого международного контекста (в том числе и институционального), который оказывается специфически благоприятным для стимулирования перехода от авторитаризма к более демократическим формам правления» [2, с. 340]. Иными словами, первым фактором, обусловившим начало демократического транзита Монголии, стал международно-политический контекст позднего социализма, основанный на делегитимизации коммунистической идеологии и признании либеральной демократии оптимальным вариантом для дальнейшего общественного развития.

Однако опыт далеко не всех стран, в начале 1990-х гг. провозгласивших цель – построение

демократического общества, может быть признан удачным. Траектории демократических транзитов ряда стран постсоветского пространства привели к установлению авторитарных режимов различной модификации. Монголия же, несмотря на противоречивый характер результатов собственных либеральных реформ, сохранила приверженность демократическим ценностям и институтам. В связи с этим целесообразно говорить о наличии иных факторов, обусловивших подобное развитие событий.

Один из таких факторов представлен регионально-политической обстановкой, сложившейся вокруг Монголии в последние два десятилетия. На протяжении почти семидесяти лет гарантом национальной безопасности и независимости Монголии являлся Советский Союз. С распадом СССР и стремительным сокращением интенсивности российско-монгольских взаимоотношений в начале 1990-х гг. исчезли прежние гарантии безопасности. Одновременно с этим основным источником потенциальных вызовов и угроз для страны по-прежнему воспринимался Китай, который, как считали многие в Монголии, способен экономически (а потенциально, и политически) поглотить Монголию. В сложившейся ситуации Улан-Батор, провозгласив стратегию многоопорной (олон тулгуурт) внешней политики [8], начал активно развивать военные, политические, экономические, гуманитарные связи с такими внерегиональными странами, как США, Япония, Республика Корея, Германия, Турция, Индия и др. Такая стратегия получила образное наименование «третий сосед» («гуравдугаар хөрш») [9]. Суть стратегии «третьего соседа» сводится к попытке уравновесить влияние на Монголию двух ее географических соседей – России и КНР – за счет третьих стран. При этом большинство стран, попадающих под категорию «третий сосед», представляют Запад и его союзников и традиционно маркированы как члены мирового демократического сообщества. Поэтому в политических взаимоотношениях Монголии с «третьим соседом» идеологический фактор с самого начала играл не последнюю роль.

В ходе официальных встреч и переговоров монгольских руководителей с американскими, европейскими, японскими, южнокорейскими партнерами неотъемлемым атрибутом выступает указание на общность демократических ценностей и поддержку развития демократии в Монголии. Например, во время официального визита в США в июне 2011 г. президента Монголии Ц. Элбэгдоржа американским президентом Б. Обамой была подчеркнута «взаимная заинтересованность двух стран в защите прав человека, демократии и сво-

боды», а сама Монголия была названа «моделью демократических реформ в регионе» [4]. Об «образцовости монгольской демократии» неоднократно высказывались госсекретарь США Х. Клинтон [18], вице-президент США Д. Байден [12] президент Южной Кореи Ким Дэ Чжун [7, с. 8]. При этом в западном экспертном сообществе и медиапространстве постоянно подчеркивается уникальность демократической Монголии, «окруженной со всех сторон авторитарными режимами» [14, 15, 17].

Важным каналом по продвижению демократических ценностей в Монголию является монголо-американское военное сотрудничество, в т. ч. через структуры НАТО. Посредством обучения монгольских офицеров, совместных военных учений («В поисках хана» («Khan quest»), «Тихоокеанский ангел», «Гобийский волк»), финансово-технической помощи, совместных операций в Ираке и Афганистане американская сторона прививает Монголии собственные идеологические нормы, формирует новые уровни внешнеполитической лояльности и идентичности. Во время визита в Монголию 26–27 мая 2011 г. делегации НАТО во главе с заместителем генсека по безопасности и политическим отношениям Д. Аппатураем были затронуты вопросы углубления дальнейшего сотрудничества между Монголией и НАТО и «выведения их отношений на новый уровень». Очевидным интересом натовской стороны в этом визите был вопрос о продолжении военного присутствия монгольских солдат в Ираке и Афганистане. Также особо были подчеркнуты такие основания для сотрудничества между Монголией и НАТО, как «демократия и общность ценностей» [5].

Помимо двусторонних межгосударственных отношений со странами Запада и его союзниками не менее значимыми являются отношения Монголии с международными организациями, продвигающими ценности демократии. В июле 2011 г. Монголия впервые заняла место председателя в Сообществе демократических государств мира. В 2003 г. Монголия принимала V Международную конференцию стран, установивших и восстановивших демократию. Участие в подобных организациях требует от Монголии следования определенным правилам и нормам. В частности, транспарентность процесса принятия решений, активное вовлечение в политический процесс женщин и представителей национальных меньшинств, гражданский контроль над армией и т.п.

В целом вопросы обеспечения безопасности Монголии через сотрудничество с Западом тесно увязываются с приверженностью демократи-

ческим ценностям. Наличие и развитие демократического режима рассматривается Улан-Батором и его западными партнерами как важный фактор национальной безопасности. По словам посла США в Монголии Д. Эддлтона, «демократия – один из пяти столпов американо-монгольских отношений» [10].

Третьим, тесно связанным с интересами национальной безопасности Монголии фактором являются экономические интересы Монголии, вызванные острой потребностью страны во внешних финансовых дотациях, кредитах и инвестициях.

Социально-экономический кризис международной социалистической системы рубежа 1980–1990-х гг. автоматически распространился и на МНР, чья экономика была практически полностью включена в хозяйственный механизм СССР. По оценкам западных специалистов, объем внешнего финансирования страны за период 1989–1991 гг. сократился с 53 (от размера ВВП Монголии) до 7% [13, с. 41]. В свою очередь, резкое сокращение поставок товаров первой необходимости из Советского Союза и стран СЭВ вызвало падение уровня жизни значительной части населения Монголии и стремительный спад производства.

