

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXIII • 2020 • № 1

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

191186. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18
Тел.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Редакционная коллегия:

- И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь, кандидат филологических наук (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поц, *доктор наук (Румыния)*
Л. Г. Скородумова, *доктор филологических наук (Россия)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, профессор (Россия)*
С. Чулуун, *доктор исторических наук, профессор (Монголия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Оригинал-макет изготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

Литературный редактор и корректор — Т. Г. Бугакова

Технический редактор — Г. В. Тихомирова

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2

e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 05.06.2020

Формат 60×90 1/8. Объем 13 печ. л. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Санкт-Петербург. 4-я линия В. О., д. 5. e-mail: editor@isvovoe.ru

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/snwj-pd98

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2020

© Коллектив авторов, 2020

В НОМЕРЕ:

ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ЭТНОГРАФИЯ

| | |
|--|----|
| Г. Бямбарэгчаа. Об одной из традиционных игр халха-монголов | 5 |
| D. Heuschert-Laage. The Role of Oaths in Seventeenth-Century Manchu-Mongolian Political Culture | 10 |
| K. Kollmar-Paulenz. Imagining a “Buddhist Government” (mo. <i>törö šasin</i>) in seventeenth century Mongolia | 18 |
| A. V. Попов. Transformations in legal and social status of the North Mongolian nobility (XVIII — first half of XIX century) | 28 |
| Т. Ю. Сем. Проблемы этногенеза тунгусоманьчжуров. Часть 1 (современное состояние вопроса: от неолита до рубежа эр) | 36 |

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ТЕКСТОЛОГИЯ

| | |
|--|----|
| А. В. Зорин, Л. И. Крякина. Вопросы реставрации и текстологии двух тибетогрфических калмыцких свитков XVIII в. из собрания ИВР РАН. | 49 |
|--|----|

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

| | |
|---|----|
| И. А. Алимов. Заметки о сяошо: «Ко и чжи». | 58 |
| М. В. Иванова. Яма и Ями (Ригведа X, 10). Индоиранский миф | 65 |
| Ю. А. Иоаннесян. От ислама к бабизму. | 79 |

РЕЦЕНЗИИ

| | |
|---|----|
| И. Ю. Ванина, Ю. В. Кузьмин. Рец. на: <i>Шинковой А. И.</i> Буддийское наследие Монголии и Востока (XVII–XX вв.). Исследование и каталог восточных коллекций из собрания Иркутского областного краеведческого музея. Иркутск; Улан-Батор, 2018. 464 с. | 89 |
| И. В. Кульганек. Рец. на: <i>Скородумова Л. Г.</i> Монгольская литература XIX–XX веков. Вопросы поэтики / Труды Института восточных культур и античности. Выпуск LXII. М.: РГГУ, 2016. 306 с. | 91 |
| А. А. Туранская. Рец. на: <i>Зорин А. В., Митруев Б. Л., Сабрукова С. С., Сизова А. А.</i> Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 2. Индексы / под общ. ред. А. В. Зорина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019 (Orientalia). 952 с. ISBN 978-5-85803-508-4, 978-5-85803-520-6 (Вып. 2) | 94 |

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

| | |
|--|----|
| М. А. Козинцев. Четвертая Международная научная конференция «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем» памяти Сергея Григорьевича Кляшторного (1928–2014) (Санкт-Петербург, 12–13 февраля 2020 г.) | 96 |
| О. Н. Полянская. Научная конференция «Улымжиевские чтения – X. Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития» — дискуссионная площадка по вопросам монголоведения. | 99 |

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)



191186. Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18
Phone: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIII • 2020 • No. 1

The journal is published four times a year.
Published since 1986

Founder: Federal State Institution of Science
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy
of Sciences

Editorial board:

- I. V. Kulganek — *editor-in-chief, D. S. (Philology), Russian Federation*
D. A. Nosov — *secretary, PhD. (Philology), Russian Federation*
G. Bilguudei. *D. S. (Philology), Mongolia*
B. Agnes. *Hungary*
J. Legrand. *D. S., Professor, France*
V. Kapishovska. *PhD, Czech Republic*
M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Russian Federation*
S. L. Neveleva. *D. S. (Philology), Russian Federation*
K. V. Orlova. *D. S. (History), Russian Federation*
M. P. Petrova. *PhD (Philology), Russian Federation*
R. Pop. *PhD, Romania*
L. G. Skorodumova. *D. S. (Philology), Russian Federation*
T. D. Skrynnikova. *D. S. (History), Russian Federation*
S. Chuluun. *D. S. (History), Professor, Mongolia*
N. Khishigt. *PhD. (History), Mongolia*
N. S. Yakhontova. *PhD. (Philology), Russian Federation*

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/snwj-pd98

© Institute of Oriental Manuscripts RAS
(Asiatic Museum), 2020
© Group of authors, 2020

IN THIS ISSUE:

HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES

| | |
|--|----|
| G. Bambaragchaa. About one of the traditional games of the Khalkha | 5 |
| D. Heuschert-Laage. The Role of Oaths in Seventeenth-Century Manchu-Mongolian Political Culture | 10 |
| K. Kollmar-Paulenz. Imagining a “Buddhist Government” (mo. <i>törö šasin</i>) in seventeenth century Mongolia | 18 |
| A. V. Popov. Transformations in legal and social status of the North Mongolian nobility (XVIII — first half of XIX century) | 28 |
| T. Yu. Sem. The problem of the ethnogenesis of the Tungus-Manchus. Part 1. (the current state of the issue: from the Neolithic to the turn of er) | 36 |

LITERATURE

| | |
|---|----|
| L. I. Kriakina, A. V. Zorin. Some issues of conservation and textology of two 18th century Kalmyk scrolls in Tibetan preserved in the IOM, RAS | 49 |
|---|----|

RELATED DISCIPLINES

| | |
|---|----|
| I. A. Alimov. Notes on Xiaoshuo Prose: «Kuo yi zhi» | 58 |
| M. V. Ivanova. Yama and Yami (Rigveda X, 10). Indo-Iranian myth. | 65 |
| Y. A. Ioannesyan. From Islam to the Babi Faith | 79 |

REVIEWS

| | |
|--|----|
| I. Yu. Vanina, Yu. V. Kuzmin. Rew. on: <i>Shinkovoi A. I.</i> «The Buddhist heritage of Mongolia and the East (XVII–XX centuries). Research and catalog of oriental collections from the funds of the Irkutsk Regional Museum of Local Lore». Irkutsk; Ulan-Bator, 2018. 464 p. | 89 |
| I. V. Kulganek. Rew. on: <i>Skorodumova L. G.</i> Mongolian literature of the XIX–XX centuries. Questions of poetics / Proceedings of the Institute of Oriental Culture and Antiquity. Issue LXII. M.: RGGU, 2016. 306 p. | 91 |
| A. A. Turanskaya. Rew. on: <i>Zorin A. V., Maruev B. L., Sabrukova S. S., Sizova A. A.</i> The Catalogue of the Works of the Tibetan Buddhist Canon from the Collection of the IOM, RAS. Vol. 2. Indexes / Ed. by A. V. Zorin. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2019. 952 p. ISBN 978-5-85803-508-4, 978-5-85803-520-6 (in Russian) | 94 |

CONFERENCE REVIEWS

| | |
|---|----|
| M. A. Kozintcev. The Fourth International Academic Conference «The Turko-Mongol World: Past and Present» in memoriam of Sergei G. Klyashtorny (1928–2014) (St. Petersburg, February 12–13, 2020) | 96 |
| O. N. Polyanskaya. Research Conference «Ulymzhiev Readings – X. Mongolian Studies in the Modern World: Research Experience, Development Prospects» as a discussion platform on Mongolian studies. | 99 |

Г. Бямбарагчаа

Об одной из традиционных игр халха-монголов

DOI 10.25882/hyg4-5604

© Г. Бямбарагчаа, 2020

Один из видов рекреационной деятельности человека принято называть игрой. Это важный элемент культуры скотоводческого общества. Игра — это нить, связующая людей, она выполняет функцию социальной сети, иными словами, является «клеем», скрепляющим общество. Игра в альчики — одна из разновидностей монгольских традиционных игр. Наибольшее распространение она получила в Центральной Монголии, где в нее чаще всего играют летом и осенью.

Ключевые слова: игра, традиционная культура, кочевое скотоводство, Халха-монголы.

Бямбарагчаа Г. — магистр, сотрудник Института истории и археологии АН Монголии. Улан-Батор, Монголия.

khulugch.b@gmail.com

Обычно под игрой подразумевают одно из средств проведения свободного времени, но это понятие имеет гораздо более широкое значение. Игра выступает в роли своеобразного мостика или клея, скрепляющего социальные связи. Несмотря на то, что внешне игра представляет лишь форму проведения досуга, она является также многозначным показателем своеобразия определенного общества или культуры. Например, в одних обществах игры связаны с религиозными традициями, а в других — с охотой или с военными действиями. Важно отметить, что традиционная игровая культура тесно связана с этногенезом, природными условиями и что она впитывает в себя общественные и культурные связи народа.

Как и откуда возник феномен игры? Зачем люди играют? На такие вопросы должны отвечать исследования в этой области. Но если присмотреться к какой-либо определенной игре, то в ней можно заметить черты магических действий. Здесь, в частности, речь идет о такой традиционной монгольской игре, как «Цагаан мод хаях» — «Бросание белой палки». На отдельных территориях Монголии эта игра носит название «Цүү хаях» — «Бросание дровишек, поленьев». В нее обычно играют летом, после вечерней дойки или после того, как вернувшийся с пастбища скот загнан в загон. Для этой игры требуется палка белого цвета длиной с локоть (в среднем около 15 см), и забрасывают ее в какую-либо сторону в соответствии с установленными правилами. Из наблюдений за игрой становится ясно, что она представ-

ляет собой своеобразные магические действия (*ritual*), заговор (монг. *дом*) основная польза этих действий для сообщества заключается в защите скота от нападений хищников и от болезней.

Многие западные исследователи внесли свой вклад в изучение игровой культуры, в частности, такие ученые, как Ф. Бейтендейк [Buytendijk, 1933], Й. Хейзинга [Huizinga, 1981] и О. Финк [Fink, 1960]. По их мнению, игра отличается от реальной жизни тем, что является моделирующей системой, способной влиять на прогресс. В то же время Витгенштейн, Гебауэр и другие считают, что игра — это один из видов общественных отношений, связывающих членов общества воедино. Как считают Гебауэр и Вольф, в игре исполняется какая-либо роль или разыгрывается ситуация, характерная для человеческого общества [Gebauer, Wulf, 1998]. В целом игра является обрядом или традицией, которая связывает играющего с прошлым, в ней он как бы заново создает себя, моделируя свое поведение. Другими словами, игра, являясь одной из форм *драматургии*, образует кратковременные связи между членами всего общества и тем самым сплавивает его. Взрослый или ребенок посредством перевоплощения моделирует свою роль и в дальнейшем на основе полученного опыта использует те общественные связи, в которые он встроен.

Традиционные игры содержат самобытные символы личной жизни и хозяйственной деятельности, сохраняют исторические обряды и ритуалы. Игровая

деятельность, с одной стороны, является элементом праздничной, досуговой жизни, а с другой — служит своего рода справочником, знакомящим с тем или иным обществом или культурой. Есть у игры и духовное содержание, которое выражается в многочисленных табу, связанных с игровым процессом.

Если посмотреть с точки зрения бытовых реалий, то игру «Цагаан мод хаях» — «Прятание белой палки» можно объяснить потребностями питания, в ней прослеживается пищевой цикл монголов-кочевников.

Мы предлагаем обратиться к традиционной и широко распространенной среди монголов игре в альчики. Для жителей степи это излюбленный способ проведения досуга осенью, зимой и весной. В летнее время на игру в альчики накладывается табу, поскольку считается, что игра в нее в это время года чревата непогодой, дождями, громом и молнией и другими неблагоприятными атмосферными явлениями. Летнее время в целом связано с множеством запретов — в этот период монголы питались в основном легкой молочной пищей, которую принято называть «белой». Кочевники старались как можно дольше не есть мясо и не забивать скот, а также не играли в альчики. Помимо этой игры у монголов была распространена игра «Цүү хаях», или «Цагаан мод хаях», — «Прятание белой палки». Как и игра в альчики, она имеет магический смысл и с ней связано множество табу.

Домино фараонов Египта, кубики, найденные в Центральной Америке, и каменные игрушки, обнаруженные на раскопках Трои, — все эти находки относятся к самым первым играм и служат доказательством того, что человечество с незапамятных времен было знакомо с феноменом игры.

Примечательно, что у каждого народа с течением времени обязательно возникает какая-либо игра, созданная из различных элементов его культуры. Хотя процесс игры определяется как средство рекреации, способ проведения досуга, на самом деле в нем проявляются особенности народа, его генезиса, образа жизни, религиозных верований, запретов (табу) и других элементов, формирующих культуру данного сообщества.

Кроме того, важно также знать, является ли игра всенародной или с ней знаком только какой-либо конкретный субэтнос. Другими словами, игра — это способ самовыражения племени (identity) или идентификации в оппозиции «свой — чужой».

В данной статье автор ставит своей целью рассмотрение особенностей распространенной среди халха-монголов игры в альчики и ее правил, культурных особенностей и содержания.

Известные монгольские ученые-этнографы С. Бадамхатан и Б. Нямдорж в своих работах отмечали, что игры помимо развлекательной несут воспитательную, духовно-моральную и другие функции. Среди археологических находок на территории Цент-

ральной Азии помимо предметов материальной культуры, относящихся к погребальным, обрядовым действиям, находят немало артефактов из комплекса игровой культуры. Так, в частности, в гуннских детских захоронениях помимо простых орудий труда и инвентаря были найдены альчики (бабки) мелкого и крупного рогатого скота. В традиционной духовной культуре монголов был довольно распространен обычай сакрализации и поклонения различным костям домашних животных. В частности, данные указанных археологических памятников свидетельствуют о том, что предки монголов широко использовали лопаточную и надкопытные кости животных.

Это подтверждает тезис о том, что игра является одним из элементов культуры и традиционного образа жизни на территории Центральной Азии на протяжении всей ее истории. В традиционной игровой культуре монгольского народа воплощено не только то, что относится к сфере досуга, но и общественное устройство, распределение обязанностей в кочевом скотоводческом обществе, воплощены знания народа и особенности его менталитета.

Традиционная монгольская игра в альчики имеет множество разновидностей. К ним можно отнести игру в альчики на поверхности льда, а также распространенное у западных монголов подбрасывание снаряда вверх, а не по горизонтали или же, например, распространенную среди удзумчинов Внутренней Монголии игру в альчики, когда противники стреляют друг в друга.

Давайте рассмотрим одну из разновидностей игры в альчики. До сих пор точно неизвестно, когда именно появилась эта игра. Из доступных нам источников — архивных документов XIX в. и полевых записей ученых-путешественников выясняется, что такая игра была распространена в отдельных хошунах аймака Тушету-ханов на территории Халхи, а также на некоторых землях Западной Монголии.

Следует выделить четыре традиционные разновидности игры в альчики:

1. Игра в альчики, распространенная на территории Центральной Халха Монголии.
2. Игра под названием «өрөг», распространенная в Западной Монголии.
3. Игра в альчики, распространенная среди алтайских урхайцев.
4. Игра «халз», распространенная во Внутренней Монголии.

Эти разновидности игры в альчики несколько различаются по своим правилам. Мы будем говорить лишь о халхаском варианте игры, а описание различий оставим для будущих исследований.

Большим подспорьем для нас послужило то, что в свое время академик Б. Ширэндэв оставил заметки про эту игру. О традиционной игре в альчики писали, в частности, Л. Чимэд (1958), из Внутренней Монголии Д. Цагаан (2001), Л. Түдэв (2006; 2009), Д. Басхүү (2008), Л. Эрдэнэчимэг (2014) и другие.

Сохранились исторические свидетельства о том, что в Цинский период игра в альчики была широко распространена у халхасцев Центральной Монголии, а именно в хошунах Бишрэлт гуна, Зоригт гуна, Дархан чин вана и Мерген вана аймака Тушету-ханов, которые в настоящее время соответствуют территориям Булган, Сэлэнгэ, Төв, Дундговь, Средне-Гобийского и Южно-Гобийского аймаков. Записи ученого-путешественника, члена РГО Г. Н. Потанина (1835–1920), побывавшего в конце XIX в. у халхасцев Центральной Монголии, об игре в альчики до настоящего времени сохранили свою актуальность для этнографических исследований.

При игре в альчики использовались надкопытные кости (бабки) мелкого и крупного рогатого скота, кости других животных не использовались. В настоящее время при игре в альчики используют 16 мишеней, сделанных из пластмассы или слоновой кости, а патроны изготавливают из маральных рогов квадратной или круглой формы.

Видимо, благодаря использованию при игре этих предметов и появились такие термины, как *хасаа харваан* — ‘стрельба по мишеням’. Относительно названия игры академик Б. Ширэндэв считал, что оно произошло из понятия «игра при загоне» (в помещении). В игре в альчики традиционно использовались только кости крупного рогатого скота. В настоящее время в этой игре стали применять мишени из пластмассы или слоновой кости, а иногда — изготавливать патроны из рогов оленя и т. п. Что касается названия этой игры, то академик Б. Ширэндэв предлагал именовать ее «хашлагаар харвах тоглоом» (‘стрельба по загороженным мишеням’), потому как необходимо было различать предметы и их разновидности. Мишени составляют из костей (монг. *шагайн яс*), по ним стреляют с расстояния в несколько шагов.