В этой ситуации провозглашенный в начале 1990-х гг. курс на демократическое развитие стал важным источником для привлечения внешней финансово-экономической помощи. США, Япония, страны Западной Европы, желая поддержать «зарождающуюся демократию в центре Азии», начали оказывать Монголии материально-техническую помощь. США поддерживали Монголию при ее вступлении в торгово-экономические и финансовые организации – ВТО, МВФ, Всемирный банк, Азиатский банк развития. Япония выступила инициатором движения стран-доноров в поддержку демократических преобразований в Монголии и перехода ее к рыночной экономике. Только в период с 1993 по 1997 г. японская помощь составила в сумме \$507 млн [11, с. 203]. Начиная с 1991 г. и по настоящее время Япония является крупнейшим международным донором Монголии, а японское международное агентство по сотрудничеству управляет большинством программ японской помощи Монголии.

На экономическое развитие Монголии опосредованное влияние оказывают ее оценки в различных рейтингах демократий. Главными экспертами в оценке монгольской демократии являются западные НПО. Положительные оценки монгольской демократии этими НПО дают возможность Монголии улучшить свой имидж

как демократической страны, что, в свою очередь, способно повлечь за собой экономические выгоды – новые льготные кредиты и финансовую помощь западных стран, улучшение инвестиционного климата.

Тема «общности политических ценностей» неизменно подается «в одном пакете» с вопросами торгово-экономического и инвестиционного сотрудничества между Монголией и западными 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» [4].

Таким образом, приверженность демократическим принципам для Монголии во многом является средством обеспечения национальной безопасности, суверенитета, экономического развития и международного престижа. В этом контексте можно рассматривать процесс демократических преобразований на рубеже XIX–XX вв. в такой стране, как Монголия, в качестве тенденции политического развития мира, в реализации которой не менее важными по сравнению с эндогенными факторами оказываются факторы экзогенного характера, представленные международной средой.

#### *Литература*

1. Балхаажав Ц. Перестройка и наш ориентир // Азия и Африка сегодня. – 1989. – №8. – С. 24-26.
2. Мельвиль А.Ю. Демократические транзиты, транзитологические теории и посткоммунистическая Россия // Политическая наука в России: интеллектуальный поиск и реальность. – М.: МОНФ, 2000.
3. Официальный сайт неправительственной организации Freedom House – ([www.freedomhouse.org](http://www.freedomhouse.org)).
4. США и Монголия будут сотрудничать в сфере экономики и развития демократии. 17 июня 2011 г. ([http://www.inright.ru/news/economy/20110617/id\\_759](http://www.inright.ru/news/economy/20110617/id_759)).
5. Монцамэ, 26.05.2011.
6. Монцамэ, 17.06.2011.
7. Монгол улсын УИХ-д БНСУ-ын Ёронхийлогч Ким Дэ Жуний хэлээн уг (Выступление президента Корейской Республики Ким Дэ Чжун в Великом государственном хурале Монголии) // Гадаад харилцаа. – 1999. – № 13 (63).
8. Монгол улсын гадаад бодлогын үзэл баримтлал (Концепция внешней политики Монголии). Официальный сайт правительства Монголии (<http://www.pmis.gov.mn>).
9. Монгол улсын үндэсний аюулгүй байдлын үзэл баримтлал (Концепция национальной безопасности Монголии) – Официальный сайт министерства

иностранных отношений Монголии (<http://www.mfat.gov.mn>).

10. «Ambassador Addelton's Remarks at the Asia Society Breakfast: Warm Relations in a Cold Place: The United States and Mongolia,» Embassy of the United States in Ulaanbaatar, Mongolia, June 14, 2011. ([http://mongolia.usembassy.gov/speeches\\_061411.html](http://mongolia.usembassy.gov/speeches_061411.html)).

11. Batbayar Ts. Mongolia's Foreign Policy at the Beginning of XX Century: New Identity and New Challenges // RSIM. 2002. №17. P. 198-204.

12. Biden praises Mongolia's democratic development. August 22, 2011 (<http://www.business-mongolia.com/mongolia/2011/08/22/biden-praises-mongolias-democratic-development/>).

13. Boone P. Grassroots Macroeconomic Reform in Mongolia // Journal of Comparative Economics. – 1994. – №18. – P. 40-45.

**Родионов Владимир Александрович**, кандидат политологических наук, доцент кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского госуниверситета, 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [vladimir198025@yahoo.com](mailto:vladimir198025@yahoo.com)

**Rodionov Vladimir Aleksandrovich**, candidate of political sciences, associate professor at History, Archeology and Ethnology Chair, Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St., 25, e-mail: [vladimir198025@yahoo.com](mailto:vladimir198025@yahoo.com)

14. Fish S. The Inner Asian Anomaly: Mongolia's Democratization in Comparative Perspective» Communist and Post-Communist Studies 34. – № 3 (September 2001). – P. 323-338.

15. Miliate B. Democratization and Foreign Policy (<https://circle.ubc.ca/handle/2429/43714>).

16. Mongolia ranks 65th in Democracy Index 2012. 21.03.2013 (<http://english.news.mn/content/137799.shtml>).

17. Sabloff P. Why Mongolia? The political culture of an emerging democracy // Central Asian Survey. – 2002. – №21. – P. 19-36.

18. Secretary of State congratulates Mongolians on National Day. 13.07.2012 (<http://english.news.mn/content/114120.shtml>).

УДК 94

© Самусжун

## К ВОПРОСУ О РОДОСЛОВНЫХ БАРГУТОВ

*В статье исследуются вопросы о баргутах и хала – родословных (обог – фамилия) новобаргутов, происхождения и развитие родословных.*

**Ключевые слова:** Баргуты, шэнэ барга – новобаргуты, хуушан барга – старобаргуты, хала – родословная, обог – фамилия.

Samuszhung

## WITH REGARD TO THE QUESTIONS OF BARGU'S GENEALOGY

*The article is devoted to Bargut people and hala - genealogy of new Bargut; it also explores origins and evolution of its genealogy.*

**Keywords:** Bargut people, new bargut, old bargut, genealogy, surname.

В настоящее время на территории городского округа Хулун-Буир Автономного района Внутренняя Монголия (далее – АРВМ) КНР компактно проживают этнические общности баргутов. Территория городского округа Хулун-Буир расположена в западной части северо-восточного Китая, на стыке границ трех государств – России, Монголии и Китая. Баргуты Хулун-Буира делятся на *хуушан барга* и *шэнэ барга*, т. е. на старобаргутов и новобаргутов.

Интерес к исследованию родословных баргутов вызван тем, что с древних времен у монгольских народов передавалась термином *хала* родословная (*обог* – фамилия) из поколения в поколение по мужской линии. Общие аспекты происхождения баргутов, их история и культура рассматриваются в научных трудах исследователей-монголоведов, таких как Б.Я. Владимир-

цов, Н.Н. Поппе, В.И. Рассадин, Г.Д. Санжеев, Т.Д. Скрынникова, Б.Х. Тодаева, Ц.Б. Цыдендамбаев и др.

В нашем исследовании мы впервые обратились к изучению родословных фамилий новобаргутов, которые являются представителями одного из монгольских племен. Долгое время считалось, что новобаргуты в жизни не используют *нэр* – имя с *обог* – фамилией. Известный монголовед Ш. Сондой разъясняет, что самое основное и фундаментальное понятие – это *обог* – фамилия. Фамилия у монгольских народов передается по отцовской линии. Все представители одной фамилии являются потомками одного рода. В процессе исторического развития фамилии новобаргутов подразделялись на несколько новых фамилий. Поэтому нередко люди разных фамилий являются потомками одного рода.

С точки зрения территориально-административного деления народ разделяли на т. н. тысячи – «*мянгат*», которые, в свою очередь, подразделялись на более мелкие группы, переселяемые произвольно по решению властей без учета их родовой принадлежности, именно так появились новые группы людей. Однако благодаря стойкой традиции сохранения родословных сведения о фамильной и родовой принадлежности этих новых групп людей сохраняются. Поэтому родословная для монголов крайне важна, каждый монгол должен знать историю своей родословной. В связи с этим представители старшего поколения рассказывают детям с малых лет об их происхождении и родословной.

Несомненно, у баргутов также сохранялось и развивалось четкое понятие о своей родословной, но в течение длительного времени происходил исторический процесс слияния и обобщения названий разных родов и аймаков. Особенно в 1734 г., когда по-новому создавались административные деления, такие как *гар*, *хушуун* и *сомон*, в результате чего роды расчленились на разные подгруппы. Например, 5 человек рода Ихзон (по именам Дугар, Цаган, Цэрэн, Айджу, Шонхо) были отправлены в пять разных *сомонов* Хувээт-шар хошууна на должности *занги*. Эти должности передавались из поколения в поколение строго в одном и том же роду. Таким образом, передавались и распространялись родословные. Подобных случаев наблюдалось достаточно много.

Фамилии-родословные новобаргутов изначально делятся на две группы. Одна группа, вероятно, образовалась в IX в. по именам одиннадцати сыновей Хорида и двух сыновей Бурыда – старшего сына Хорида.

Откуда произошла вторая группа баргутских родословных, – в настоящее время неизвестно. По статистике западного новобаргутского хошуна, всего 45 родословных и 11 родов хори-бурят занимают небольшую часть.

Примерно в 30-е гг. XVII в. известные народные *занги* Дугар и Цэрэн подали заявление с просьбой принять их в правительственные органы. Найралт-Туб Хан одобрил эту идею и наградил их должностями *занги сомонов*. В то время количество людей с такой должностью составляло 8 чел. в северном и западном хошунах. Наследовав должность *занги*, потомки и составляли «Гэрийн тууж» – «семейную родословную». В такой се-

мейной родословной записывали в возрастном порядке имена всех мужчин этой семьи, особое внимание уделялось мужчинам, имеющим право наследовать должность *занги*, с большим почтением записывая их имена красной тушью в записи семейной родословной.

Таким образом, появилось слово «*Улаан-Бишртэн*», что в переводе на русский означает «Люди, записанные красной тушью». К тому же государство давало почетные чиновничьи должности погибшим на войне, и эти должности передавались по наследству их потомкам. Кроме этого, выдавалась «*Эргумжлийн бичиг*» – почетная грамота с официальной печатью, разрешающая потомкам наследовать должность предков. Обычные араты тоже составляли и хранили свою семейную родословную.

Все вышесказанное доказывает то, что у баргутов существовала многовековая традиция составления семейных родословных, или «*Гэрийн тууж*», что в переводе на русский означает «Запись об истории семьи». Иначе говоря, у баргутов существовал обычай записывать историю своего рода. Но, к сожалению, исторических событий XX в., особенно из-за десятилетней культурной революции в Китае, большая часть семейных родословных была уничтожена или утрачена. Тем не менее из архивного фонда по литературе и истории народа при народном политическом консультативном совете Хулун-Буира были специально выделены средства, благодаря местным краеведам в настоящее время почти полностью восстановлены утерянные записи родословных баргутов.