Победителем признается тот, у кого больше попаданий в альчик. Правила и названия игры пока еще не очень четко определены в соответствии с этно-территориальным делением Монголии. Как отмечено Б. Ширэндэвом, эта игра была более распространенной во владениях Далай Чойнхор вана бывшего аймака Сайн-ноён-ханов, а также в южной части озера Хубсугул и северо-западной части аймака Архангай.

У халхасцев Центральной Монголии существует свой вариант этой игры. В ней наиболее важным элементом является физическая подготовка игрока. Суть игры заключается в том, чтобы выстрелить патроном-бабкой и поразить мишень. Для меткого выстрела очень важна поза, в которой сидит игрок, а также положение пальцев ладони. Поскольку четкой регламентации нет, каждый игрок вырабатывает свою собственную позу, удобную именно для него, при этом мышцы должны быть расслаблены. Расстояние между стрелком и мишенями составляет 4,72 м, а высота стула, на котором сидит стрелок, должна

быть примерно 20 см либо игрок садится на корточки и на своих коленях располагает деревянную доску (со снарядами).

Во время выстрела игрок, сидя на корточках, одной рукой крепко придерживает закрепленную на ладони деревяшку. Располагая палец в непосредственной близости от патрона, игрок совершает выстрел. При правильной технике удара в пальце не должно возникать болевых ощущений. Стрелять можно как стоя, так и полулежа. Вес патрона и костяшек-мишеней может различаться. В основном это зависит от силы пальца игрока, в среднем он составляет 10–20 граммов. Во время броска следует обращать внимание на положение подушечек пальцев — они должны ровно располагаться на краю костяшки. Несоблюдение этого правила может привести к ошибке и промаху. Бабку можно выпустить по мишени тремя способами.

1. **Арьсан татаа** (‘тяга кожей’) — выстрел при помощи большого пальца, при этом движение мышц едва заметно и создается впечатление, что участвует в этом лишь кожа.

2. **Махан татаа** (‘тяга мясом, мышцей’) — когда стреляют, сильно надавливая на снаряд подушечкой пальца, чтобы мышца пришла в движение.

3. **Ясан татаа** (‘тяга костью, костяшкой’) — самый сильный удар, при котором кости пальцев как бы соприкасаются со снарядом.

В момент броска, важно держать тело неподвижным, задерживать дыхание и полностью сконцентрироваться.

Еще одна особенность игры в альчики у халхасцев — это исполнение наблюдателями ритуального зазывания *уухай* или *хурайлах*. Возгласы не прекращаются от начала и до конца всей игры. Как только игра начинается, двое игроков начинают зазывания со словами «Зээ Хурья хө», что является как бы приглашением для участия в игре или обращением к людям, чтобы те обратили внимание на эту партию.

Наблюдатели, следящие за игрой, совершают действие *най шимнэ*, суть которого состоит в заключении пари о том, кто станет стрелять первым, каков будет порядок рассадки игроков и т. п.

Самое важное в игре в альчики — каждому стрелку как можно быстрее отработать все 15 собственных мишеней и начать отстреливать мишени команды-противника. После игры начинается подсчет результатов, кто сколько отстрелял.

В настоящее время этот вариант игры стал очень популярным и приобретает характер вида спорта. Команда обычно включает 6–7 человек. При шести игроках один человек будет запасным членом команды. Игрок в возрасте старше 60 лет может воспользоваться рогаткой, в остальном в правилах игры нет никаких послаблений.

Подстилку для игры в альчики делают традиционным способом. Деревянную плотную квадратной формы подставку для альчиков высотой около 5 см называют **зурхай**.

Еще одним традиционным термином альчиковой игры является *шагайн тойром* — ‘круг бабок’.

Некоторые исследователи возводят термин *тойром* к древнетюркскому *тэрин*, *тирин*, термину, обозначавшему понятие ‘общество’. Однако это, вероятно, не совсем так, поскольку в некоторых источниках XIX–XX вв. говорится, что игра в альчики называлась не *«тойром»*, а *«тойрог»*. Возможно, используемые сегодня термины *тойром* и *тойрог* близки по значению. Мы считаем, что термин *тойрог* обозначает ‘стрелять’, или ‘играть по очереди’, или ‘играть по круговой системе’, иными словами, он исторически изменился в зависимости от территории распространения. Необходимо провести более глубокое историко-этимологическое исследование данного термина.

Поскольку игра в альчики — игра традиционная, то в ее правилах есть и некоторые запреты. Самое важное в ней — четко следовать традиционным правилам и уважать игру. Если игра началась, то игрокам нельзя разговаривать между собой, петь следует только призывания, связь между людьми поддерживать только при помощи междометий *хурай* и жестов. Нельзя сидеть выше старших по возрасту людей, приближаться к служителям буддийского культа. Также для начала процесса игры в альчики требуется разрешение старших. Существует запрет и на употребление спиртных напитков во время игры, на

вербализацию имен игроков противоположной команды и вообще какой-либо диалог с ними. Сохраняется и обычай обмениваться табакерками с нюхательным табаком после завершения игры.

После того как будут собраны все патроны и костяшки, участники игры обмениваются табакерками, беседуют, а на прощание говорят: «удачная была стрельба, метко мы стреляли, хорошо мы играли» — и таким образом завершают игру.

Еще одним ритуалом, сопутствующим игре в альчики, является обычай *мод өргөх* — ‘поднимать дерево’. Команда победителей собирает свои костяшки-альчики и, поместив их на деревянный столб, три раза обходит его по ходу солнца и поет *«хурай»* — призывание благополучия. В процессе выполнения обряда все участники дотрагиваются до этого столба, поскольку существует поверье, что у того, кто дотронулся, *хийморь* (‘дух-конь’) будет высоким и непоколебимым. Этот ритуал практикуется и в наши дни.

Одним из важных ритуалов, сопровождающих игру в альчики, является обмен табакерками в знак уважения друг к другу. После игры, когда альчики уже убраны в мешки или футляры, говорят такие слова: «Ладно, теперь мы все [свои] патроны положили на хранение, давайте мы поможем вам собрать ваши патроны-костяшки».

Использованная литература

Buytendijk, 1933: *Buytendijk Frederik J. J.* Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der lebenstriebe. Berlin, 1933.

Fink, 1960: *Fink Eugen.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart; Kohlhammer, 1960.

Gebauer, Wulf, 1998: *Gebauer Gunter, Wulf Christoph.* Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek; Rowohlt, 1998.

Huizinga, 1981: *Huizinga Johan.* Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek; Rowohlt, 1981.

Список информантов

Отгонбаяр. С, 56 настай, эрэгтэй, Дорноговь аймгийн уугуул. (2013 онд хийсэн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүнээс).

Сүхбаатар. Г, 61 настай, эрэгтэй, Төв аймгийн уугуул. (2013 онд хийсэн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүнээс).

Дарьжав. Ль 49 настай, эрэгтэй, Төв аймгийн уугуул. (2014 онд хийсэн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүнээс).

Основная литература об игре в альчики

Басхүү Д. Хийморь далласан уухай. Уб., 2008.

Бямбарагчаа Г. Монголчуудын уламжлалт чулуун ба шагайн тоглоом // *Studiaethnologica.* Том XXI–XXII, Fasc. 1–25. Уб., 2014.

Монгол тоглоомын тухай зарим мэдээ. (Академич Базарын Ширэндэв). Уб., 1997.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии (Вып. 2. Материалы этнографические). СПб., 1881.

Сарантуяа Б. Шагай харвах наадмын нясалгааны онцлогоос // Оюуны хэлхээ. Уб., 2013.

Түдэв Л. Монгол шагаа. Уб., 2006.

Түдэв Л. Монголчуудын язгуур тоглоомын цуврал (Тэргүүн дэвтэр). Уб., 2009.

Цагаан Д. Монгол хүний язгуур тоглоом-шагаа. Хөх хот., 2001.

Чимэд Л. Шагайгаар тоглох тоглоом. Уб., 1958.

Чойжилжав Х. Бага харваан наадам. Уб., 2014.

Ширэндэв Б. Монгол тоглоомын тухай зарим мэдээ. (Академич Базарын Ширэндэв). Уб., 1997.

Эрдэнэчимэг Л. Шагайн наадам. Уб., 2014.

G. Bambaragchaa
About one of the traditional games of the Khalkha

One of the types of recreational activities of man is called a “game”. This is an important element of livestock society culture. The game is a thread connecting people, it performs the function of a social network, in other words, it is the “glue” that holds society together. Playing *Shagai* is one of the varieties of Mongolian traditional games. It gained the greatest distribution in Central Mongolia, where it is most often played in the summer and autumn.

Key words: game, traditional culture, nomadic cattle breeding, Khalkha-Mongols.

Bambaragchaa G. — Master, researcher at the Institute of History and Archeology, Academy of Sciences of Mongolia. Ulaanbaatar, Mongolia.
khulugch.b@gmail.com

D. Heuschert-Laage

The Role of Oaths in Seventeenth-Century Manchu-Mongolian Political Culture

DOI 10.25882/0qrw-ag92

© D. Heuschert-Laage, 2020

Oaths were an important component of Mongolian political culture and their significance in indicating the binding character of an allegiance is already attested in the Secret History. In the early 17th century, when the Manchus were expanding their power base in Inner Asia, they frequently made use of oaths. Even after the Qing capital was moved to Beijing, oaths were important for binding the Mongolian nobility to the imperial house.

For the time before the 17th century, information on performative aspects of oath-taking is scarce. Archival records on Mongolian-Manchu relations in the 17th century, however, contain plenty of information on diplomatic preparations, the specific language of oaths and the staging of oath-taking ceremonies. There is evidence that the fundamental idea of a conditional self-curse, which called punishment on the swearing person if he or she broke a promise, was known to all participants, but details of implementation varied. The paper investigates the Mongolian terminology for oath-taking practices and draws inspiration from recent works on ritual theory. On the basis of 17th century archival material, it draws attention to the dynamic character of oath-taking and argues that it involved both individuals and groups. By exploring narratives which evolved around Manchu-Mongolian oaths as political landmarks, the paper sheds light on oath-taking as a cultural practice.

Key words: Manchus, Mongols, oath, Qing, ritual.

Heuschert-Laage Dorothea — Dr. phil., Lecturer in Mongolian history Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Germany.

dorothea.heuschert-laage@relwi.unibe.ch

Introduction

Oaths played a crucial role when the ancestors of the Qing imperial house (1636–1911) tried to enhance their position as a regional power and sought allies among their Mongolian neighbors. Oaths were implemented in order to establish and confirm bonds between leading personalities and often represented an important benchmark in the process of integrating both individuals and groups into larger political formations. During the period under study, Manchu and Mongolian chieftains could draw on well-established practices of oath-taking and diplomatic contact. To confirm mutual pledges of loyalty by sacrificial oaths had a long history in North East Asia. We know of oath-taking practices among steppe confederations already from the Xiongnu [Göckenjan, 1999/2000]. The continuing importance of sworn bonds of allegiance and trust for the coherence of steppe confederations is further confirmed in the Secret History and other sources on the formation of the Mongolian Empire [Kim, 2005; Zhanggeer, 2000].

For historians, oaths are an important object of study because they are part of the “glue” or the “social cement” holding groups and individuals together [Bayliss, 2013a. P. 9]. Sometimes a difference is made between

assertive and promissory oaths, but both are understood as institutions to reduce violence. Because of their binding character, oaths of allegiance serve as indicators for the relative closeness of individuals to each other. Moreover, an investigation into the sanctions for breaking an oath promises insights into the legal framework of a given society.

The practice of oath-taking has received attention not only from historians and legal scholars but from researchers of various disciplines. The philosopher Giorgio Agamben entitled a book *The Sacrament of Language: An Archeology of the Oath*, in which he stresses that oaths are at the interface of the religious and the legal sphere which means that they are not an exclusively religious, nor an exclusively legal phenomenon [Agamben, 2015: P. 28]. He also emphasizes the aspect of language, because for him the oath is “the event of language in which words and things are indissolubly linked” [Agamben, 2011: P. 46]. The importance of the medium of the spoken word was also stressed by Sebastian Scharff, who reminds us that a solemn declaration is at the heart of every oath and without language there can be no oath [Scharff, 2016: P. 23].

While for Agamben oaths are “an event of language”, scholars from the field of cultural studies concentrated

on the performative character of oaths, the wide range of possible interpretations and the combination of different media. The close relationship between oath-taking practices and wider systems of power made oaths — as a universal phenomenon — a welcome object of ritual studies.

In this paper, I argue that in order to understand the dynamics and the changes in Manchu-Mongolian oath-taking practices it is helpful to make use of theoretical considerations in the field of ritual studies. While for a long time research on ritual practices focused on the fixed and unvarying elements of rituals, in the recent decades, their processual character has been brought to the fore. Rituals are governed by rules, but they are not static and there is room for a certain degree of variation. Repetition of a ritual and compliance with ritual rules does not preclude that a ritual is transformed in its performance or in its meaning. Some elements could disappear and others be added and also the sequence of the ritual could be changed [Brosius, Michaels & Schrode, 2013. P. 15]. This insight enhances our understanding of Manchu-Mongolian oaths and their potential to express and reinforce novel constellations of power by well-established practices.

Further inspiration can be found in the research of Vera Nünning and Jan Rupp, who establish a nexus between ritual and narrative and suggest us to take a closer look at the narratives, which evolve around rituals [Nünning & Rupp, 2013. P. 16]. As will be discussed below, in Manchu-Mongolian political discourse oath-taking was represented in narratives which had an important function for justifying military action.

At this point, a word on the definition of ritual is in place. The field of ritual studies was greatly influenced by Catherine Bell's book *Ritual Theory, Ritual Practice*. Bell stresses that ritual practices are social practices and can be strategically employed by individual actors in order to consolidate power and influence. She argues that "ritual practices are themselves the very production and negotiation of power relations" [Bell, 1992. P. 196] and summarizes the key features of ritual activities [Bell, 1992. P. 138f.]. Another definition of the characteristics of ritual has been put forward by Axel Michaels. He considers five elements as essential for ritual practices, namely their intentional performance (the fact that they are carefully planned), their formality (which makes them imitable), their framing (which sets them apart from day to day business), their indicating change and transformation and their evocation of a higher reality [Michaels, 2003. P. 4–5; Nünning & Rupp, 2013. P. 5–6]. Identifying these elements in Manchu-Mongolian oath-taking practices is important for better understanding their role in the course of ritual action.

This paper begins with defining the 17th century Mongolian terminology for practices which we today refer to as oath. In order to better understand the dynamics of oaths in inter-polity relations, I will then concentrate on individual and collective aspects of Manchu-Mongolian oaths and will argue that in addition to con-

firming agreement, oaths could mirror existing hierarchies and were also strategically used by various actors in order to negotiate power relations [Harth & Michaels, 2013. P. 125]. Moreover, in order to understand the relevance of oaths in political culture it is instructive to look at the way how oaths were used as an argument in political rhetoric. Different actors could place different meaning in the practices and oaths were surrounded by narratives which were important for political legitimation. As we will see below, to accuse somebody of having broken an oath was a very serious allegation and was a reason for war.

Terminology

According to the Qing-dynasty Pentaglot Dictionary, which was compiled between 1790 and 1794, the Manchu term *gashūmbi* corresponds to Mongolian *amaldamui* [Pentaglot Dictionary, 2013. P. 475], which is a contraction of *aman aldaqu* (to lose/give one's mouth/word). In the Pentaglot dictionary the entry is arranged within the category of "human being" and, more precisely, in the section of "ranting and curses". Interestingly, the term *amaldamui* is further explained as a synonym of *andayārlamui*¹. The term *andayārlamui* includes the lexeme *anda*, which refers to a formally sealed allegiance of (usually) two males to assist each other in military and political affairs. The contentual overlap between *amaldamui* and *andayārlamui* is further confirmed by the *Qorin Nigetü Tayilburi Toli* (Twenty-one Volume Dictionary), a Mongolian-Mongolian explanatory dictionary compiled 1743 in Beijing, which also treats the two terms as synonyms [QNTT, 2013. P. 14].

Because of its relevance for the rise of Chinggis Khan, the nature of the *anda*-relationship has aroused many scholars' interest². Igor de Rachewiltz argued that the *anda*-relationship was a kind of alliance and not a pseudo-kinship relation [Rachewiltz, 2004. P. 395/396; Birtalan, 2007/2008. P. 44]. Moreover, as Ágnes Birtalan has made plain in an article on *Rituals of Sworn Brotherhood*, there is a certain discrepancy between the information on the *anda*-relationship according to historical sources, namely the Secret History, and the way this bond is portrayed in the epic tradition. According to Mongolian epics, the most important way of sealing an *anda*-relationship involves the mingling of one another's blood, thereby entering a pseudo-kinship relation [Birtalan, 2007/2008. P. 52–53]. According to Birtalan, folk remembrance actually reinterpreted historical events, because according to the *Secret History* the *anda*-relationship was sealed by exchanging presents [Birtalan, 2007/2008. P. 45, 55–56]. Interestingly, Birtalan points out that the term *anda* is rarely used with reference to historical events after the end of the Mongolian Empire

¹ *amaldamui, basa andayārlamui kememüi*. [Pentaglot Dictionary, 2013. P. 475].

² An overview of the literature can be found in [Birtalan, 2007/2008].