#### Литература

1. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. – С. 79.
2. Рассадин В.И. Историческая связь бурятского языка с языком баргутов // Цыбиковские чтения. – Улан-Удэ, 1989. – С. 173-176.
3. Харгана Ж. Олзий. Барга монголын туух. – Улаан-Баатар: «Содпресс» хэвлэлийн газар. 1999. – С. 35.
4. Ш. Сондой. Эртний барга ястан. – Хух-Хот. Кн. изд-во АРВМ. 2005. – С. 24.
5. Запись родословных баргутов западного новобаргутского хошуна. – Хух-Хото. Кн. изд-во АРВМ. 1991. – С. 3-5.

**Самусужун** – аспирант кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, 670025, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина 25, e-mail: [uyahan.83@mail.ru](mailto:uyahan.83@mail.ru)

**Samusuzhung** – postgraduate student, History, Archeology and Ethnography Chair, Buryat State University, 670025, Ulan-Ude, Pushkina St., 25, e-mail [uyahan.83@mail.ru](mailto:uyahan.83@mail.ru)

УДК 294.3 (510)

© А.К. Хабдаева

### К ВОПРОСУ О РАСПРОСТРАНЕНИИ БУДДИЗМА В КИТАЕ В ПЕРИОД ТРОЕЦАРСТВИЯ. КАН СЭНХУЭЙ

*В статье определяются роль и место буддийского монаха Кан Сэнхуэя в истории китайского буддизма, деятельность которого относится к раннему периоду распространения буддизма в Китае – периоду Троецарствия. Он известен в качестве переводчика, комментатора и распространителя буддийского вероучения в Китае. О деятельности Кан Сэнхуэя сохранилось немного сведений, но тем не менее его фигура является одной из самых заметных в истории китайского буддизма.*

**Ключевые слова и фразы:** Китай, Кан Сэнхуэй, культура, буддизм, конфуцианство, даосизм, буддийский перевод.

А.К. Khabdayeva

### TO THE QUESTION OF THE SPREAD OF BUDDHISM IN CHINA IN THE PERIOD OF THE TREE KINGDOMS. KANG SENGHUI

*The article determines the role and place of Buddhist monk Kang Senghui in the history of Chinese Buddhism. His activity covers the early age of Chinese Buddhism spread – the period of the Three Kingdoms. He is well-known as a interpreter, commenter and propagator of Buddhist doctrine in China. There is little information about him but he was a considerable person in the history of Chinese Buddhism.*

**Keywords:** China, Kang Senghui, culture, Buddhism, Confucianism, Taoism, Buddhist interpretation.

Эпоха Троецарствия внесла новые элементы в процесс развития китайского буддизма, что подготовило переход от индийской модели учения к его китаизированной форме. Популяризаторами буддизма все еще были выходцы из Средней Азии, они же составляли подавляющее большинство контингента немногочисленных буддийских монастырей. Ханьцы в силу неприятия монашеского образа жизни, противоречащего конфуцианским принципам, в монахи не вступали. Тем не менее в III в. н.э., несмотря на достаточно сложные исторические условия, общественно-политическую нестабильность, а, возможно, и благодаря этим условиям буддизм в Китае продолжал набирать силу и постепенно превращался в один из влиятельнейших социальных факторов. Росло число буддийских последователей, складывался категориально-теоретический и понятийный аппарат китайско-буддийской мысли. Происходило все это на фоне активного освоения китайскими буддистами письменного наследия индо-буддийской цивилизации. Объем переведенной буддийской литературы стремительно увеличивался, и к числу иноземных переводчиков начинали присоединяться китайские последователи буддизма.

Одним из видных буддийских деятелей периода Троецарствия был переводчик и комментатор монах Кан Сэнхуэй (康僧会, ? – 280 гг.). Он сыграл заметную роль в истории формирования взаимоотношений буддизма и местной китайской традиции – конфуцианства и даосизма.

Сведений о жизни и деятельности Кан Сэнхуэя сохранилось немного. Биографические данные о нем достаточно противоречивы, часть источников далее указывает, что он прибыл в Китай в период Троецарствия [1], другая же часть – о том, что он родился в Китае [2]. Так, Тан Юнтун пишет о Кан Сэнхуэе: «Родился в Китае, и потому хорошо владел китайской письменностью. Его необходимо рассматривать в основном в качестве составителя сочинений, но не в качестве переводчика» [2, с. 125]. В «Записях Ю» (祐录) содержатся биографические данные о монахе [1]. Согласно им, предки Кан Сэнхуэя были родом из Хорезма, родители долгое время проживали в Индии. Потеряв примерно в 10-летнем возрасте родителей, рано ступил на путь монашества. Слыл очень эрудированным человеком, прекрасно разбиравшимся в вопросах буддийской теории.

Известно также, что в 247 г. он прибыл на территорию царства У [1] и оказался под покровительством правителя царства У Сунь Цюаня. Кан Сэнхуэй не был первым буддийским миссионером в царстве У, до него здесь вел проповедническую деятельность монах Чжи Цянь (支谦). Информация об учителе Кан Сэнхуэя также не сохранилась в источниках. Кан Сэнхуэю приписывают основание первого в местности Цзянья (建业, территория нынешнего Нанкина) буддийского монастыря.

Хорошее знание языка и культуры Китая помогало Кан Сэнхуэю в поиске наиболее адекватных способов для передачи буддийских понятий и терминов. По сохранившимся сведениям

ям, он прекрасно разбирался в вопросах буддийской теории, а также был большим знатоком конфуцианских канонов и даосского учения. Так, Фан Литянь, отмечая Кан Сэнхуэя в качестве буддийского переводчика периода Троецарствия, пишет: «Перевод буддийских канонов периода Троецарствия имеет одну особенность – передача буддийских идей при помощи даосской терминологии, что отражает тенденцию сближения буддизма с собственно китайской культурой» [5].