[Birtalan, 2007/2008. P. 47]. Her observation is confirmed by the terminology for Manchu-Mongolian oaths in the early 17th century. In the archival material as well as in the chronicles³, Manchu-Mongolian oaths are referred to with the term *aman aldaqu* or *amaldaqu*. There is no case, in which a Manchu-Mongolian oath agreement is conceptualized by the term *andayarlaqu/andayayilaqu* “to become like *anda*” or expressions including the word *anda*, such as *anda bolulčaqu* (to become *anda*). The findings in the sources thus contradict the equation of *amaldaqu* or *andayarlaqu* suggested in imperially sponsored compilations of the 18th century. The question of how the two terms — and the practices they denote — relate with each other deserves further research.

With its reference to the mouth and the spoken word, the use of the term *amaldaqu / aman aldaqu* confirms the observation of Agamben on the importance of language⁴. From an etymological perspective, oath-taking practices in the Manchu-Mongolian context were a matter of the spoken word. The entry in the *Qorin nigetü tayilburi toli* points in a similar direction when it explains *amaldaqu* as following: “After expressing one’s resolution, one curses oneself with the words ‘if I do not abide by my word, I shall meet with misfortune’”. It is noticeable that the 18th century compilers of the QNTT stressed the communicative aspects of the oath while giving no information on performative aspects [QNTT, 2013. P. 14]⁵.

For the sake of completeness, I should also mention two other Mongolian terms also frequently translated into English as “oath-taking”. One is *siqaqu* (to press), a principle of judicial proof, which is used in legal documents of the 17th and 18th centuries [Heuschert, 1996a]. The other is *tangyariylaqu* which is used to refer to the taking of oaths in spoken Qalqa⁶. I did not encounter this term in the documents relating to Manchu-Mongolian oaths. However, *tangyariylaqu* is mentioned in the *Erdeni tunumal neretü sudur*. In this work, it is put into the mouth of the Dalai Lama, who refers with this term to the initiation of the Hevajra-Abhiṣeka, which Qubilai Khan (reigned 1260–1294) received by ’Phags-pa (gest. 1280) [Kollmar-Paulenz, 2001. P. 190 & P. 306]. However, when emphasizing that the peace treaty between Altan Khan (1507–1582) and Ming-China (1368–1643) was confirmed by an oath, the author of the *Erdeni tunumal* does not use term *tangyariylamui* but refers to this

³ For example [MÜBD, 1997. P. 32–33] and [AT, 1990. F. 176v].

⁴ On *aman ne’e-*, «to open one’s mouth» as an expression for the taking of a vow in the Secret History, see [Doerfer, 1963. P. 172].

⁵ On the terminology for oaths in the 13th century see also [Honda, 1991].

⁶ According to the [MÜIT, 1988. P. 1769], *tangyariy* has two meanings: 1. “oath” and 2. “scholarly rank”. The term *tangyariylaqu* is not mentioned in the QNTT, but *tangyariy* is given as a synonyme of Manchu *gashūn* «sworn allegiance» in the Pentaglot Dictionary [Pentaglot Dictionary, 2013. P. 475].

action as *aman aldalduju bekilen* “they made an oath to each other and confirmed it”. These findings may point to the conclusion that in the 17th century the term *tangyariylaqu* was reserved for religious pledges but more research is needed to confirm this.

In conclusion, it is important to note that in the Mongolian language there is no generic term which applies to all these practices as for example the English word “oath” or the German word “Eid”. For this reason, we must be aware that when we lump different practices together under the umbrella term of “oath-taking”, we are using our own preconceived notions [Brosius, Michaels & Schrode, 2013. P. 11]. We cannot be sure that 17th century Mongolian speakers saw *aman aldaqu*, *andayayilaqu*, *siqaqu* and *tangyariylaqu* as related practices.

Oaths and inter-polity relations

Long before the rise of the Manchus in the early 17th century, oaths were an important instrument of diplomatic practice in Central Asia. We know that the peace agreements between Altan Khan and the Chinese Governor-General of Shaanxi, Wang Chonggu were confirmed by oaths and — in addition to Altan Khan — many other Mongol and Manchu leaders, among them Nurhaci (died 1626), performed oaths to settle disputes with the Ming and define claims on territory and people [Heuschert, 1996b. P. 27/28, 29, 42]. Information on these oaths is mainly included in Chinese sources and it is rather brief. We learn that the taking of an oath included an animal sacrifice, (bull or horse or both) and a declaration, which included promises for the future and defined the prospect of punishment for those who broke the promise. We have much more information on the performance of oaths in the Manchu-Mongolian political context. Sources of particular importance for research on oath-taking practices are the *Jiu Manzhou Dang* (Old Manchu Archives) [JMZD, 1969] and the Mongolian language documents from the first half of the 17th century, which were published by Li Baowen in 1997 [MÜBD, 1997]. These primary sources include information on oaths between Manchus⁷ and Southern Qalqa in 1619/20, between Manchus and Qorčïn in 1924 and 1626, between Manchus and Naiman and Manchus and Aoqan in 1627, between Manchus and Qaračïn in 1628 and between Manchus and Aru Qorčïn in 1631. This — by no means exhaustive — overview shows that in the early period of Manchu state-building, oaths were a common means to confirm peace-treaties [Li, 2012. P. 60–61]. The amount of information we have on these oaths varies, but for several of them, the archival material includes a draft of the solemn declaration made during the oath and a kind of roadmap on the performance. The rich material has caused much scholarly attention and part of it has been translated into European languages, for example into German by Michael Weiers

⁷ At that time, the ancestors of the Qing imperial house referred to themselves as Jurchen.

[Weiers, 1983] and into English by Nicola Di Cosmo and Darijab Bao [Di Cosmo & Bao, 2003].

According to the archival material, the taking of an oath began with the invocation of the presence of heaven (Mongolian *ingri* and Manchu *abka*) and earth (Mongolian *yajar* and Manchu *na*), both powers, whose support was crucial to increase the strength of humans and make them fortunate [Rachewiltz, 2015. P. 121–122]. In terms of ritual components, this invocation can be seen as what Michaels regards as “framing”, i. e. an aspect which sets the taking of an oath apart from day to day business⁸. Moreover, among the elements frequently mentioned in the texts is the sacrifice of a white horse for heaven and a black bull for the earth. Weiers sees the mentioning of these animal sacrifices as an indication that an oath had taken place or was planned [Weiers, 1983. P. 425]. In this case, they were part of the framing process and can be understood as demarcations for the beginning of an oath-taking ceremony.

The solemn declarations, which both parties made, were preceded by bows and the burning of incense. These declarations were referred to as *itegeltü ügeben* “our trusting words”. Interestingly, even though both parties’ “trusting words” were similarly structured, they were not identical. The “trusting words” were spoken out loudly and, in written form, a text (*bičig*) was burnt.

Evidence for the dynamic relationship between script and performance can be based on a comparison between ritual instructions. There is a certain variation in the objects which were displayed to represent the hardship which those would suffer who broke the vow. According to records of the Manchu-Southern Qalqa oath from early 1620, five bowls, one with blood, one with earth, one with dry bones, one with liquor and one with meat were placed in order to let participants emotionally experience how — in case they broke the vow — their blood would be spilt, they would be pressed down by earth and their bones would dry out [Weiers, 1987. P. 137, 146]. The declaration goes on that, if they stuck to their words, they would drink the liquor and eat the meat. In the records on the Manchu-Qaračın oaths however, only four bowls get a mention, no bowl with earth [Di Cosmo & Bao, 2003. P. 52/53, 64/65]. There seems to have been a set structure for the performance of an oath, but also a certain degree of variation. This confirms what above has been said about the processual character of rituals, which allows for a certain degree of variation.

Oaths as mirrors of social hierarchy

In the “trusting words”, the participants in Manchu-Mongolian oaths promise not to make common cause with the Čaqar or the Ming. For this reason, these oaths may be regarded as means to clearly distinguish between friend and foe. In addition, they address both individual and collective aspects. The “trusting words” of the Man-

chu-Qaračın oath of 1628, start with the affirmation that “our two polities (*ulus*), Manchus and Qaračın, live in harmony”⁹. They go on with the promise not to make common cause with the Čaqar, and then list the names of the individuals who had to face imminent death if they broke the promise. In the case of the Manchu oath, the list of chieftains begins with Hong Taiji, in the case of the Qaračın it includes five ruling princes starting with the name of a certain Laskiyab¹⁰. It is noteworthy that in the solemn declaration, both the names of the polities and of individuals were pronounced. This implies that the oaths were not only binding individuals, but rather polities. When individuals swore an oath as members of their group, this generated collective responsibility [Bayliss, 2013b. P. 323]. Involving multiple swearers was a way of integrating both polities and individuals into the agreement. Each of the persons mentioned in the oath became a sort of personal guarantor and provided security for the keeping of the “trusting words”.

It may be concluded that over time the names of the ones who participated in the oath became a mirror of internal hierarchies. In the follow-up of the 1628 Manchu-Qaračın oath, a Qaračın nobleman who had not taken part in the oath wrote to Hong Taiji in order to reaffirm that he belonged to the leading circle of the Qaračın nobility and (even though he did not take part in the oath) should be involved in the consultations with the Manchu court [Di Cosmo & Bao, 2003. P. 125–126]. With their participation in the oath and their name among the guarantors of the agreement, Mongolian nobles seem to have secured themselves (and their families) a place among the leading circle of their respective polity.

There is evidence that oath-taking was not only a means for individuals to enhance their prestige, but also for collectives. After the Manchu ruling house took residence in Beijing, it seems that oaths were like a remnant from a bygone era. Consequently, the question of whether or not Qing representatives should participate in the performance of oaths became a contested issue at the court. The conflict was sparked off in 1655, when a peace treaty with the Northern Qalqa came into reach. The Qing court was interested in establishing a stable situation in the North, but was irritated by the demands of the Mongolian side that the agreements should be confirmed by an oath. Judging from the archival material, for the Qalqa nobles, the prospect of a sacrificial oath to heaven and earth was a prerequisite for their consent to enter into peace negotiations. Some decades ago, oaths had been standard procedure to confirm Manchu-

⁹ *manju: qaračın: bide qoyar ulus: nigen ey-e-ber yabuqu-yin tulada*: [MÜBD, 1997. P. 32–33].

¹⁰ *ingri yajar: qaračın-i buruysiyaju: jasay bariysan: laskiyab, buyan, mangsur, sübüdi and genggel-eče ekilen kedün yeke bay-a tabun ong-ud-tu mayu nigül kürčü : amin nasur oqur bolju*: «After heaven and earth have blamed the Qaračın, the five higher and lower officials Laskiyab, Buyan, Mangsur, Sübüdi and Genggel who took over the government will be guilty of grave wrong and their lives will be short» [MÜBD, 1997. P. 32–33].

⁸ On the framing of rituals [Ambos & Weinhold, 2013].

Mongolian peace agreements and in some cases it had been the Manchu side who insisted on an oath. In 1655, however, the Qing court met the Mongolian oath-initiative with little sympathy and complied with it only reluctantly.

Lifanyuan officials tried to dissuade the Shunzhi-Emperor (1644–1661) to accept the demands of the Qalqa. The emperor, however, decided in favor of an oath. In January 1656, Prince Yolo (1625–1689), the fourth son of Hong Taiji (reigned 1626–1643), performed the oath ceremony in the Imperial Clan Court together with the Qalqa envoys [Song, 2011].

In the first decades of the 17th century, in case of the Manchu-Qorč'in and the Manchu-Qarač'in oath, it had been the Manchu Khan who had taken the oath together with Mongolian representatives in the Manchu camp. Apparently, after the court had taken residence in Beijing, it was clear for all participants that the Qing emperor would no longer participate in an oath-taking ceremony. However, according to the demands of the Qalqa nobles, the Qing representative in the oath-taking ceremony had to have the rank of a Wang. Obviously, the meaning both parties placed on oath-taking had changed. While Manchu-Mongolian oaths in the first decades of the 17th century had reinforced agreements to fight together, after the Qing-emperors took residence in Beijing, the taking of an oath was a practice which would demonstrate the Qalqa nobility's political weight in relation with the emperor. There can be no doubt that during the reigns of Nurhaci and Hong Taiji, oath-taking was likewise not only regarded as a means for inspiring and confirming mutual trust, but was also implemented in order to make visible and sustain power relations. However, as I would like to argue, in the Shunzhi-period the Qalqa nobility had turned the tables and used this practice in order to renegotiate their political standing within the Qing realm. For them, to have their representatives enter an oath with Prince Yolo at the Imperial Clan Court was a way of gaining political recognition.

Later Qing historiography covered up the fact that it had been the Mongolian side, which insisted on the oath, but rather made up that it was the emperor who demanded the Mongolian side to take an oath of allegiance. This shows that within different frameworks oaths could acquire another meaning. The findings confirm Bell's argument that rituals should not be regarded as a functional mechanism, but rather as a practice which produces nuanced relationships of power [Bell, 1992. P. 196–197].

Oaths in political discourse and narrative power of oath-taking

Oaths can be regarded as a means to establish and maintain certain constellations of power. In this section, I will argue that they become effective not only through their implementation, but also through their representa-

tion in political argument. The multiperspectivity of oaths and their operating on multiple levels makes them an important dimension of narrative [Nünning & Rupp, 2013. P. 18]. As communicative acts implying change and transformation, they can be remembered in different ways in different periods. There are several examples that Manchu Khans made use of oaths as an argument in political rhetoric. This is already indicated in the famous seven grievances of Nurhaci. In 1618, he accused the Ming of — among other things — having violated the border demarcation which had been confirmed by an oath ten years earlier, in 1608. This breach of promise for him was the reason to declare war on China [Li, 2012. P. 60].

Another example for the immense significance of oaths in political rhetoric is Hong Taiji's condemnation of the Tüsiyetü Khan Oba of the Qorč'in in 1628. Two years earlier, the Qorč'in chieftain had solemnly confirmed his loyalty to the Manchu Khan by an oath, but later failed to participate in a planned campaign against the Čaqar [Di Cosmo & Bao, 2003. P. 55]. This seems to have been the final straw for Hong Taiji, who had been angry about Oba's unruliness for quite some time. He wrote a letter to him, which is published in facsimile by Li Baowen and in which he mentions the oath between Qorč'in and Manchu three times and also at prominent places, i.e. in the beginning and the end¹¹. In his letter of complaint, Hong Taiji distinguishes clearly between Qorč'in acts of aggression which had happened before the Manchu-Qorč'in oath and misbehavior and offences committed afterwards. So it seems that through the oath the quality of the relationship among the two leaders was transformed. The aspect of transformation as a key characteristic of ritual practice was identified as a link in the nexus between ritual and narrative [Nünning & Rupp, 2013. P. 6]. It is noteworthy that Hong Taiji when referring to the narrative quality of the oath gives prominence to the aspect of process and change.

Likewise, Hong Taiji makes use of the multidimensionality of the oath in order to strengthen his argument. Among Oba's alleged offences after the taking of an oath are issues which concern the terms of the sworn declaration for example the relationship with the Ming and campaigns against the Čaqar. It's fair to say that with these topics Hong Taiji addresses the legal aspect of the oath. However, he also complains about codes of conduct such as Oba's failure to give return presents and not showing enough respect for the Manchu Khan, his daughter and his orders [Di Cosmo & Bao, 2003. P. 55–61]. These were issues not touched in the "trusting words" of the oath. By rhetorically mixing impolite behavior and the violation of the terms of the agreement, Hong Taiji enhances the credibility of his accusations. The reader of the letter is left with the impression that Oba's lack of respect is part of the breach of the sworn statement.

¹¹ The letter is translated into English [Di Cosmo & Bao, 2003. P. 55–61].

Hong Taiji mentions the oath in the beginning of his letter and then makes a whole list of legal and quasi-legal offences and, in the end, at the culminating point of his message, makes reference to the oath again. His style of referring to the oath in the crucial passages of his argument makes his letter a rhetorical masterpiece¹². Significantly, at the end of the letter, he does not refer to the oath with the term *amaldaqu* or by making reference to the sacrifice of a white horse for heaven and a black bull for earth. Rather, he blames Oba for “violating the libation-offerings made while exchanging our trusting words before heaven and earth”¹³.

This is remarkable for several reasons. In the archival records, when oath-taking practices are mentioned, the offering of libation usually is not mentioned. This, of course, does not mean that it had not taken place. As a rhetorical device, reference to the oath under the catchword “libation” is made in order to increase the effect of the accusation and make it sound more emotional and convincing.

At this point I would like to come back to the polyvalent character of the oath, and the fact that it touches both the legal and the religious sphere. It made sense for Hong Taiji to mention the libation and the oath in the final and crucial passage of his letter because this was a way to add to his arguments and leave the readers or listeners of his letter with the impression that Oba acted against higher and super-human powers. It has been argued that, when it comes to the policing of an oath, the obligations of human and super-human powers can sometimes be blurred [Bayliss, 2013b. P. 171]. The fact that Oba disregarded and counteracted the libation offerings put Hong Taiji in a position, in which he was almost obligated to arrange for the punishment of this offence.

It is also instructive to look at the instances in which Manchu chieftains make use of the narrative quality of oaths. Interestingly, in both cases (Nurhaci's seven grievances and Hong Taiji's letter to Oba) the Manchu Khans had a clear goal. The same goes for a reprimand of the Tümed leader Jobiltu Hong Taiji, who failed to join an expedition against the Čaqar in 1629 [Di Cosmo, 2002. P. 337] and was likewise accused of having broken an oath. It is conspicuous that the ancestors of the Qing imperial house made reference to oaths not in instances of peace-building. Their goal in story-telling

about oaths was not to pacify a tense situation and bring the parties back together to seek a solution. Rather, they referred to oaths in order to justify a declaration of war or to mark a shift in diplomatic tone. These findings confirm the polyvalent character of oaths also in the context of their narrativity. Oaths were not only a means of peace-making, but also an instrument to exert pressure on political partners [Scharff, 2016. P. 297f].

Conclusion

In the introduction to this paper, reference was made to characteristics of ritual actions as defined by Michaels, namely their intentional performance, their formality, their framing, their indicating change and transformation and their evocation of a higher reality [Michaels, 2003. P. 4–5]. The identification of these elements in the context of Manchu-Mongolian oaths was helpful for defining the polyvalent character of this practice and its various areas of implementation. Oaths were among the practices which could be strategically employed both by individual actors and by groups in order to consolidate power and influence.

On a political level, involving multiple swearers was a way of integrating both polities and individuals into an agreement. When in the “trusting words” leading personalities of the participating polities are mentioned, this underlines their function as guarantors. Their naming also reflects their position within the internal hierarchy of a certain political formation.

This paper also suggests that Manchu-Mongolian oaths should not only be investigated on the grounds of historical records as ritual roadmaps. It is also most instructive to look at the way how historical actors referred to oaths in order to strengthen a certain argument and thus invented oaths as a particular narrative. An analysis of the rhetoric strategies of Manchu Khans in the early 17th century arguable reflects that in political discourse, oaths were used as a valid justification to adopt a harder line. Reference to both, the legal and the religious dimensions of an oath could make an argument more emotional and convincing. The multidimensional nature of the oath and its entrenchment in different spheres of human existence made it an attractive diplomatic tool in Manchu-Mongolian relations in the 17th century.

Bibliography

Agamben, 2011: *Agamben Giorgio*. The Sacrament of Language. An Archaeology of Oath. Cambridge: Polity Press, 2011.

Agamben, 2015: *Agamben Giorgio*. Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides. Berlin: Suhrkamp, 2015 (First edition 2010).

Ambos & Weinhold, 2013: *Ambos Claus and Jan Weinhold*. Rahmen und Rahmungsprozesse // Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen / C. Brosius, A. Michaels and P. Schrode (eds.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 92–99.

AT, 1990: Altan tobči / Sh. Bira (ed.). Ulaanbaatar: Ulusun keblel-un ğajar, 1990.

¹² On this rhetorical device see [Scharff, 2016. P. 225f].

¹³ *ngri ğajar-tu itegel-tü ügeben kelelčejü sačul-i sačuyšan-i ebdejü* [Di Cosmo & Bao, 2003. P. 61].

- Bayliss, 2013a: *Bayliss Andrew J.* Oaths and Citizenship // Oath and State in Ancient Greece / A. H. Sommerstein and A. J. Bayliss (eds.). Berlin et al.: de Gruyter, 2013. S. 9–32.
- Bayliss, 2013b: *Bayliss Andrew J.* Oaths and Interstate Relations // Oath and State in Ancient Greece / A. H. Sommerstein and A. J. Bayliss (eds.). Berlin et al.: de Gruyter, 2013. S. 147–325.
- Bell, 1992: *Bell Catherine.* Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford et al.: Oxford University Press, 1992.
- Birtalan, 2007/2008: *Birtalan Ágnes.* Rituals of Sworn Brotherhood (Mong. anda bol-, Oir. and, ax düü bol-) in Mongol Historic and Epic Tradition // *Chronica* 7–8 (2007/ 2008). 44–56.
- Brosius, Michaels & Schrode, 2013: *Brosius Christiane, Axel Michaels and Paula Schrode.* Ritualforschung heute — ein Überblick // Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen / C. Brosius, A. Michaels and P. Schrode (eds.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. 9–24.
- Di Cosmo, 2002: *Di Cosmo Nicola.* Military Aspects of the Manchu Wars against the Čaqars // Warfare in Inner Asian History (500–1800) / N. Di Cosmo (ed.), Leiden: Brill, 2002. (Handbook of Oriental Studies 8). 335–367.
- Di Cosmo & Bao, 2003: *Di Cosmo Nicola and Dalizhabu Bao.* Manchu-Mongol Relations on the Eve of the Qing Conquest: a documentary history. (Brill's Inner Asian Library 1). Leiden: Brill, 2003.
- Doerfer, 1963: *Doerfer Gerhard.* Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen unter Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Vol. 1: Mongolische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden: Steiner, 1963.
- Göckenjan, 1999/2000. *Göckenjan Hansgerd.* Eid und Vertrag bei den altaischen Völkern // *Ural-Altäische Jahrbücher* N. F. 16 (1999/2000). 11–31.
- Harth & Michaels, 2013: *Harth Dietrich and Axel Michaels.* Ritualdynamik // Ritual und Ritualdynamik / C. Brosius, A. Michaels and P. Schrode (eds.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. 123–128.
- Heuschert, 1996a: *Heuschert Dorothea.* Die Entscheidung über schwierige Rechtsfälle bei den Mongolen des 16.–19. Jahrhunderts. Zum Beweismittel des Siqaya(n) // *Zentralasiatische Studien*. 26 (1996). 49–83.
- Heuschert, 1996b: *Heuschert Dorothea.* Die Hada-Jurchen nach dem *Wanli wu gong lu* des Qu Jiushi // *Materialien zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie* / G. Stary (ed.). Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. 23–51.
- Honda, 1991: *Honda Minobu.* Monggoru no seishu (Oaths among the Mongols) // *Monggoru jidaishi kenkyū.* Tōkyō: Tōkyō daigaku, 1991, 53–67.
- JMZD, 1969: *Jiu Manzhou Dang* (Old Manchu Archives) / Chen Jiexian (ed.). 10 vols. Taipei: National Palace Museum, 1969.
- Kim, 2005: *Kim Hodong.* A Reappraisal of Güyük Khan // *Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World* / R. Amitai and M. Biran (eds.). Leiden and Boston: Brill, 2005: 309–338.
- Kollmar-Paulenz, 2001: *Kollmar-Paulenz Karénina.* Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan Qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001.
- Li, 2012: *Li Xinghua.* Shulun Qing ruguan qian de 'mengshi' // *Manzu yanjiu* (Manzu Minority Research) 106.1 (2012). 58–63.
- Michaels, 2003: *Michaels Axel.* Zur Dynamik von Ritualkomplexen // *Forum Ritualdynamik*. 3 (2003).
- MÜBD, 1997: *Arban doloduyar jayun-u emün-e qayas-tu qolbuɣtaqu Mongyol üsüg-ün bičig debter* / Shiqi shiji menggu wen wenshu dang (1600–1650) / Li Baowen (ed.). Tongliao: Nei Menggu shaonian ertong chubanshe, 1997.
- MÜIT, 1988: *Mongyol üges-ün ijayur-un toli* (Etymological Dictionary of the Mongolian Language) / Sečenčoytu (ed.). Höhhot: Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1988.
- Nünning & Rupp 2013: *Nünning Vera and Jan Rupp.* Ritual and Narrative: An Introduction // *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies* / V. Nünning, J. Rupp and G. Ahn (eds.). Bielefeld: transcript Verlag, 2013. 1–24.
- Pentaglot Dictionary, 2013–2014: Auf kaiserlichen Befehl erstelltes Wörterbuch des Manjurischen in fünf Sprachen: "Fünfsprachenspiegel": systematisch angeordneter Wortschatz auf Manjurisch, Tibetisch, Mongolisch, Turki und Chinesisch / O. Corff (ed.). Wiesbaden: Harrassowitz, 2013–2014.
- QNTT, 2013: *Qorin nigetü tayilburi toli* (Twenty-one volume dictionary) *Öbör Mongyol-un Mongyol kele udq-a jokiyal teüke sudulqu ɣajar* (ed.). Kökeqota: Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2013.
- Rachewiltz, 2004: *Rachewiltz Igor de.* The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Leiden et al.: Brill, 2004.
- Rachewiltz, 2015: *Rachewiltz Igor de.* Heaven, Earth and the Mongols in the time of Cinggis Qan and his Immediate Successors (ca. 1160–1260) — A Preliminary Investigation // *A lifelong dedication to the China mission: essays presented in honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the occasion of his 75th birthday and the 25th anniversary of the F. Verbiest Institute* K. U. Leuven / N. Golvers and S. Lievens (eds.). Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2007. 107–144.
- Scharff, 2016: *Scharff Sebastian.* Eid und Außenpolitik. Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016.
- Song, 2011: *Song Tong.* Shunzhi shier nian Qing chao yu kaerka Menggu huimeng kao (Studies on the alliance of the

Qing-dynasty and the Qalqa-Mongols in the twelfth year of the Shunzhi-period) // *Quaestiones Mongolorum Disputatae*. 7 (2011). 169–185.

Weiers, 1983: *Weiers Michael*. “Der Mandschu-Khortsin Bund von 1626” // *Documenta Barbarorum*. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag / K. Sagaster and M. Weiers (eds.). (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica). Wiesbaden: Harrassowitz, 1983. 412–435.

Weiers, 1987: *Weiers Michael*. Die Vertragstexte des Mandschu-Khalkha Bundes von 1619/20 // *Aetas Manjurica* T. 1. Miscellen zur mandschurischen Sprache, Literatur und Geschichte im 17. Und 20. Jahrhundert / M. Gimm. et al. (eds.). Wiesbaden: Harrassowitz, 1987. 119–165.

Zhanggeer, 2000: Zhanggeer. Gudai Menggu mengshi liyi // *Nei Menggu shida xuebao* (zhexue shehui kexue ban). 29.3 (2000). 35–40.

K. Kollmar-Paulenz

Imagining a “Buddhist Government” (mo. *törö šasin*) in seventeenth century Mongolia

DOI 10.25882/btx8-vb57
© K. Kollmar-Paulenz, 2020

The early seventeenth century saw the consolidation of Buddhism in the Mongolian regions, instigated some decades earlier by Altan Qa an of the Tümeds and other Mongolian leaders. Mongolian chronicles of the seventeenth century describe the impact the new socio-religious dominance of the Tibetan Buddhist *dGe lugs pa*-school had in the field of Mongolian politics. They also mirror the deep influence the Tibetan concept of *chos srid zung 'brel*, the “conjunction of religion/ religious law and government”, had on Mongolian conceptualizations of secular and religious power. This paper addresses the shifts in political concepts of secular and religious rule by undertaking a close reading of two important historical sources of the time, the *Erdeni tunumal neretü sudur* (around 1607) and the *Erdeni-yin tobči* (1662). I argue that the *Erdeni tunumal* still adheres to a concept of political rule in which the secular ruler has pre-eminence against his religious counterpart. A close reading of the *Erdeni-yin tobči* reveals that this balance of power shifted in the latter part of the seventeenth century with the establishment of the institution of the Dalai Lamas, which led to an increasing influence of Tibetan politico-religious thought on the Mongolian configuration of *törö šasin*.

Key words: Buddhism, Mongolian regions, *dGe lugs pa*, Dalai Lamas, political concepts.

Kollmar-Paulenz Karénina — Prof. Dr., Institut für Religionswissenschaft, Bern University.
karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch

Introduction

Today the *qoyar yosun* are so much part of the Mongolian intellectual landscape that Mongolian Studies scholars are not always aware that they are not a Mongolian concept, but were originally imported from Tibet. I noticed that when a couple of years ago I proof-read the article of one of my colleagues and realized that she presented the concept of *qoyar yosun* as originally Mongolian. When I asked her where she got this idea from she explained that modern Mongolian writers present it thus and she has never doubted this representation. She was astonished that the concept is a Tibetan one. Thus, the *qoyar yosun* in Mongolian Studies are often analysed without taking into account its Tibetan origin and meanings. As a result, the changes and new interpretations of the concept are not taken into account. In my contribution I will not deal with the indigenous Mongolian notions of power which have already been analysed by various colleagues [Skrynnikova, 2009. P. 454–462]. Instead, my focus will be on the adaptation and possible transformation of the Tibetan concept of *lugs gnyis*, the “two/twin orders”, to the Mongolian context. To this aim, I will undertake a close reading of the *Erdeni tunumal neretü sudur* [Jorung -a, 1984] and the *Erdeni-yin*

tobči [Haenisch, 1955], two important historical sources of the seventeenth century, the period when the concept of *qoyar yosun* became the predominant model of political thought in Mongolia. I have chosen these two chronicles which were written within a time-span of not more than fifty-five years for the following reason: The *Erdeni tunumal* is the only available Mongolian historical chronicle (or, to be more precise, biography) which is untouched by the towering presence of Tibetan history writing through the lens of the historical writings of the Fifth Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617–1682) [Schaeffer, 2005]. Therefore it presents to us the state of affairs before the *dGe lugs pa* discourse of the Tibeto-Mongolian religious and political relations became predominant. The *Erdeni-yin tobči*, on the other hand, is one of the earliest chronicles in which the influence of the Fifth Dalai Lama is already prominent. A comparison of how the “Buddhist government” was portrayed in these two texts enables us to follow the shift in Mongolian political understanding which occurred with the ever increasing influence of Buddhism on Mongolian political thought.

In the following I will first provide a short introduction to the Tibetan concept of *lugs gnyis* respectively *chos srid zung 'brel*, the “conjunction of religion and

government” in Tibetan political philosophy. This is followed by a close reading of the *Erdeni tunumal* and the *Erdeni-yin tobči* with regard to the *qoyar yosun*. Finally, I will compare my findings and draw a short conclusion.

1) The Tibetan Concept of *chos srid zung 'brel*, the “Conjunction of Religion and Government”

Since at least the time of the Sa skya pandita Kun dga' rgyal mtshan (1182–1251) in Tibet the relation between the religious and the secular has been perceived in the relationship between a lay donor-ruler (Tib. *yon bdag*) and his religious donee-counsellor respectively “preceptor-officiant”, as David Seyfort Ruegg¹ has more recently called the *mchod gnas* [Seyfort-Ruegg, 2004. P. 9]². The origin of this dual political system is to be found in Indian Buddhist society and its socio-religious concept of alms-giving (Tib. *sbyin pa*; Skt. *dāna*) which is established in the relation between an alms-giver (Tib. *sbyin bdag*; Skt. *dānapati*), usually a lay householder, and a religious person (Tib. *rab byung*; Skt. *pravrajita*), usually a monk (Tib. *dge slong*; Skt. *bhikṣu*) worthy of being honoured (Tib. *mchod gnas [su gyur pa]*; Skt. *dakṣiṇīya*). The donor in this relation is usually a layman or laywoman who supplies the monk with material gifts, i. e. alms. The monk himself is the giver of *dharma* (Tib. *chos kyi sbyin pa*; Skt. *dharmadāna*). As such, he is also the source of merit (Tib. *bsod nams*; Skt. *punya*) for the lay-people because they receive as a return-gift not the *dharma* but merit. This is the level of small-scale Buddhist society from which the model of *yon mchod* derives. In the ritual context of Vajrayāna Buddhism (and that is the context relevant for the Tibet-Mongolia interface) the gift (or alms) is realized in the ritual fee, Tib. *dbang yon*, which the lama (Tib. *bla ma*, Skt. *guru*) receives from the neophyte at the time of the Vajrayāna consecration (Tib. *dbang bskur*; Skt. *abhiṣeka*). It is important to note that the relation between the *sbyin bdag* and the *mchod gnas* in Buddhist religious ritual is always a personal one.

In Tibet, the ideal conceptualization of Buddhist society in the *yon bdag — mchod gnas* relationship has been transferred to the religious-political realm of the state. Here the donor, honorifically called *yon bdag* (Skt. *dakṣiṇā-pati*), is a royal lay house-holder, and the *mchod gnas* functions as his spiritual counsellor/preceptor and as *guru*. This mutual relationship is coined in the copulative compound *yon mchod* and *mchod yon*, “[relationship of] *mchod gnas* and *yon bdag*”. The terms have a twofold meaning: (1) they designate the two components in the relation between the religious and the secular, and

(2) they denote this relationship itself. Again, also on this level the relationship between donee and donor is primarily a religious and personal one and not “an official and [...] institutionalized one” [Seyfort-Ruegg, 1997. P. 868].

One further aspect important for the correct understanding of the Tibetan conceptualization of Buddhist Government is the role of the *dharmarāja*, the “king by or of the *dharma*”. Since at least the thirteenth century³ on the state level the Tibetan *yon mchod* concept was exclusively realised in the relationship between a lama on the one side and a ruler who was a *dharmarāja*, a protector and promoter of Buddhism, on the other side.

In the Tibetan language a couple of expressions are used to express the *yon mchod* relation. This vocabulary can be ambivalent as to the actual concrete circumstances of the individual participants of the relationship. The close relation between the religious and the secular is usually rendered by the expression *chos srid zung 'brel*, “conjunction of religion and government”. Other frequently used terms are *lugs zung / lugs gnyis*, “two/twin orders” and *tshul gnyis*, “two/twin systems”. Also, the terms *gtsug lag gnyis*, “two/twin sciences” and *khriṃs (chen po) gnyis*, “two/twin (great) rules” are used. The “twin great rule”, *khriṃs chen po gnyis*, includes the supreme rule of the *dharma* (*chos khriṃs*) and the mundane rule of the king (*rgyal [po 'i] khriṃs*). The rule of the *dharma* is traditionally compared with a soft silken knot, and the rule of the king is compared with the heavy golden Yugamdhara, literally the “Yoke-bearer”, one of the seven great mountains-chains in Buddhist cosmology that surround Mount Sumeru in concentric circles [Ishihama, 2004. P. 18]. The traditional Tibetan comparison was taken over by Mongolian authors, as we will see later. The term *khriṃs chen po gnyis* is of particular importance. Possibly, the Mongolian term *qoyar yeke törö* is a translation of this Tibetan term. *Qoyar yeke törö* has been translated differently by different scholars of Mongolian studies, and the translations were sometimes loaded with meanings going back to pre-Buddhist times.