В своих комментариях, переводах Кан Сэнхуэй не только использовал конфуцианскую и даосскую терминологию, но и рассуждал о принципах добродетельного правления, человеколюбия, долге и т.д. Помимо этого, лейтмотивом сочинений Кан Сэнхуэя было также и учение о сыновней почтительности. Очевидно, что эти идеи не имеют непосредственного отношения к оригинальной индо-буддийской мысли, а являются показателем т.н. «китаизации» буддизма.

О сочинениях, переведенных Кан Сэнхуэем, сохранились разноречивые сведения. В «Записях Ю. Биография Кан Сэнхуэя» (祐录·康僧会传) говорится: «[Кан Сэн] Хуэй перевел в монастыре Цзяньчусы буддийские сочинения: «Ананда-сутра» (阿难念佛经), «Цзин мянь ван» (Правитель Зеркальной поверхности, 镜面王), «Ча вэй ван» (Правитель абсолютного восприятия, 察微王), «Фань хуан ван» (Правитель Будда, 梵皇王), «Дао пинь» (Раздел Дао, 道品), а также «Лю ду цзи» (Собрание [сочинений] о Шести парамитах, 六度集). Стиль перевода сочинений искусен, значение текста передано безошибочно» [3, с. 166].

Тем не менее, точный список работ, переведенных Кан Сэнхуэем, на сегодняшний день достоверно определить достаточно сложно. Так, данные о его переводах из «Записей Ю» (祐录) и из «Биографий монахов» (僧传) имеют некоторые расхождения [8]. Единственной сохранившейся на сегодня переводной работой Кан Сэнхуэя является «Собрание сочинений о Шести парамитах» (六度集经). Помимо указанных сочинений авторство Кан Сэнхуэя упоминается в случае перевода трактата «Раздел «У» (吴品) в 5 томах, известного также под названием «Сутра об исполнении Дао» (道行经) [2].

Составленные Кан Сэнхуэем комментарии не сохранились до наших дней. В настоящее время имеются лишь две вводные статьи, авторство которых приписывается ему достаточно уверенно. Это «Предисловие к «Анапана сутре»

(安般守意经序) и «Предисловие к «Сутре отражения Дхармы» (法镜经序) [3]. В основном по этим двум работам и составляется мнение о мировоззренческой позиции Кан Сэнхуэя. Так, известно, что он придерживался в своих взглядах положений буддизма Махаяны, был последователем идеи Дхьяны (禅), исследовал проблему сознания.

Кан Сэнхуэй находился под большим влиянием идей Аньшигао. Однако, несмотря на то, что Аньшигао склонялся к тхеравадинскому направлению буддизма, Кан Сэнхуэй выражал свою приверженность махаянской идеологии. Об этом, в частности, свидетельствует его запись в «Предисловии к «Анапана сутре» (安般守意经序): «практикующие Анапану [следуют] буддизму Махаяны. Тем самым они приносят помощь странствующим живым существам» [3, с. 167]. Это уже достаточно значительное явление, подтверждающее факт выражения осмысленной и самостоятельной позиции китайских последователей в процессе распространения буддизма в Китае в III в.

Кан Сэнхуэй был известен также своей приверженностью к конфуцианской идеологии. В своих наставлениях он часто обращался к канонам «Ицзин» и «Шицзин», а при переводе буддийских трактатов прибегал к использованию конфуцианской терминологии. Так, в тексте «Собрания сочинений о Шести парамитах» (六度集经), несмотря на буддийский характер сочинения, встречается введенное им выражение «управление государством с помощью человеколюбия» (治国以仁) [6]. Помимо этого, он также писал, что «в государственном правлении должна применяться политика «пяти учений» (五教): «дабы население не страдало, управление государством необходимо производить при помощи пяти учений. Во-первых, это человеколюбие и отказ от убийства, благосклонность ко всем живым существам. Второе – беспорочность и отказ от воровства, оказание помощи простому народу. Третье – целомудренность и воздержание от распутства, отказ от любого проявления распушенности. Четвертое – искренность и отказ от обмана, воздержание от использования лишних слов. Пятое – почитание родителей и отказ от пьянства, соблюдение [правил] добропорядочного поведения» [5].

По заключению Го Пэна, «отчетливо видно, что т.н. «пять учений» объединили в себе конфуцианские «пять постоянств» – человеколюбие, долг, этикет, знание, искренность – с буддийскими пятью заповедями отказа от убийства живого существа, воровства, прелюбодеяния,

лжи, употребления спиртного. В описываемой в каноне «эпохе великого благоденствия» (太平之世) ясно различается конфуцианская «эпоха добродетельного правления» (王道之世). Что касается рассматриваемых в сочинении понятий «чувство человеколюбия и долга» (仁义心), «чувство сострадания» (惻隱心), «посвящение себя делу помощи простого народа, соединение двух начал» (恕己济众, 润合二仪), а также «гуманность двух начал, великодушные совершенномудрых (совершенных)» (二仪之仁, 贤圣之恕), то все они совершенно определенно содержат в себе отпечаток конфуцианства» [3, с. 170].