In the Tibetan concept of Buddhist Government the precise nature of the relation between the religious and the secular remains open to speculation. Who is superior, the donor to the preceptor-officiant, or vice-versa, or are the two equal? Both have indeed very often been considered to be equal. They are, in the words of Tibetan authors, “conjoined” (*zung 'brel*) “like the sun and the moon” (*nyi zla ltar*). Yet, it all depends on the context. Thus, in a political context the lay donor may be considered predominant, while in a specifically religious context the lama is considered the superior one. In Tibetan and Mongolian sources the fluid hierarchical natu-

¹ In this short summary of the Tibetan *yon mchod* concept I follow [Seyfort-Ruegg, 1995 and 1997].

² In one of his earlier writings Seyfort-Ruegg has translated *mchod gnas* as «reverend donee» [Seyfort-Ruegg, 1997. P. 857]. The literal translation is «recipient (worthy) of honor(s)/ ritual fees» [Seyfort-Ruegg, 1997. P. 858]. The exact manner of translating the two terms *yon bdag — mchod gnas* very much depends on the context.

³ Interestingly, the terms *yon bdag/ mchod gnas* are missing in the *Mahāvīyutpatti*, see [Ishihama and Fukuda, 1989], and compare [Seyfort-Ruegg, 1995. P. 30]. We have early precedents in the relationship between the rulers of Mi nyag and Tibetan lamas, see [Seyfort-Ruegg, 1997. P. 859].

re of the relationship is described in a highly symbolical manner, for example as a quarrel over the right seating order.

2) The Religious-Secular Divide: European and Tibetan Considerations

The discussion about the relationship of the religious and the secular requires a short reflection about, firstly, my use of the English term “secular” in the Tibeto-Mongolian cultural context, and secondly, the nature of the secular in historical Tibetan and Mongolian societies. With regard to the first issue, my use of the term does not imply an anti-religious stance as is often the case in today’s scholarly debates about the secular [Taylor, 2007]⁴. Further, as Talal Asad asserted more than a decade ago, “we need to attend more closely to the historical grammar of concepts and not to what we take as signs of an essential phenomenon” [Asad, 2003. P. 189]. Thus, addressing formations of the secular in non-European societies requires that we pay attention to unfamiliar configurations of the secular (taken as a historical category) and rethink the divide between the religious and the secular. The two spheres need not necessarily be neatly separated, but are often entangled, as is the case in the concept of Buddhist government as explicated in Tibetan and Mongolian writings. In the following, I use the concept of the secular as “an analytical term for the culturally, symbolically, and institutionally anchored forms of distinction between religious and non-religious spheres and material spaces” [Burchardt, Wohlrab-Sahar and Middell, 2015. P. 6]. Secondly, contrary to the common perception of Tibet and Tibetan culture being deeply steeped in religion, Tibetan historical cultures have developed indigenous secular formations that were institutionalized in the ten “worldly sciences” of higher monastic education. The “five major sciences” (Tib. *rig gnas che ba lnga*)⁵ include (1) “interior knowledge” (Skt. *adhyātmavidyā*; Tib. *nang rig pa*; Mo. *doto adu uqa an*), (2) “logic and epistemology” (Skt. *hetuvidyā*; Tib. *gtan tshigs rig pa*; Mo. *učir silta an-u uqa an*), (3) “grammar” (Skt. *śabdavidyā*; Tib. *sgra rig pa*; Mo. *da un-u uqa an*), (4) “medicine” (Skt. *cikitsavidyā*, Tib. *gso ba rig pa*; Mo. *tejigeküi uqa an*), and (5) “arts and crafts” (Skt. *karmasthānavidyā*; Tib. *bzo rig pa*; Mo. *uralaqui uqa an*)⁶. These five knowledge formations have been codified since at least the fourth century C.E. when they were introduced by Asanga in his *Yogācārabhūmi* [Keown and Prebish, 2010. P. 65–66] as the non-Buddhist objects a *bodhisattva* needs to study. According to Tibetan Buddhist epistemology the “five major

sciences” include the *laukika*, mundane, as well as the *lokottara*, supra-mundane, domain: “Interior knowledge” that is defined as *dharma* belongs to the *lokottara* realm and is restricted to Buddhists whereas the four remaining knowledge cultures are common to Non-Buddhists and Buddhists alike. The five major sciences are complemented by the “five minor sciences” (Tib. *rig gnas chung ba lnga*)⁷. In Tibetan epistemological works the Buddhist and Non-Buddhist “objects of knowledge” are outlined along the binary model of *jig rten pa* (“mundane”) and *jig rten las `das pa* (“supra-mundane”) or *phyi pa* (“outer”) and *nang pa* (“inner”) respectively⁸. In Tibetan sources it is often asserted that the worldly sciences are necessary in the cultivation of a *bodhisattva*’s omniscience and therefore much to be promoted. In this vein, the Fifth Dalai Lama asserted that religion and worldly objects should be equally studied and treated in a balanced way [Townsend, 2016. P. 134–135]. His famous regent Sangs rgyas rgya mtsho (1653–1705) equally emphasized the importance of the worldly sciences, thus providing the ground for the study of medicine as a secular endeavour⁹.

Although mundane and religious knowledge formations are considered to be two distinct spheres, their separation is not always clear-cut. Thus, in the case of logic and epistemology some argue for its inclusion in the “interior” sciences [Dreyfus, 2003. P. 102]. The relationship between the religious and the secular spheres and the specific significance of the secular were controversially discussed among the religious and secular elites in early modern Tibet¹⁰. This applies not only to the knowledge formations discussed above, but also to the concept of Buddhist government which implies the conjunction of religion and politics. As Gayley and Willock [Gayley and Willock, 2016. P. 14] note, “[t]he early modern formulation of the secular can be traced to at least the seventeenth century with the Tibetan term *chösi* (*chos srid*) referring to two spheres, the spiritual and the temporal”. On the one hand, this model of political rule clearly defines a secular sphere, while on the other hand this secular realm is outlined (at least to a certain degree) by religious norms through the person of the ruler who has to adhere to a Buddhist code of behaviour in order to properly fulfil his role. However, although the religious

⁴ For a critique of the European master tale of the secular see [Asad, 2003] and [Roetz, 2013].

⁵ Translated literally as «objects of knowledge».

⁶ See, for example, the list provided by Klong rdol bla ma Ngag dbang blo bzang in *bZo dang gso ba/ skar rtsis rnams las byung ba’i ming gi grangs* (1963, 408). Klong rdol bla ma gives Tib. *tshad ma* for logic. A thorough description and analysis of the *rig gnas* presents [Seyfort-Ruegg, 1995. P. 93–147].

⁷ According to Klong rdol bla ma, *Rig gnas che ba sgra rig pa/ snyan ngag/ sdebs sbyor/ zlos gar/ mngon brjod/ brda’ gsar rnying gi khyad par rnams las byung ba’i ming ggrangs* [!] they are: *snyan ngag* (“poetics”), *sdeb sbyor* (“metrics”), *mngon brjod* (“lexicography”), *zlos gar* («theatre»), and *skar rtsis* («astrology and divination»).

⁸ Sometimes the two distinctions *thun mong pa* (“common”) and *thun mong ma yin pa* («uncommon») are employed.

⁹ The importance of the worldly/ secular sciences, however, was contested, and Georges Dreyfus (2003, 102) tells us that the secular sciences were (and still are) in fact often left out of the monastic curriculum.

¹⁰ For a detailed description of different positions in this dispute see [Townsend, 2016].

is dominant in the Tibetan configuration of the religious-secular divide, this does not deny the importance of the secular in the Tibetan cultural world. In the Tibetan context, the secular and the religious should be understood as two mutually defining and dependent categories. In our discussion of the notion of Buddhist government in seventeenth century Tibet and Mongolia we have to keep this particular understanding of the secular-religious divide in our mind.

3) Buddhist Government in the *Erdeni tunumal nere-tü sudur*

The biography of the Tumed-ruler Altan Qa an¹¹, written exclusively in verse around 1607 by an unknown author¹², has its literary models in the Mongolian epic and the Tibetan *rnam thar* alike [Kollmar-Paulenz, 2001. P. 33–49]. It draws on both indigenous and Tibetan-Buddhist interpretational models to narrate the life of its protagonist. This dual framework is already obvious in the introductory verses in which the author introduces Činggis Qan, drawing on indigenous (“born through the destiny of Heaven above”/ *deger-e tngri-yin jaya -a-bar törögsen*, 1v7/8) as well as Buddhist notions of power (“he spread the religion of the Buddha”/ *burqan-u sasin-i delgeregülügsen aji u*, 1v16/17). While the Buddhist framing is predominant, the ideal Buddhist rule is depicted in terms like *engke amu ulang, nuta, tübsin, jir a-lang* etc. that have a long history in Mongolian political thought and evoke indigenous notions of rulership. However, in the biography these terms are loaded with Buddhist meanings and it is difficult, if not downright impossible, to estimate their contemporary understanding. In my analysis of the representation of the “two orders” and the “donor-donee” relation in the biography, I will only randomly touch on the indigenous notions of rulership.

The following compounds with regard to the “two/twin orders” are used in the *Erdeni tunumal*:

qoyar jüil (4r15); *šasin törö* (2r17–18; 43r8); *törö sasin* (19v3; 43v7–8; 43v12; 50v12; 53v8); *sudur nom kiked törö yosun* (2r22–23); *yirtinčü-yin törö burqan-u šasin* (1v21–22; 2v19–20); *burqan-u sasin kiked yirtinčü-yin törö* (43v24–44r1); *yirtinčü nom qoyar-un törö-yi* (36v21–22); *nom-un sasin-i törö* (17r11).

The not commonly used *qoyar jüil* is the Mongolian equivalent of the Tibetan *tshul gnyis*, “two systems”. It occurs only once in the *Erdeni tunumal*, in connection to the ruler Altan Qa an, who “by means of the two systems brought the sentient beings under his rule” (*qoyar jüil-iyer jasa -tur oro ulu čü*) (4r15/16)). The verbal noun *oro ulu čü* is used in a similar way as the Tibetan *jug pa* in the phrase “to enter into the dharma” (*chos la jug pa*).

The most commonly used term for the two orders is *törö sasin*¹³ which occurs five times. It translates the Tibetan *chos srid*, but in reverse order, putting the secular first. The spectre of verbs in conjunction with *törö sasin* is not very large: often the verb *bari-* in combination with *tübsin-e* occurs, for example: *burqan-u sasin kiked yirtinčü-yin törö-yi tübsin-e bariju* (43v24–44r1), “he firmly set up the teaching of the Buddha and the rule of the world”; *sudur nom kiked törö yosun-i tübsin-e bari san* (2r22/23), “after he had firmly set up the religion (literally: the *sūtras* and the *dharma*) and the laws and customs”. *Tübsin* literally denotes “smooth, even”, and indeed this word contains much older ideas about the rule of the qan, already occurring in the thirteenth century. The ruler consolidates *törö*¹⁴, pacifies, makes it smooth (*tübsidke-*, 1v14: *törö yosun-i tübsidkečü*) and he spreads *sasin* (1v14: *burqan-u sasin delgeregülügsen*). Furthermore, we find *jilu ud-*, “to put in order”: *yirtinčü-yin törö burqan-u sasin-i jilu udu ad* (1v21/22), “after he had put in order the rule of the world and the religion of the Buddha”, or *sasin törö-yi jilu adun jasan yabun* (43r8/9), “he put in order and carried out the religious and the worldly rule”. The verb *to ol-* appears in combination with *tegsi* once more, “to establish harmoniously”: *yirtinčü nom qoyar-un törö-yi tegsi to olu ad* (36v21–22), “after he had harmoniously established the rule of the world and the *dharma*”. The secular and religious rule is harmonious (*tegsi*), and the twin orders should be strong and firm. The latter idea is expressed in its negation *yirtinčü-yin törö burqan-u sasin ese to tajü* (2v19/20), “worldly rule and the religion of the Buddha did not stay firm”. The stable, firm and harmonious Buddhist government is established (*bayi ulu san*) and carried out (*jasan*) by the Buddhist ruler (*degedüs-ün bayi ulu san törö sasin-i jasan jokiyar jasa ad* (50v12–13)), “After he had put in order and carried out the worldly rule, established by the exalted ones, and the religion”, “because it is difficult that the harmoniously established worldly rule and the religion are without leader” (*tegsi bayi ulu san törö sasin ezen ügei sa uqu berke-yin tulada* (43v14/15)). Stable and harmonious social conditions are the foundation that allows the individual to follow the *dharma* and eventually obtain Buddhahood, the ultimate Mahāyāna-Buddhist soteriological goal. The interrelationship of the secular and the religious is further stressed in the phrase “they entered into worldly rule and religion” (*törö sasin-dur oro ad* (43v8)), translating and at the same time expanding the well-known Tibetan trope “to enter the *dharma*” to include the secular.

Sasin törö, the same compound as *törö sasin* but in reverse order, is used only two times throughout the text, in connection with the verbs *tedkülče-*, “to support to-

¹¹ I use the xeroxcopy of the manuscript preserved at the Inner Mongolian Academy of Social Sciences.

¹² A number of translations into Japanese, German, and English exist of this biography: [Morikawa, 1987; Yoshida et al., 1998; Kollmar-Paulenz, 2001; Elverskog, 2003].

¹³ Throughout the manuscript written without points to the right.

¹⁴ For an analysis of the concept of *törö* see [Skrynnikova, 2009]. My translation and understanding of *törö* in a Buddhist context at times differs from Skrynnikova’s.

gether” and *jilu adun jasa-*, “to carry out by putting in order”.

The anonymous author of the *Erdeni tunumal* must have been an educated person because he makes use of the popular comparison of the two orders to a silk knot (*abiy-a-tu degedü nom-un törö-yi kiib janggiy-a metü bol aju* (29r16–17) (“like a knot in a silk scarf”), and *degedü nom-un jasa -yi kib-ün janggiy-a metü üiledügsen-dür* (36r8–9)). The Japanese scholar Yumiko Ishihama has drawn attention to this comparison, locating the phrase in Tibetan treasure texts, notably the *Mani bka’ ’bum* and the *Padma bka’ thang*. Both texts have been translated repeatedly into Mongolian. From this fact she has drawn the conclusion that the Mongolian configuration of the *qoyar yosun* as presented in the *Ča an teüke* was influenced by Tibetan treasure texts [Ishihama, 2004. P. 20]¹⁵. Ishihama’s hypothesis may well be valid for the *Erdeni-yin tobči* which, however, does not contain the comparison.

Although in the *Erdeni tunumal* the two aspects of Buddhist government, the secular and the religious, are considered to be equal, the wording allows us to speculate that in this reciprocal relationship the ruler is still superior. In the *Erdeni tunumal* the power relation is in favour of the secular, but bolstered by the religious. This particular constellation derives from Altan Qa an being imagined as a *bodhisattva*. Here the *Erdeni tunumal* follows exactly the Tibetan script. Already in one of the opening verses of the rhyme chronicle Altan Qa an is called *qubil an*, “emanation body”, and later on he is openly addressed as *bodhisattva* who has deigned to take birth among the Mongols to lead his people on the path to liberation:

“[...] when the teaching of the Buddha has been in decline he appeared full of compassion and has taken birth among the Mongols as *bodhisattva* Altan Qa an, benefitting them.” (*burqan-u sasin čölüvidegsen tere učir-tur nigülesküi-ber irejü. Bodisung altan qa an mong ol ulus-tur tusalan töröl olju* [...] (44r4–7)).

Addressing Altan Qa an as *bodhisattva*, the author of his biography transforms his mundane military endeavours into soteriologically relevant deeds. One of the most prominent tasks of a *bodhisattva* is to establish peace and justice in the world, here stressed by the key terms “peace and tranquillity” (*engke amu ulang*). This is also the mission of the Mongolian ruler of older times (notably in the thirteenth century). Yet both pursue this goal for different reasons: While in the indigenous concept of rulership the ruler’s charisma shows in his ability to maintain law and order in his realm, the Buddhist

ruler has to maintain law and order so that his subjects are able to lead a moral life and strife for a better rebirth in the next. Here the wording which evokes older notions of good government eases the transformation from indigenous to Buddhist government.

In the *Erdeni tunumal* the secular ruler as *bodhisattva* is simultaneously a *dharmarāja*, a “king of the *dharma*”, and a *cakravartin* (Mo. *kürdün-i ergigülügči qa an*), a “wheel-turning ruler”, the worldly equivalent to the Buddha. The notion of the *cakravartin* goes back to the early Buddhist concept of the Buddha as a “wheel-turning king” who possesses the thirty-two great and eighty small body marks of a fully accomplished *mahāpuruṣa*, a “great man”. The appellation *dharmarāja* in the *Erdeni tunumal* even becomes part of his name, *altan nom-un qa an* (29r10/11; 29v16/17; 31r14; 31r21/22; 32v1/2; 33r8; 35v18/19; 36v9; 16v19–20; 38v11; 39r16). *Dharmarāja* is the title most often mentioned in the entire biography. His rule must be in accordance with Buddhist notions what it takes to be a good ruler. These notions consist of the ten virtues (Tib. *dge ba bcu*), rendered in Mongolian “the ten white virtues”, *arban buyantu nom*. They are: (1) not killing, (2) not stealing, (3) not indulging in sexual misconduct, (4) not lying, (5) not slandering, (6) not using harsh words, (7) not indulging in idle gossip, (8) not being covetous, (9) not harming others, (10) not holding wrong views [Tsepak Rigzin, 1986. P. 54]¹⁶. Altan Qa an is for the first time addressed as *dharmarāja* when he sets in motion the persecution of the indigenous religious specialists, the male and female shamans. Although not explicitly spelt out, the ruler here acts in accordance with the ten virtues (notably the tenth virtue). As *dharmarāja* and *cakravartin* he is characterized as *yeke jir alang-tu kücütü cakravarti altan qa an* (31r8/9), “great, joyous, powerful *cakravartin* Altan Qa an”. In this phrase, the adjective *jir alang-tu* is used as a synonym for *amu ulang*, “tranquillity” and evokes the already mentioned most important task of the Buddhist ruler within the context of the two orders, namely to provide tranquillity which in this context conveys the religious notion of blissfulness (Tib. *bde ba*, Skt. *sukha*). Both *amu ulang* and *jir alang* are but two aspects of (religious) bliss. As *cakravartin* and *dharmarāja* the ruler establishes the religious and the secular rule and lets the people rejoice in peace and quiet (*engke amu ulang*): “[...] in general the very powerful *cakravartin dharmarāja* Altan Qa an established the two rules, the worldly and the religious, and let everybody rejoice in peace and quiet” (*yeke kücütü cakravarti nom-un altan qa an. Yerü yirtinčü nom qoyar-un törö-yi tegsi to olu ad yerü qotala bügüde-yi engke nuta jir a ulu ad* (36v21–22)). These are the conditions under which his subjects are able to follow the *dharma*. As *dharmarāja*, Altan Qa an has to make sure that the *dharma* is spread. This goal is accomplished by establishing temples and monasteries, as the Dalai Lama advises him to do: “the *cakravartin* Qa an should set out in the Mongolian lands and erect

¹⁵ The argument, however, is problematic. It presupposes that the author respectively compiler of the *Ča an teüke*, the famous Qutu tai Sečen Qung Tayiji (1540–1587, for these dates see [Haenisch, 1955], 70v14 and 82v11–13), could read Tibetan. At the time of the compilation of the *Ča an teüke*, in the latter half of the sixteenth century, neither the *Mani bka’ ’bum* nor the *Padma bka’ thang* had yet been translated into the Mongolian language.

¹⁶ sub voce *dge ba bcu*.

temples and monasteries, so that the *dharma* will be spread harmoniously” (*cakravarti qa an mong ol-un ajar-a ögede bolju: tegsi sasin-i delgeregülkü tula süm-e keyid bayi uldquī* (34r21–24)).

To denote the mundane sphere, very often the term *yirtinčü* is applied. *Yirtinčü* conveys a specific Buddhist meaning in the context of the *qoyar yosun*. Therefore, in the *Erdeni tunumal* we have to contextualize the term in the Buddhist context in which it actually occurs. It translates the Tibetan *jig rten*, skt. *loka*. Already in the *Ja’ sa mu tig ma*, the famous “pearl decree” of Qubilai Qa an to `Phags pa bla ma from the year 1264, the term *jig rten* specifies the realm of the world: *jig rten `di’i phun sum tshogs pa jim gir rgyal po’i khrims lugs bzhin spyad na `byung yang* [Schuh, 1977. P. 118], “If one acts according to the law of Činggis Qan, the most excellent of this world...” We also find the compounds *bla ma’i bya ba*, activity/duty of the lama”, *chos kyi bya ba*, “activity of the dharma”, and *jig rten gyi bya ba*, “activity of the world”, *khrims kyi bya ba*, “activity of worldly law”, very early on in Tibetan chronicles, for example in the *Deb ther sngon po* of the late fifteenth century [‘Gos lo tsa ba gZhon nu dpal, 1984. P. 268]. Thus, in a Buddhist context *yirtinčü* denotes the worldly, mundane order, *laukika* in contrast to *lokottara* (albeit, as already explained, not in the mutually exclusive meaning of the modern European notion of the secular-religious divide).

These findings are further confirmed when we look at the use of the term *törö* if it stands alone. As stand-alone the term is most often used to denote secular rule, more specifically different concrete political settings like the Chinese-Mongolian political relationship, for example in the verse reporting the Chinese-Mongolian peace treaty of 1570: *yeke törö to ta a san* (16r21); *ča ajilaju kitad mongol-un törö* (16v14) (here addressing the implementation of law in the process of the peace treaty); *dayibing yeke törö to ta san* (16v23/24); *kitad mong ol-un yeke törö-yi to taju* (16v19/20). The construction of the narrative further stresses the secular interpretation of the term: three verses create a juxtaposition between the secular and the religious: the first verse (125, 16v19–24) reports the Chinese-Mongolian peace treaty, the second verse (126, 16v25–17r6) summarizes Altan Qa an’s secular deeds (like military campaigns) up to 1570, and the third verse (127, 17r6–11) turns to the religious, in that the ruler starts to think about what is missing in his life: *tengsel ügei nom-un sasin-i törö-yi sanaju бүр-үн*” (17r10–11), “he recollected the matchless religious and secular rule”.

The permeability of the two orders, the secular and the religious, is most obvious in the notion of the ruler as *bodhisattva*. The *cakravartin* and *dharma* still remains a lay, secular person. He belongs to the secular, *laukika* realm, integrating the religious in the ethical-religious norms he is to follow and implement for the common good of society. The ruler as *bodhisattva*, however, belongs to the religious, *lokottara* realm, although as a worldly ruler he also integrates *laukika*-aspects

in his person [Seyfort-Ruegg, 1995. P. 10]. In such a constellation the power to rule which on the secular level is based on military strength, is legitimised by the ruler’s supra-mundane qualities, or to put it differently, the authority of the secular power lies in its religious legitimisation.

As already noted, in Buddhist society, the two orders are realised in the personal relationship between a lay-donor and a monk respectively a lama. In the *Erdeni tunumal* this social order is repeatedly addressed, for example in verse 166 (the first occurrence), where (for Tibet) the multitude of donors is mentioned: *töbed-ün yeke ba -a öglige-yin ejed* (22r6–7). The author makes it very clear that on the social level the relationship between the secular and the religious is realised in individual and reciprocal encounters. Therefore the verb *učiraldu-*, “to meet each other”, is constantly used in this context¹⁷. Apart from *učiraldu-* also *uljaldu-* is used: *takil-un oron öglige-yin ejen bayasqulang-iyar a uljalduju* (41v8–10), “preceptor and donor [here Dügüreg Qa an] met each other joyously”.

I put particular emphasis on the issue of the personal relation because in Mongolian Studies (and partly also in Tibetan Studies), the *yon mchod* relationship is often understood as an institutionalized relationship between the representative of the state and the representative of a particular Buddhist school [Sagaster, 1976. P. 33]¹⁸. But this is not correct: on the social level the relationship remains an individual one¹⁹. The lay-donor may establish *yon mchod* relations with different lamas of different Buddhist schools; the *Erdeni tunumal* provides many examples in this regard²⁰. Within the framework of succession by rebirth (the *sprul sku* system) the relationship can also be expanded to include successive rebirths of both protagonists.

4) Buddhist Government in the *Erdeni-yin tobči*

This chronicle is perhaps the most widely read historical work in the Mongolian regions. Numerous copies are known, and the work also received the rare honour to be put into print by order of the Qing emperor Qianlong (reigned 1736–1795) [Kollmar-Paulenz, 2018. P. 139], and was even translated into Manchu and Chinese. The chronicle was written some fifty years after the *Erdeni tunumal*; in this short span of time not only the political

¹⁷ *Uridu töröl tutum-dur qa an bida qoya ula. Učiraju takil-un oron öglige-yin ejen bolulčaju* (22v20–22); *učiralduju jegün eteged burqan-u sasin-dur bi takil-un oron bolju. Ülemji yeke qa an öglige-yin ejen bolju ergümjilen kündüleju* (25v4–8); *öglige-yin ejen takil-un oron qoyar učiraldubai* (28r3–4); *uridu buyan irügerün kücün-iyer ur umal naran metü sasin-i delgeregülkü-yin tula. üčireldüju takil-un oron öglige-yin ejen bolulčaju* (30v19–22).

¹⁸ However, several scholars have stressed the personal nature of the relationship, compare [Seyfort-Ruegg, 1997. P. 857–858; Kollmar-Paulenz, 2001. P. 135].

¹⁹ The matter is slightly different if the *yon mchod* model is applied to two states, like Tibet and China, but this is a different matter and does not concern us here.

²⁰ Compare Kollmar-Paulenz, 2001. P. 134–139.

circumstances in the Mongolian regions had significantly changed, but also the religious situation. The *dGe lugs pa* monastic institutions thrived, and in the whole of Buddhist Inner Asia the institution of the Dalai Lamas had been firmly established and yielded significant symbolic power in the political arena. The buddhisisation of society and culture can be seen in the very composition of the *Erdeni-yin tobči*: its author, the Ordos noble Sa ang Sečen (born 1604), integrates Mongolian history into the wider framework of Buddhist history, by genealogically aligning Činggis Qan and the *altan uru*, the “golden lineage”, to the rulers of Tibet and ultimately to the Indian Shākya-rulers from whom the Buddha was born. Compared to the *Erdeni tunumal*, the *Erdeni-yin tobči* shows some differences in the way of framing the narrative of Buddhist Government. One at first sight minor difference to the *Erdeni tunumal* can be noted on the lexical level: the compound *törö sasin* is not found in the *Erdeni-yin tobči*. Instead, Sa ang Sečen exclusively uses the compound *sasin törö*, following the Tibetan model of *chos srid* and stressing the prevalence of the religious against the secular (74r24, 86v12, 93r23, 94r30)²¹. Although *sasin* takes first place, Sa ang Sečen asserts that the two laws (*qoyar jasa*) were “equally/at an equal measure established” (*tegside bayi ulu san*). The concrete arrangement of the religious and secular rule is described in the same terms as in the *Erdeni tunumal*: the religious and secular rule are established (*sa-sin törö-yi bayi ulbasu* (74r24)) or “equally established” (*qoyar yosun-i tegsi-de yabu ulu ad* (46r16–17); *sasin törö qoyar-i tegside bayi ulu ad* (94r30)). With regard to *sasin* most often the verbs *bari-* (to build, construct, set up, establish) and *tedkü-* (to support, protect) are used, for example: *burqan-u sasin-i ülemji yekede tedkün* (95v28–30); *ila u san-u sasin-i tedkün* (93r24–25).

Whereas the religion is supported (*tedkün*), the worldly power is smoothed (*tübsidken*): “He supported the religion of the Buddha in great measure, and greatly smoothed and established the rule of the holy ones” (*burqan-u sasin-i ülemji yekede tedkün. bo das-un törö-yi asuru tübsidken bayi ulju* (95v28–30)). Further, the two orders are nourished (*tejige-*): *narmai yeke ulus-i sasin törö ber tejigebesü* (93r23).

The two orders are mostly addressed as *qoyar törö* (*qoyar törö-yi tübsin-e bayi ulčuqui* (77v12–13); *qoyar törö-yi erten-ü yosu ar bayi ulu ad* (81v14–15); *qoyar törö ber [qotola] amitan-i ülemji jir alang-tan bol a -san ači u* (76v28–29)). The term *qoyar törö* does not occur in the *Erdeni tunumal*. More rarely, the *Erdeni-yin tobči* uses *qoyar jasa*: *Qoyar jasa -i tegside bayi ulun* (45r28). Both terms attest the strong Tibetan influence, providing precise translations of the Tibetan *khirms po gnyis* and *khirms chen po gnyis* respectively.

²¹ I use the Urga-manuscript of the chronicle, see [Hae-nisch, 1955]. The compound *sasin törö* also prevails in the earlier *Ča an teüke*, which not once writes *törö sasin*, at least not the manuscript copy I consulted.

The concrete realisation of the *qoyar yosun* in the donor-donee relationship is rarely mentioned, and here only the donee, the religious part: *saskiya manzu gosaya radna kitu kemekü lama-yi*²². *takil-un oron bol an. uridus-un yosu ar. qoyar jasa -i tegside bayi ulun*. (45r27–29). The predominance of the religious may be a result of the influence of the Fifth Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho on the work of Sa ang Sečen. For the Fifth Dalai Lama, the symbiosis of secular and religious power is realised in the person of the lama, not in the person of the ruler. Also, the primacy of the religious over the secular is emphasized in the rewriting and reinterpretation of the Mongolian past, addressing past rulers as *bodhisattvas*-in-disguise by the term *bo das*, “the holy ones”: *bo das-un törö*. The term occurs three times: *bo das-un törö-yi asuru tübsidken bayi ulju* (95v28–30); *burqan-u sasin bo das-un törö-ber qotala-yi jir a-ulu san-i* (96v22); *bo das-un törö bülüge* (99r3)²³. The *Erdeni tunumal* does not use this term, yet a variation of the phrase occurs as *degedüs-ün bayi ulu san törö sasin-i jasan jokiyar jasa ad* (50v9–14).

In the *Erdeni-yin tobči* the narrative itself reveals the concrete influence of the Tibetan-language biography of the Third Dalai Lama bSod nams rgya mtsho (1543–1588), written by the great Fifth in 1646²⁴. The sequence of events, including the journey of the Third Dalai Lama from Tibet and his adventures on his way, closely follows his Tibetan biography. Moreover, the Tibetan biography provides a lengthy report about an alleged speech of the Qutu tai Sečen qung tayiji. The *Erdeni-yin tobči* is the only Mongolian chronicle which contains this speech, [Kollmar-Paulenz, 2001. P. 125–129]²⁵. With the narrative tool of the speech the author stresses the primacy of the religious over the secular. In contrast to the author of the *Erdeni tunumal* who mentions the “white virtues” only fleetingly (29v4–5), Sa ang Sečen comments at length on the ten virtues as the normative code of ethics for the ruler to adhere to (77v6/7).

5) Comparison and Conclusion

The short analysis of Buddhist government in the two chronicles has brought to light that the *Erdeni tunumal* has not yet fully endorsed the Buddhist reinterpretation of Mongolian history. Although the biography already employs the concept of Buddhist government, the twin orders not yet build a stable theory of state, in which each element has its fixed place. The functions of the dual poles of the concept, the donor and the donee, vary according to their respective socio-political context and are highly individualised. The relationship between the ruler and the lama is presented as a personal religious re-

²² The text notes the individual *Sa skya pa* lamas who were donees.

²³ For a different interpretation of the term *bo das* see [Skrynnikova, 2009. P. 453].

²⁴ Sa ang Sečen does not mention this work among the sources he used.

²⁵ The content of the speech differs in both sources.

relationship between a devout Buddhist lay-man/ ruler-as-*bodhisattva/ dharmarāja* and his spiritual teacher. Contrary to later sources, among them the *Erdeni-yin tobči* (76r4–5), the *Erdeni tunumal* does not present Altan Qa an as the rebirth of Qubilai Qa an. Instead, it simply draws a parallel between the meeting of Qubilai and `Phags pa and the meeting of Altan Qa an and the Third Dalai Lama (31v12–16). Yet, the *Erdeni tunumal* is the only Mongolian chronicle of the seventeenth century which stresses the bestowal of the *Hevajra abhiṣeka* to Altan Qa an²⁶. In Tibetan historiographical writings of the *Sa skya* school this *abhiṣeka* occupies an important place for the legitimization of *Sa skya* pa political power in the thirteenth and fourteenth centuries. In the biography of the Third Dalai Lama, the Fifth Dalai Lama obviously tries to draw a line from the *Sa skya pa* to his own school, the *dGe lugs pa*, presenting the *dGe lugs pa* as the legitimate successors of the *Sa skya pa*. While the Fifth Dalai Lama probably followed a sectarian agenda, there is no hint of the anonymous Mongolian author of the *Erdeni tunumal* doing the same. Yet we have to concede that the *Erdeni tunumal* is the first historical source in the Tibeto-Mongolian cultural world which draws a direct line from the *Sa skya pa* to the *dGe lugs pa*, using the *Hevajra abhiṣeka* as connecting link and legitimising means. Still, the religious part in the *yon mchod* relationship as presented in the *Erdeni tunumal* does not yield any real political power. The relationship is absent of political connotations. This absence is further stressed by the lack of ritualised elements which the *Erdeni-yin tobči* employs to stage the relationship between Altan Qa an and bSod nams rgya mtsho, most obviously in the symbolism of the white clothing of the protagonists²⁷. The *Erdeni tunumal* still adheres to a concept of political rule in which the secular ruler has pre-eminence against his religious counterpart. This balance of power, however, was soon to change, as the case of the *Erdeni-yin tobči* demonstrates.

More than fifty years after the composition of the *Erdeni tunumal* the discourse about worldly and religious power has changed. The *Erdeni-yin tobči* follows the Tibetan narrative of the Tibeto-Mongolian relations in the framing of the *chos srid zung `brel*-relation which was developed in Tibetan historiography since the early sixteenth century²⁸. Particularly through the reception of the writings of the Fifth Dalai Lama, this interpretative model deeply influenced and shaped the Mongols' cultural memory of their past. The new view on the past correlated with the social and political changes that took place in Mongolia and Tibet in the seventeenth century. In Mongolia, the *dGe lugs pa* school had quickly gained ground and established its power, and very soon the

Buddhist *sangha* was acknowledged as a legal body on a par with Mongolian nobility. In Tibet itself the institution of the Dalai Lamas was established. The rule of the great Fifth Dalai Lama had a deep impact on Buddhist Inner Asia, and immense political importance was attributed to his bestowal of titles to Mongolian rulers and noblemen [Ishihama, 1992]. This political and economic power shift in favour of the religious or, to put it differently, Buddhist government put into work, is seen in the narrative devices of the *Erdeni-yin tobči*. Narrations like the detailed report of the legal regulations issued jointly by Altan Qa an and the Third Dalai Lama²⁹, or the specific terminology framing the interplay of the religious and the secular attest to that.