В комментариях и сочинениях Кан Сэнхуэя присутствуют также даосские «культурные штампы» в виде выражений «ву мин» (无名) – «безымянное», «юань ши» (原始) – «первоначальное» и т.д. Заимствуя даосские определения, он адаптировал буддийские идеи к китайской социокультурной специфике. Так, описывая одно из базовых буддийских понятий, Кан Сэнхуэй в «Предисловии к «Анапана сутре» (安般守意经序) писал: «Сознание [человека] трепетно, оно восприимчиво к любым деталям. Оно смутно напоминает [что-то], не имеет пространственных границ, лишено вербальных форм. Его невозможно услышать. Невозможно превосхитить (предугадать) его начало и окончание»

(心之溢荡, 无微不泐, 恍惚仿佛, 出入无间, 视之无形, 听之无声, 逆之无前, 寻之无后) [4].

Идеологическая позиция Кан Сэнхуэя, выражавшего воззрения трех учений – буддизма, конфуцианства, даосизма, есть естественный этап эволюции буддийской мысли в Китае. В истории буддизма Китая Кан Сэнхуэй получил признание не столько в качестве переводчика, сколько в качестве одного из первых сторонников идеи объединения конфуцианства, даосизма и буддизма. В частности, китайский исследователь Го Пэн называет его «первым человеком в истории китайско-буддийской мысли, совмещавшем в одном лице идеи конфуцианства, дао-

сизма и буддизма» [3, с. 167]. Кан Сэнхуэй был одним из тех, кто заложил основы облика китайской Сангхи. Суждения Кан Сэнхуэя оказали влияние на представления последующих поколений буддийских переводчиков и мыслителей Китая.

Фигура Кан Сэнхуэя является символической для истории китайского буддизма. Во-первых, он пытался объединить идеи буддизма с традиционными китайскими учениями – конфуцианством и даосизмом. Хорошее знание языка и культуры Китая способствовало поиску и подбору наиболее доступного для китайцев объяснения буддийских положений. Кан Сэнхуэй внес значительный вклад в дело успешной адаптации буддийского вероучения в китайской социокультурной среде. Во-вторых, он сделал сознательный выбор в пользу махаянского направления буддизма. Этот выбор был подтвержден последующей историей развития китайского буддизма и нашел свое концептуальное выражение в появлении китайских буддийских школ Чань и Цзинту.

#### *Литература*

1. Кан Сэнхуэй. [Электронный ресурс]: Кан Сэнхуэй. – URL: <http://baike.baidu.com/view/123764.htm>. Дата обращения: 01.02.2013.
2. Тан Юнтун. Хань вэй лян цзинь нань бэй чао фоцзяо ши (История буддизма периода Хань, Вэй, Западной и Восточной Цзинь, Северных и Южных династий). Издание испр. и доп. – Пекин: Изд-во Кунь лунь, 2006. – С. 125.
3. Го Пэн. Чжунго фоцзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3-х т. – Пекин: Изд-во общественно-научных памятников, 2012. – Т. 1. – С. 165.
4. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Пекин: Изд-во Китайского Народного университета, 2009. – С. 28.
5. Лю ду цзи цзин. [Электронный ресурс]: Лю ду цзи цзин (Собрание сочинений о Шести парами-тах). Перевод Кан Сэнхуэя. URL: <http://www2.fodian.net/BaoKu/FoJingWenInfo.aspx?ID=T0152>. Дата обращения: 01.02.2013.

**Хабдаева Аюна Константиновна**, кандидат исторических наук кафедры филологии стран Дальнего Востока Бурятского государственного университета, 670025, Улан-Удэ, ул. Пушкина, 25, e-mail: [ayupost@yandex.ru](mailto:ayupost@yandex.ru)

**Khabdaeva Ayuna Konstantinovna**, candidate of historical sciences, Far Eastern Countries Philology Chair, Buryat State University. 670025, Ulan-Ude, Pushkina St., 25, e-mail: [ayupost@yandex.ru](mailto:ayupost@yandex.ru)



## СОДЕРЖАНИЕ

### Философия

<i>Базарова Л.Ч.</i> Адаптивность буддийских организаций к изменяющимся социальным и политическим условиям .....	3
<i>Донец А.М.</i> Концепция всеведения школы Прасангика традиции Гелуг .....	7
<i>Марханова Т.Ф.</i> Третий патриарх школы Тяньтай Чжи И и его сочинения .....	13
<i>Цыбикова В.В.</i> Смерть как основополагающий аспект в понимании поэзии Хайцзы (1964–1989 гг.) .....	20

### Филология

<i>Бадагаров Ж.Б.</i> Фонетические процессы в системе гласных дагурского и бурятского языков .....	25
<i>Ботоев И.К.</i> Сравнительный подход к метафоре японского и русского языков .....	30
<i>Бухоголова С.Б.</i> Средства передвижения новых баргутов Китая .....	33
<i>Ван Чуньюэ.</i> Краткий анализ категорий стилистических ошибок в языке социальной рекламы .....	36
<i>Дашеева В.В.</i> Воспитательная функция китайских антропонимов .....	40
<i>Жанцанова М.Г.</i> Японские мистификации Бориса Пильняка .....	45
<i>Тугулова О.Д.</i> Истоки жанра миниатюрного стихотворения 微型诗 и его теоретико-литературное осмысление .....	47
<i>Цыренов Б.Д., Хайдапова М.Б.-О.</i> Об исследованиях монголоязычных словарей в Китае .....	52
<i>Шульгина Е.Н.</i> Штрихи к портрету «великой пролетарской культурной революции» (по произведениям Су Туна) .....	56
<i>Шулунова О.В.</i> Концепт «судьба» в поэтической картине мира Хань Дуна .....	60