Although we note the direct influence of the writings of the Fifth Dalai Lama, his influence is surely not the only source for the adjustment of the *qoyar yosun* in the *Erdeni-yin tobči*. Historical works are the result of and at the same time discursively shape the social and political culture of which they are a product, and this culture had significantly changed in the fifty odd years that separate both texts. Therefore, Sa ang Sečen's narrative representation should rather be considered the product of the changed socio-religious and political conditions of his own time. On the discourse level, since the middle of the seventeenth century Mongolian history had become an integral part of a general Buddhist history, and thus political power was finally and thoroughly religionised, at least discursively. Already Yumiko Ishihama has noted that the concept of Buddhist Government was well established in seventeenth century Inner Asia as a concept valid to the Qing, the Mongols and Tibetans alike, although the precise implications of the concept were open to negotiation among these three political players [Ishihama, 2004].

Yet, in Mongolia and Tibet alike, people were well aware that the relation of the religious and the secular in the concept of "Buddhist government" touches on the very nature of the religious that is in potential danger of being politicized. This intrinsic tension has led to criticism mostly from the religious side. Therefore it is apt to conclude this short presentation about Buddhist government in historical Mongolia with a quotation from the much later *Hor chos `byung*, the "History of Buddhism in Mongolia", written by `Jigs med rig pa'i rdo rje in 1819 [Bira, 1970. P. 50–55]. The short passage takes us back to the thirteenth century when according to Mongolian and Tibetan Buddhist tradition the system of the two orders was for the first time implemented in Mongolia, with `Phags pa bla ma and Qubilai Qa an as the religious and secular partners in the *yon mchod* relationship. In this short passage the young scholar bCom ldan rig ral criticizes `Phags pa bla ma harshly for his religio-political position. He says:

²⁶ The bestowal of this *abhiṣeka* is also told in the later (1646) Tibetan biography of the Third Dalai Lama, written by the Fifth, see [Ngag dbang blo bzang, 1982. P. 98v5–99r1].

²⁷ Compare [Kollmar-Paulenz, 2001. P. 145].

²⁸ See, for example, the *Deb ther dmar po gсар ma* [Tucci, 1971].

²⁹ They are not mentioned in the *Erdeni tunumal*.

“The Teaching of the Buddha is obscured by a cloud of obedience to [imperial] commands, the well-being and happiness of beings falls into the hands of the ruler,

and the religious of this degenerate age adopts the behaviour of an official: it is known that he who is ignorant of these three things is no Noble³⁰ (*phags pa*)”³¹.

Bibliography

- Anonymous: Anonymous. Erdeni tunumal neretü sudur. Xeroxcopy of the manuscript preserved at the Institute for Literature and History of the Inner-Mongolian Academy of Social Sciences (Hohot, PRC).
- Asad, 2003: *Talal Asad*. Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Bira, 1970: *Shagdaryn Bira*. Mongolian Historical Literature of the XVII–XIX Centuries written in Tibetan / Edited by Prof. Ts. Damdinsüren. Translated from the Russian by Stanley N. Frye. Bloomington, Indiana: The Mongolia Society, 1970.
- Burchardt, Wohlrab-Sahr and Middell, 2015: Burchardt, Wohlrab-Sahr, Middell, ed. Multiple secularities beyond the West. De Gruyter, 2015
- Dreyfus, 2003: *Georges B. J. Dreyfus*. The Sounds of Two Hands Clapping. The education of a Buddhist monk. Berkeley; Los Angeles; London: The University of California Press, 2003.
- Elverskog, 2003: *Johan Elverskog*. The Jewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Gayley and Willock, 2016: *Holly Gayley and Nicole Willock*. Introduction: Theorizing the Secular in Tibetan Cultural Worlds // Himalaya, The Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies. 36/1 (2016). 12–21.
- ‘Gos lo tsa ba gZhon nu dpal, 1984: ‘Gos lo tsa ba gZhon nu dpal. *Deb ther sngon po*. Beijing: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984.
- Haenisch, 1955: *Erich Haenisch*. Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Sečen Sagang (alias Sanang Sečen). Berlin, 1955.
- Ishihama and Fukuda, 1989: *Yumiko Ishihama and Yohico Fukuda*. A New Critical Edition of the Mahāvīyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. Tokyo: The Toyo Bunko, 1989.
- Ishihama, 1992: *Yumiko Ishihama*. A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas // Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. Vol. 2. Language, History and Culture, edited by Ihara Shōren and Yamaguchi Zuihō. 501–514. Narita: Naritasan Shinshoji, 1992.
- Ishihama, 2004: *Yumiko Ishihama*. The Notion of “Buddhist Government” (*chos srid*) Shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17th Century // The Relationship Between Religion and State (*chos srid zung `brel*) In Traditional Tibet. Proceedings of a Seminar Held in Lumbini, Nepal, March 2000 / edited by Christoph Cüppers. 15–31. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004.
- Jorung -a, 1984: Jorung -a. *Erdeni tunumal neretü sudur*. Beijing, 1984.
- Keown and Prebish, 2010: *Damien Keown and Charles S. Prebish* (eds.). Encyclopedia of Buddhism. London and New York: Routledge, 2010.
- Kollmar-Paulenz, 2001: *Karénina Kollmar-Paulenz*. Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qa an der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2001.
- Kollmar-Paulenz, 2018: *Karénina Kollmar-Paulenz*. History Writing and the Making of Mongolian Buddhism // Archiv für Religionsgeschichte. Zwanzigster Band: Creating Religion(s) by Historiography. 135–155. Berlin; Boston: de Gruyter, 2018.
- Klong rdol bla ma, 1963a: Klong rdol bla ma Ngag dbang blo bzang. Rig gnas che ba sgra rig pa/ snyan ngag/ sdebs sbyor/ zlos gar/ mngon brjod/ brda’ gsar rnying gi khyad par rams las byung ba’i ming ggrangs [!] // Tibetan Buddhist Studies of Klon-rdol bla-ma Nag-dbang-blo-bzan. Vol. 1. edited from the Lhasa xylograph by Ven. Dalama the incarnate of Ca an Obo Süme with original illustrations and a foreword by Dr. Lokesh Chandra. 390–408. Laxmanpuri; Mussoorie: Ven. Dalama, 1963.
- Klong rdol bla ma, 1963b: Klong rdol bla ma Ngag dbang blo bzang. bZo dang gso ba/ skar rtsis rams las byung ba’i ming gi grangs bzhugs so // Tibetan Buddhist Studies of Klon-rdol bla-ma Nag-dbang-blo-bzan. Vol. 1. edited from the Lhasa xylograph by Ven. Dalama the incarnate of Ca an Obo Süme with original illustrations and a foreword by Dr. Lokesh Chandra. 408–422. Laxmanpuri; Mussoorie: Ven. Dalama, 1963.
- Morikawa, 1987: *Tetsuo Morikawa*. Study of the Biography of Altan Khan. Fukuoka: Kyushu University, 1987.
- Ngag dbang blo bzang, 1982: Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. rJe btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho’i rnam thar dngos grub rgya mtsho’i shing rta and `Jig rten dbang phyug thams cad mkhyen pa yon tan rgya mtsho dpal bzang po’i rnam par thar pa nor bu’i phreng ba. Biography of the 3rd and 4th Dalai Lamas, Bsod-nams-rgya-mtsho and Yon-tan-rgya-mtsho by the Fifth Dalai Lama Nag-dban-blo-bzan-rgya-mtsho. Reproduced from clear prints of the `Bras-spuns Dga’-ldan Pho-bran blocks. Published by Tashi Dorje, Tibetan Bonpo Monastic Community, Dolanji. Delhi, 1982.

³⁰ A pun on ‘Phags pa’s name.

³¹ *Sangs rgyas bstan pa bka’i phyag sprin gyis bsgrigs / sems can bde skyid mi dpon lag tu shor / snyigs dus dge sbyong dpon po’i brtul zhugs `dzin // `di gsum ma rtogs `phags pa min par gsol //*, quoted after [Seyfort-Ruegg, 1997. P. 863].

- Roetz, 2013: *Holger Roetz*. The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism // Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia / edited by Marion Eggert and Lucian Hölscher. 9–33. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Sagaster, 1976: *Klaus Sagaster*. Die Weisse Geschichte (Ča an teüke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von K. Sagaster. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.
- Schaeffer, 2005: *Kurtis R. Schaeffer*. The Fifth Dalai Lama Ngawang Lopsang Gyatso // The Dalai Lamas. A Visual History / edited by Martin Brauen. 64–91. Chicago: Serindia Publications, 2005.
- Schuh, 1977: *Dieter Schuh*. Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1977.
- Seyfort-Ruegg, 1995: *Seyfort-Ruegg David*. Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet. Quatre conférences au Collège de France. Paris: Collège de France, publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1995.
- Seyfort-Ruegg, 1997: *Seyfort-Ruegg David*. The Preceptor-Donor (*von mchod*) Relation in Thirteenth Century Tibetan Society and Polity, its Inner Asian Precursors and Indian Models // Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz. 1997. Vol. II. 857–872 / Edited by Helmut Krasser, Michael Torsten
- Much, Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.
- Seyfort-Ruegg, 2004: *Seyfort-Ruegg David*. Introductory Remarks on the Spiritual and Temporal Orders // The Relationship Between Religion and State (chos srid zung `brel) In Traditional Tibet. Proceedings of a Seminar Held in Lumbini, Nepal, March 2000 / edited by Christoph Cüppers. 9–13. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004.
- Skrynnikova, 2009: *Tatyana Skrynnikova*. Die Bedeutung des Begriffes Törö in der politischen Kultur der Mongolen im 17. Jahrhundert // Asiatische Studien/Etudes Asiatiques. LXIII (2009/2). P. 434–476.
- Taylor, 2007: *Charles Taylor*. A Secular Age. Cambridge; MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Townsend, 2016: *Dominique Townsend*. Buddhism's Worldly Other: Secular Subjects of Tibetan Learning // Himalaya, The Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies. 36/1 (2016). P. 130–144.
- Tsepak Rigzin, 1986: *Tsepak Rigzin*. Nang don rig pa'i ming tshig bod dbyin shan sbyar. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.
- Tucci, 1971: *Giuseppe Tucci*. Deb t'er dmar po sar ma. Tibetan Chronicles by bSod nams grags pa. Vol. I: Tibetan Text, Emendations to the Text, English Translation and an Appendix containing two Minor Chronicles. Roma, 1971.
- Yoshida et al., 1998: *Jun'ichi Yoshida et al.* Altan Qa an-u Tu uji. Tokyo: Kazamashobo, 1998.

A. V. Popov

Transformations in legal and social status of the North Mongolian nobility (XVIII — first half of XIX century)

DOI 10.25882/47fs-b259

© A. V. Popov, 2020

The purpose of this paper is to investigate the content and practical application of a number of tax laws introduced by the Qing Imperial authorities in Northern (Khalkha) Mongolia in XVIII — first half of XIX century. These laws limited the amount of fiscal revenues collected from the inhabitants of Mongolian steppes that could be used by native aristocrats as remuneration for the performance of their administrative service duties. As a result, the author found that Mongolian and Chinese sources contain numerous pieces of information about the constant tendency to neglect the norms of Qing tax legislation, which was typical for North Mongolian princes and officials. Reasons for wide spread of such phenomena may be related to the transformation of social and legal system that occurred in Mongolia in XVIII — first half of XIX century due to the influence of the Qing Empire.

Key words: Qing Empire, North (Khalkha) Mongolia, tax laws, North Mongolian aristocracy, violations of fiscal rules, changes in legal status and social role of the Mongolian nobility.

Popov Anton V. — PhD in History, assistant professor, St. Petersburg State University.
a.v.popov@spbu.ru

In research literature, one can often find judgments that in XVIII–XIX centuries the Supreme authorities of Qing Empire did not strictly limit Mongolian social leaders in the rights of ruling the *khoshuns*¹ [Di Cosmo, 1998. P. 300; Kuz'min, 2016. P. 28; Bat-Ochir Bold, 2001. P. 119]. At the same time, even a brief analysis of the norms and terms of the Qing legislation in application to the legal status of a khoshun ruler evokes associations not with feudal landlord and not with autonomous owner, but with the mid-level official of Imperial state apparatus. In support of the above, let us clarify what powers Mongolian khoshun rulers had un-

der the Qing law in respect of personality and property of the commoners which were under their jurisdiction.

Distribution of representatives of social lower classes between different estates introduced in Mongolian society by the norms of Qing law, provided for the formation of a special category of taxable and labor-bound population — the *somon people*² (Mong.: *suman-u*

¹ *Khoshun* (or *banner*, Mong.: *qoši u*; Chin.: 旗) was a unit of administrative-territorial division, which in the system of public authorities established in Northern Mongolia by the Qing government was a step lower than *aimag* (see note 6). Before Khalkha became a part of the Qing Empire, its territory was traditionally divided among seven principalities named as khoshuns. After the Manchu ruling house took control of North Mongolia, the tradition is gone and the former principalities were fragmented into many small parts. From 1691 to 1725 the number of khoshuns increased to 75, and in another thirty years reached 84. Its total number amounted to in 23 Se-cenkhan aimag, 20 were included in Tushiyetukhan aimag, 24 and 19, respectively, in Sainnoyonkhan and Zasagtukhan aimags [Bat-Ochir Bold, 2001. P. 104, 105]. The purpose of these reforms was to prevent North Mongolian nobility from the desire for political or military consolidation that contradicted to the strategy of reforming the Mongolian traditional administrative system, which Beijing authorities adhered to.

² *Somon people* were a category of military and labor-bound Mongolian population, attributed to special units of administrative division — *somons* (Mong.: *suman*; Chin.: 佐领). The somons, established on the model of *Nuru* (units of the Manchu Eight-Banner troops), were first introduced in Southern Mongolia by the decree of Emperor Shunzhi in 1658 [Dai Qing huidian zeli, 1818. 140. P. 21b]. This decree ought to enroll in every somon 150 adult liable males who were under control of special administrative apparatus. It was headed by senior officer (*suman-u jangyin*; 佐领) and junior administrative officials: one *kündü bošoqu* (骁骑校) and six *bay-a kögegči* (领催). All of them must be appointed from among *taiji* (owners of lower aristocratic titles) or in their absence from “capable commoners”. In addition, special headmen (*arban-u daruy-a*; 什长) were appointed in each ten of the somon families. Six somons, belonging to one khoshun were managed by an officer named *jalan-u jangyin* (参领). According to the Qing law, one of every three somon men was obliged to carry out different services and duties in military and administrative institutions established in Outer Mongolia by Imperial authorities. Somon people thus recruited from Khalkha mainly serve as couriers at the official relay post stations, as border guards or as shepherds who grazed cattle herds, which belonged to the Imperial Treasury. At the announcement of General mobile-

arad; Chin.: 田木兵丁). Principle functions of this most numerous among the lower classes were to form social foundation of Imperial administrative system in Mongolia and to be used as a powerful, well-organized armed force capable of defending a variety of military and political interests of the Manchu dynasty. In the terms of Qing law, status of the somon population was determined by a common concept “people of free status” or “good people” (*sayin kümün*; 良民). This status was distributed to residents of somons, who were responsible for execution of military service and performance of public duties. As “servants of the Emperor” somon arats were spared from personal dependence on native social elite and were listed as existing under the control of khoshun rulers and officials. For the first time such legal norms were clearly recorded by the Emperor Kangxi in a decree dated to 1683:

If a person of free status is deceptively inclined to be sold into slavery, into a wife, into a concubine or in order to be made someone's grandson, then all involved in this illegal transaction, without distinguishing among them those who sold and bought, must be cut with a whip of 100 strikes and in addition fined by three *nines of cattle*³. If those who were sold knew about the above mentioned illegal transaction and agreed to it, then they must be sentenced to punish with hundred of lashes [Dai Qing *huidian zeli*, 1748. 144. P. 18b].

Later in XVIII and XIX centuries, provisions of this decree were always present among the legislative articles in all the main Qing codes, which established the order of governance in Mongolia.

As for the rights of Mongolian nobility to property, which was possessed by the mentioned category of population, this area of Qing law coincided with legal restrictions of the rights of princes and officials to the personality of “people of free status”. However, Qing laws did not completely deprive the nomadic aristocracy of any opportunity to charge the somon arats with taxes and use them in their service. Creators of these laws had never revised traditional rights to receive some material subsidies from subordinate population, acquired by Mongolian nobility long before the reign of the Manchurian dynasty. All codes of Qing laws dated to XVIII–XIX centuries always contain articles with a detailed list

zation of all Mongolian troops, two of every three somon inhabitants were obliged to join a campaign, while one remained in the place of residence for keeping the household in proper order.