### История

<i>Батунаев Э.В.</i> Отечественная историография становления независимости Монгольского государства (1911–1921 гг.) .....	64
<i>Бураев А.И.</i> Курган Шороон Дов. Скульптурные изображения из дерева .....	67
<i>Бураев Д.И., Крупенникова Ю.Е.</i> Визит Ким Чен Ира в Россию в свете российско-корейских отношений (о роли России в АТР по материалам южнокорейских СМИ) .....	74
<i>Гармаханов М.Ц.</i> Политическое и экономическое влияние корейской волны в начале XXI в. .....	78
<i>Дашибалов Э.Б.</i> Россия в южнокорейских исследованиях: периодизация и подходы ..	80
<i>Журбей Е.В.</i> Роль «мозговых центров» во внешнеполитическом процессе Китайской Народной Республики и Тайваня: общее и особенное .....	83
<i>Маншеев Д.М.</i> Развитие скотоводства в горных районах северо-востока Центральной Азии .....	88
<i>Нолев Е.В.</i> «Монголо-татарское иго»: идеологический и методологический аспекты исторического дискурса .....	92
<i>Родионов В.А.</i> Демократия как внешнеполитический ресурс: случай Монголии .....	96
<i>Самусужун.</i> К вопросу о родословных баргутов .....	100
<i>Хабдаева А.К.</i> К вопросу о распространении буддизма в Китае в период Троецарствия. Кан Сэнхуэй .....	102

## CONTENTS

### Philosophy

<i>Bazarova L.Ch.</i> Adaptability of Buddhist organizations to social and political changes .....	3
<i>Donets A.M.</i> The concept of omniscience at Prasangika school of Gelug tradition .....	7
<i>Markhanova T.F.</i> The third patriarch of the Tiantai school Zhiyi and his writings .....	13
<i>Tsybikova V.V.</i> Death as the main aspect for understanding Haizi's poetry .....	20

### Philology

<i>Badagarov J.B.</i> Phonetic processes in the vowel systems of Dagur and Buryat languages .....	25
<i>Botoev I.K.</i> Comparative analysis of Japanese and Russian metaphor .....	30
<i>Buchogolova S.B.</i> Means of conveyance of New Barguts of China .....	33
<i>Chunyue Wang</i> Concise analysis of stylistic errors in public service advertising language .....	36
<i>Dasheeva V.V.</i> Educational function of Chinese anthroponyms .....	40
<i>Zhantsanova M.G.</i> Japanese mystification by Boris Pilnyak .....	45
<i>Tugulova O.D.</i> The origins of the miniature poems genre and its theoretical and literary interpretation .....	47
<i>Tsyrenov B.D., Khaydapova M.B-O.</i> On studies of the Mongolian lexicography in China .....	52
<i>Shulgina E.N.</i> Strokes to the portrait of "The great proletarian cultural revolution" (in literary works of Su Tong) .....	56
<i>Shulunova O.V.</i> The concept of "fate" in the poetic worldview of Han Dong .....	60

### History

<i>Batunaev E.V.</i> National historiography of Mongolian state independence establishment (1911–1921) .....	64
<i>Buraev A.I.</i> Sharoon Dov barrow. Wooden sculptures .....	67
<i>Buraev D.I., Krupennikova Yu.E.</i> Kim Chen Ir's visit to Russia and Russian-Korean relations (South Korean mass media about Russia's role in the Pacific Region) .....	74
<i>Garmahanov M. T.</i> Political and economic impact of "Korean wave" in the beginning of XXI century .....	78
<i>Dashibalov E.B.</i> Russian studies in South Korea: periodization and approaches .....	80
<i>Zhurbey E.V.</i> The role of "Think Tanks" in the foreign policy of People's Republic of China and Taiwan: similarities and differences .....	83
<i>Mansheev D.M.</i> Cattle breeding development in mountain regions of the North East of Central Asia .....	88
<i>Nolev E.V.</i> Mongol-Tatar Yoke: ideological and methodological aspects of the historical discourse .....	92
<i>Rodionov V.A.</i> Democracy as a foreign policy resource: Mongolia's case .....	96
<i>Samusuzhung</i> On the question of Bargu's genealogy .....	100
<i>Khabdayeva A.K.</i> To the question of the spread of Buddhism in China in the period of the three kingdoms. Kang Senghi .....	102

## ВЕСТНИК БУРЯТСКОГО ГОСУНИВЕРСИТЕТА

Вестник БГУ включен в подписной каталог Роспечати за № 18534 и Перечень изданий Российской Федерации, где должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

На основании постановления заседания Ученого совета БГУ за № 10 от 28 мая 2009 г. в «Вестнике БГУ» в 2013 г. публикуются статьи по следующим направлениям:

**1. Педагогика (январь)**

гл. ред. Дагбаева Нина Жамсуевна – тел. 21-04-11; 44-23-95

эл. адрес: [vestnik\\_pedagog@bsu.ru](mailto:vestnik_pedagog@bsu.ru)

**2. Экономика. Право (февраль)**

гл. ред. Бадмаева Мария Валентиновна – тел. 21-37-44

эл. адрес: [feu-bsu@mail.ru](mailto:feu-bsu@mail.ru)

**3. Химия, физика (март)**

гл. ред. Хахинов Вячеслав Викторович – тел. 43-42-58

эл. адрес: [khakhinov@mail.ru](mailto:khakhinov@mail.ru)

**4. Биология, география (март)**

гл. ред. Доржиев Цыдып Заятуевич – тел. 21-03-48

эл. адрес: [vestnik\\_biolog@bsu.ru](mailto:vestnik_biolog@bsu.ru)

**5. Психология, социальная работа (апрель)**

гл. ред. Базарова Татьяна Содномовна – тел. 21-26-49

эл. адрес: [decspf@mail.ru](mailto:decspf@mail.ru)

**6. Философия, социология, политология, культурология (апрель)**

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: [intellige2007@rambler.ru](mailto:intellige2007@rambler.ru)

**7. История (май)**

гл. ред. Митупов Константин Батомункич – тел. 21-64-47

эл. адрес: [vestnik\\_history@bsu.ru](mailto:vestnik_history@bsu.ru)

**8. Востоковедение (май)**

гл. ред. Бураев Дмитрий Игнатьевич – тел. 44-25-22

эл. адрес: [railia@mail.ru](mailto:railia@mail.ru)

**9. Математика, информатика (июнь)**

гл. ред. Булдаев Александр Сергеевич – тел. 21-97-57

эл. адрес: [vestnik\\_bsu\\_math@rambler.ru](mailto:vestnik_bsu_math@rambler.ru)

**10. Филология (сентябрь)**

гл. ред. Имихелова Светлана Степановна – тел. 21-05-91

эл. адрес: [223015@mail.ru](mailto:223015@mail.ru); [map1955@mail.ru](mailto:map1955@mail.ru)

**11. Романо-германская филология (сентябрь)**

гл. ред. Ковалева Лариса Петровна – тел. 21-17-98

эл. адрес: [k1p@bsu.ru](mailto:k1p@bsu.ru); [khida@mail.ru](mailto:khida@mail.ru)

**12. Медицина, фармация (октябрь)**

гл. ред. Хитрихеев Владимир Евгеньевич – тел. 44-82-55

эл. адрес: [vestnik\\_medicine@bsu.ru](mailto:vestnik_medicine@bsu.ru)

**13. Физкультура и спорт (октябрь)**

гл. ред. Гаськов Алексей Владимирович – тел. 21-69-89

эл. адрес: [gaskov@bsu.ru](mailto:gaskov@bsu.ru)

**14. Философия, социология, политология, культурология (ноябрь)**

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: [intellige2007@rambler.ru](mailto:intellige2007@rambler.ru)

**15. Теория и методика обучения (декабрь)**

гл. ред. Очиров Михаил Надмитович – тел. 21-97-57

эл. адрес: [vestnik\\_method@bsu.ru](mailto:vestnik_method@bsu.ru)

## Требования к оформлению статей, представляемых в «Вестник БГУ»

Отбор и редактирование публикуемых статей производится редакционной коллегией из ведущих ученых и приглашенных специалистов.

В «Вестник БГУ» следует направлять статьи, отличающиеся высокой степенью научной новизны и значимостью. Каждая статья имеет УДК, а также письменный развернутый отзыв (рецензию) научного руководителя или научного консультанта, заверенный печатью.

Автор статьи обязан заключить лицензионный договор о предоставлении неисключительных прав на использование созданного им произведения (статьи) ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет». Образец лицензионного договора представлен на сайте БГУ.

Общие требования	Тексты представляются в электронном и печатном виде. Файл со статьей может быть на дискете или отправлен электронным письмом. На последней странице – подпись автора(ов) статьи. Название статьи и аннотация даются и на английском языке. После аннотации дать ключевые слова на русском и английском языках.
Электронная копия	Текстовый редактор Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97). В имени файла указывается фамилия автора.
Параметры страницы	Формат А4. Поля: правое – 15 мм, левое – 25 мм, верхнее, нижнее – 20 мм.
Форматирование основного текста	С нумерацией страниц. Абзацный отступ – 5 мм. Интервал – полуторный.
Гарнитура шрифта	Times New Roman. Обычный размер кегля – 14 пт. Список литературы и аннотация – 12 пт.
Объем статьи (ориентировочно)	Кратких сообщений – до 3 с., статей на соискание ученой степени кандидата наук – 7–12 с., на соискание ученой степени доктора наук – 8–16 с.
Сведения об авторах	Указываются фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, звание, должность и место работы, адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы, e-mail (на русском и английском языках)

• Список литературы – все работы необходимо пронумеровать, в тексте ссылки на литературу оформлять в квадратных скобках.

• Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются.

• Решение о публикации статьи принимается редакцией «Вестника БГУ». Корректуре авторам не высылается, присланные материалы не возвращаются.

• Статьи принимаются в течение учебного года.

• Допустима публикация статей на английском языке, сведения об авторах, название и аннотацию которых необходимо перевести на русский язык.

• Формат журнала 60x84 1/8.

• Статья должна содержать минимум таблиц, формул, рисунков и графиков. Их присутствие допускается только в тех случаях, если описать процесс в текстовой форме невозможно или нецелесообразно. Желательно использование только вертикальных таблиц и рисунков. Все объекты должны быть черно-белыми без оттенков. Все формулы должны быть созданы с использованием компонента Microsoft Equation или в виде четких картинок. Символы можно вставлять с помощью операции в Word (Вставка – Символ). Диаграммы располагаются в тексте с использованием программы Microsoft Excel (Вставка – Объект – Создание – Диаграмма Microsoft Excel). Рисунки и графики должны иметь четкое изображение и быть выдержаны в черно-белой гамме, лучше применять штриховку (Формат автофигуры – Цвета и линии – Цвет – Способы заливки – Узор). Схемы создаются с помощью панели инструментов Рисование. Фотографии и рисунки в формате \*.tif или \*.jpg должны иметь разрешение не менее 300 dpi. Диаграммы, формулы, рисунки, графики должны прилагаться отдельными файлами, чтобы издательство имело возможность ввести в них правки.

Стоимость обработки 1 с. (формата А4) для преподавателей БГУ составляет 200 р., для остальных – 400 р. Для аспирантов – бесплатно.

Адрес: 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а, Издательство БГУ.

Тел. (301-2)-21-95-57. Факс (301-2)-21-05-88

Оплата производится при получении счета от бухгалтерии БГУ.