³ *Nine of cattle (penalty nine)* — traditional Mongolian calculation of the size of fine levied by cattle legalized by the Qing law. In particular, it was mentioned in “*Eighteen Steppe Laws*” — the earliest among currently known monuments of North Mongolian legislation relating to the end of XVI — early XVII century [Nasilov, 2002. P. 84]. According to the Qing code of laws “*Menggu Lüli*” (蒙古律例), dated to 1789, the *penalty nine* consisted of two horses, two adult bulls, two cows, two bulls-three years and one two-years-old. The one who levied the fine, as a reward for his work moreover received one three years old bull [Menggu *lüli*, 1988. 12. P. 3a].

of taxes allowed to be collected by the rulers of khoshuns from all the paying population subordinated to them:

All the *vans, guns and taiji*⁴ while collecting annual taxes from the people subordinated to them must obey to the rules as follows. From those who has more than five heads of cattle, to take one sheep, from having twenty sheep to take one sheep, from having forty sheep to take two sheep. No matter how many cattle the subordinate people possess over the designated amount, it is forbidden to take more. In cases of appointing the prince to the official service or his departure to *chuulgan*⁵, or when his camp is moving to another place or in case of marriage in his family or marriage of his daughter, and in other similar cases, if the subordinate population of this prince consists of more than 100 families, then every ten of those families should supply a horse [Menggu *lüli*, 1988. 2. P. 20 a–b; qauli *jüyil-ün biçig*, 1817. 12. P. 28a–29a; qauli *jüyil-ün biçig*, 1826. 12. P. 28a–29a; qauli *jüyil-ün biçig*, 1842. 12. P. 28a–29a].

Qing legislation guaranteed Mongolian noblemen their traditional rights to cover travel costs at the expense of the common population who were met by travelers on the road. These privileges of the nomadic aristocracy was confirmed by a set of laws “*Khalha Girum*”, promulgated by the Emperor Kangxi after the extension of authority of the Manchu ruling house in Northern Mongolia [Khalkha *Jirum*, 1965. P. 17–19]. The procedure for collection of road supply was also regulated by subsequent Qing legal acts. In the code of laws “*Menggu Lüli*” (“Mongolian code”), dated to 1789, it was established that the refusal to issue the required road maintenance is punishable by a fine in the amount of one head of cattle [Menggu *lüli*, 1988. 2. P. 9a; Bichurin, 2010. P. 319]. “*Code of Laws of the Great Qing Empire*” (1818) stated:

Princes of the *four Khalhan aimags*⁶ are allowed within the khoshuns that are under their governance to give

⁴ Mongolian *vans* (Chin.: 王; Mong.: wang) were the nobles who possessed the highest aristocratic titles of the 1st and 2nd ranks, bestowed by the Qing Emperor. *Guns* (Chin.: 公; Mong.: güng) represented the middle grade in the hierarchy of Mongolian hereditary nobility, the princes of 5th and 6th ranks. *Taiji* (Chin.: 大台; Mong.: tayiᠨi) — bearers of lower aristocratic virtues and ranks of nobility, who were involved by the Qing authorities in public service as rulers of the khoshuns or officials in local military-administrative apparatus. In the legal and administrative lexicon typical of the period under consideration, the wording «*vans, guns and taiji*» was used as a collective designation of Mongolian aristocracy.

⁵ *Chuulgan* — see note 6.

⁶ *Aimag* (Mong.: aiyma ; Chin.: 盟) — a unit of administrative division of the territory in Mongolia. In the Qing period, *four aimags* were established within the Northern Mongolia. Three of them Tushiyetukhan, Secenkhan and Zasagtukhan — were the elements of administrative and political system in Northern Mongolia before it became a part of the Qing Empire. These aimags remained after 1691, when Khalkhan princes recognized the Supreme power of the Qing Emperor Kangxi. The fourth Sainnoyonkhan aimag traces its history back to 1725. This year, by decree of Emperor Yong-

out to the people sent by them special pass papers with seals. People belonging to the above mentioned khoshuns, must deliver horses and food to the persons who obtained such pass papers [Dai Qing huidian, 1818. 52. P. 22].

The first and second editions of “*The Lifanyuan Code*” (1817 and 1826) says:

If, in presence of a pass paper with a seal, they do not provide camels and horses to passing by, then all those responsible for refusing to issue a supply must be fined by two nines of cattle. If at the approach of an official messenger, anyone deliberately drive away his flocks, fine him by one nine of cattle (third edition: three nines) [qauli jüyil-ün bičig, 1817. 33. P. 38b; qauli jüyil-ün bičig, 1826. 33. P. 38b; qauli jüyil-ün bičig, 1842. 33. P. 43b].

As can be seen from the above, Qing legislation, in principle, did not prohibit Khalkhan nobility to charge the somon people with taxes and duties. But such permits were immediately accompanied by a fair number of reservations, conditions and restrictions. All the latter were implemented by Imperial government as a way to establish an extent to which the class of somon people was allowed to be an object of fiscal claims of native aristocrats and officials. Thus, the authorized rights of Mongolian nobility to dispose of the property, owned by somon people acquired the appearance of a very far from

zheng prince Dashdondov was granted the title of his great-grandfather «Sain Noyon», equal in status to the khan. The “*Draft of History of Qing Dynasty*” narrates that Dashdondov “had merit in military campaigns, so he was entrusted to rule the newly created aimag” [Qing shi gao, 1927. 86. P. 3b]. By tradition, hereditary rights as aimag rulers belonged to the North Mongolian khans, but in 1727 Imperial authorities abolished this order. Administrative and judicial authorities in aimags were transferred to *chuulgans* (Mong.: čiyulyan; Chin.: 盟) or assemblies of local nobility. Henceforth, hereditary power of the khans over the aimags was abolished and the head of each of them became the chuulgan foremen, elected on the instructions of Imperial authorities from among princes who participated in assemblies. At the same time, official terminology was changed — the concept of «aimag» was transformed into «chuulgan». Accordingly, the name of each aimag ceased to be consonant with the title of the khan who previously ruled it and began to correspond to the place where the assemblies of princes were held. However, as a result of these renaming traditional names of aimags did not disappear at all and continued to be used both in everyday lexicon and in official document circulation.

⁷ *Lifanyuan* (理藩院) — translated from Chinese: The Chamber for Management of Vassal and Dependent Territories. In Mongolian this administrative department was named — *γadaγatu mongγol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun* (The Chamber for Control of Outer Mongolia). *Lifanyuan* was a division of the Qing Imperial government, entrusted with supervision of Outer Mongolia, Xinjiang and Tibet. Among the duties assigned to this office were the drafting and editing of a code of laws intended for management of the regions under its jurisdiction.

feudal immunity. For an example, we may refer to the decree of Emperor Qianlong, dated to 1773:

If any of the Khalkhan princes to bypass the true rules will exhaust their illegal claims upon the subordinate somon people, that bring these people to escape from excessive taxes, or without any special reason to run up to other khoshuns, taking away their cattle, and if the above mentioned princes will commit other illegal and contrary to the norms of moral conduct offenses, then after somebody brings complaints on this violations, such cases should be investigated. As soon as circumstances will indeed be such as described above, those guilty princes must be punished to the fullest extent [aliba qauli jüiyi. P. 31b].

It should be noted that during XVIII–XIX centuries, such orders of the Qing Central authorities in one form or another were repeated constantly. In 1828 in the letter sent by Lifanyuan to the rulers of the four North Mongolian aimags it was stated:

From now on, it must be strictly prohibited for khoshun rulers to use their privileges in order to oppress people subject to them and under the guise of official needs to charge them with excessive taxes, to rob and to harass them [önggeregülügen kereg. P. 92b].

Khalkhan princes and officials were responsible under the law in cases they failed to observe the rules of taxation of subordinated population. Moreover, the articles devoted to the punishment of those, who commit such an offence, were a sort of legal norms that were subjected to the most detailed and comprehensive development in Mongolian sections of Qing legislation. The validity of this conclusion is evident from the comparison of different editions of “*The Code of Lifanyuan*”. The first edition stated:

If the vans, guns and taiji on their own arbitrariness will take taxes in amounts more than allowed to them, they must be brought to justice and punished according to the law [qauli jüyil-ün bičig, 1817. 12. P. 29a].

In two subsequent editions of the same code of laws, this article took the following form:

For vans, guns and taiji it is forbidden to collect taxes in amounts exceeding the established in accordance with the law. If taxes are recovered in excess of the established norm by 10 percent, then princes who committed such a violation should be charged a one month salary assigned to them according to their titles. If illegally collected will be from 10 percent to 30 percent, then deprive the princes of wages for two months. The punishment for illegal collection of taxes in even larger amounts must be increased as many times as these amounts were exceeded [qauli jüyil-ün bičig, 1826. 12. P. 29a; qauli jüyil-ün bičig, 1842. 12. P. 29a].

As for the above mentioned rights to receive roadside provisions, in exercising these privileges, Qing law did not provide North Mongolian social elite with special guarantees of full freedom and absolute immunity. Im-

perial authorities did not prevent Mongolian princes and officials of the run funds from the population only when traveling on the needs of government service. But as soon as it came to the travels of aristocracy for their personal needs, legislation took the form of a severe banning, directing the nomadic elite to recover their own costs from their own funds. In XVIII — first half of XIX century Beijing administrative authorities not only developed and improved rules, addressed to Mongolian nobility for the use of supply and run funds, but also quite consistently monitored compliance with the order established in this area. At the end of each year, authorities of the North Mongolian aimags were obliged to send to Lifanyuan special reports on supervision of how princes and officials in khoshuns use roadside provisions supplied by local population. We emphasize that the mechanism of such control was indeed extended to Khalkha and existed not only in imaginations of creators of Qing laws. An evidence of this can be found in the hand written register of outgoing papers issued by the office of khoshun ruler gung Sandvmingjuur in 1828, now kept in St. Petersburg Institute of Oriental manuscripts. This register contains a copy of the report on the use of travel rations by officers and other persons, who passed by this khoshun trough the year and take a supply from herdsmen [sayišiyaltu irügeltü. P. 7b].

If we try to bring to a common denominator different legislative restrictions and norms issued in the Qing Empire to regulate the fiscal rights of Mongolian princes and officials in relation to the somon population, we can come to one fairly obvious conclusion. Taxes and duties, which “people of free status” were obliged to bear in favor of the Khalkha-Mongolian nobility, were established and regulated not by this very nobility, but by the Imperial authorities and, therefore, were legally little different from services and taxes paid to government Treasury. The only thing is that revenues from such taxation, at the will of legislator, were not directly received by the Imperial financial authorities, but were used to maintain the native administration in Northern Mongolia. This approach to the rights of local nobility was formulated in 1802 by dignitaries of the Military chamber (Mong.: *cereg-ün juryan*; Chin.: 兵部) in the next report to Emperor Jiaqing:

Somon arats from all khoshuns support government service, accompany princes to military parades and exercises conducted during battue hunting, deliver everything necessary for departure of princes for the Imperial New Year audience, for their travel to the Imperial court, cover their costs on meeting and seeing off roadway Lamas, escort criminals, etc. All these duties are not services which the aforementioned somon people are personally in favor of a certain prince in his own khoshun. Our Chamber informs His Imperial Majesty that it is not allowed to appoint any other duties instead of the above mentioned. Khoshun rulers must attract people to the performance of such services, observing in this case the appropriate expediency, so as not to exhaust them and cause them suffering [sayišiyaltu irügeltü. P. 12b].

At the same time, we should also take into account the obvious fact that a variety of obligations of common cattle breeders in relation to their leaders arose and existed in Mongolian tradition long before its legitimizing by the Qing Emperor and not due to legal sanction of Beijing authorities. Therefore, the above mentioned legal rules was to be the normative basis for the search for a compromise between the traditional fiscal interests of nomadic aristocracy and the needs of Qing authorities with their particular interest to mobilize Mongolian herdsmen for solution of administrative and military problems that were important to the government.

However, in the circumstances under consideration here, as in many other similar cases, Mongolian social reality did not demonstrate any tendencies to change immediately in strict accordance with the requirements emanating from Beijing. Sources known to us, show that Qing laws, that limited the rights of nomadic nobility to personality and property of herdsmen, were not provided with any significant guarantees of effectiveness. The most eloquent confirmation of the above, are the numerous facts of arbitrary (in terms of Imperial legislation) obligation of the somon people with taxes and duties, which was introduced in aimags and khoshuns by local princes and officials without any permission of higher government authorities and in the amounts, obviously exceeding the established norms. Already during the first decades of the Qing rule over North Mongolia, Imperial authorities were forced to resort to severe administrative measures, in an effort to protect the “people of free status” from “fiscal arbitrariness” of the native nobility and thus to preserve material basis of military and administrative services performed by Mongolian herdsmen in favor of Beijing government. Thus, in 1733, by a decree of Emperor Yungzheng as a punishment for “unbridled arbitrariness” in respect to subordinate people jasag-taiji Damiranjab of Secenkhan aimag was deprived of his title and fired from the post [iletgel šaštir, 1801. 59. P. 15b]. In the same year, his fate for similar reasons was shared by jasag-taiji Davan [iletgel šaštir, 1801. 60. P. 16b].

However, Yungzheng and his advisers in the fight against the “extortion” performed by the nomadic social elite did not trust in mere punishment of Mongolian khoshun rulers. In the early 30s of XVIII century the mentioned Qing monarch authorized a number of measures aimed at finding additional guarantees to ensure the fiscal interests of Imperial government in Mongolia, but not related to strict administrative pressure on local nobility. One of these measures was the appointment of annual salary, paid from state Treasury to North Mongolian princes. By establishing a procedure for payment, Qing Central authorities believed that the native aristocracy would be able to at least partially compensate for the losses, caused by limitations of her traditional tax immunities [Pozdneev, 1883. P. 362]. However, such measures did not encourage Mongolian nobility to comply with the rules of fiscal legislation. Severe Imperial decrees and harsh regulations by government authorities, who demanded from the rulers of North Mongolian kho-

shuns to stop illegal collection of taxes and duties with the somon population, in XVIII — first half XIX century was repeated many times, almost word for word, and for that reason was unlikely to bring any significant benefit. Among such orders, for example, was the following decree of Emperor Jiaqing, issued in 1803:

From now on, if the khoshun rulers under false pretexts of conducting government services, will profit from their subjects and exhaust them, as well as if those rulers will arbitrarily charge the people under their control to submit and send them with orders, where they want, then all officials whose responsibilities are relevant to such incidents must submit reports to the Emperor, describing misconduct of the above mentioned khoshun rulers [önggeregülgösen kereg. P. 39b].

At the same year Lifanyuan established for each of the North Mongolian *jasags*⁸ the number of horses and norms of food, allowed to be received during their travels as road maintenance from the commoners encountered along the way [sayişıyaltu irügelütü. P. 12b]. In 1828 Lifanyuan compiled the set of rules for the management of North Mongolian khoshuns which, in particular, said:

From now on khoshun rulers are not allowed to excessively oppress their subjects, to charge them with extra taxes and cause them difficulties, rob them under the guise of public service needs and bring them to scarcity [önggeregülgösen kereg. P. 92b].

Emperor Daoguang in the decree of 1840 said:

From now on, all the duties by what khoshun rulers should charge the subject people let them collect in amounts set by law. Collection of taxes in amounts that exceed statutory norm must be strictly prohibited [sayişıyaltu irügelütü. P. 81b].

It should be noted that we have mentioned only some, in our view, the most characteristic examples of Imperial decrees and government orders devoted to the fight against the so-called “selfish abuses” of Mongolian nobility. But more important is the fact that all these rules were adopted not for an abstract duty of necessity, but appeared as a result of the official investigations of mass or particularly large violations of fiscal laws. Our sources mention such violations at least as often as notify Imperial decrees prohibiting Mongolian nobility in collecting taxes and duties that were taken in amounts exceeding those established in accordance with official ranks.

Information on mass abuses of Qing tax laws by native administration in Khalkha can be found, for example, in the report, compiled in 1783 by the *Qing Governor in Ikh Khüriye*⁹. Initially this paper was addressed

to Lifanyuan, but finally it was transmitted “for the All Highest Consideration”. Comparison of its content with the norms of Qing laws gives an idea of the degree to which (we will notice at once — very much) Mongolian princes and officials ignored the rules established for them. The mentioned report accurately indicates the channels through which material resources legally owed to Imperial Treasury were floating from the farms of Mongolian cattle breeders to the hands of the steppe nobility. In particular, the report states:

Study and verification of the situation with taxable and labor-bound population in khoshuns revealed the following. In Tushiyetukhan and Secenkhan ayimags, weather wans, guns and taiji live in their own encampments, or go anywhere, all necessary for themselves and their retinue they receive from the tax-paying population subordinate to their khoshuns.

Khoshun rulers from their subordinates collect taxes, cattle and food for consumption for personal needs in their own economy and for the needs of those officials, who accompany them on trips and live in their rates. Similarly, princes burden the subjected arats with supply of livestock, food, yurts, tents, tea, etc., necessary for them and even their retinue during all the trips on government and private business, e. g. for the New Year Imperial audience in Beijing, for military parades and hunting, for the service in *Uliasutay*¹⁰, to chuulgans or to worship different Holy places [Natsagdorj, 1963. P. 186].

The above mentioned messages leave little doubt about the existence of a deep gap between legal norms of Qing tax legislation and the actual way of Mongolian social life. In XVIII — first half of XIX century the na-

Executive office in *Ikh Khüriye* (*Da Khüriye* or *Urga*) which was the location of the monastery headed by Jibzundamba Khutugtu — one of the most influential hierarchs of the Buddhist Church in Mongolia. Amban, in addition to monitoring the situation in the monastery, controlled the North Mongolian part of the border between Qing Empire and Russia, oversaw compliance with the rules on cross-border trade and carried out “general superintendence” of administrative affairs in two Eastern aimags of Khalkha — Tushiyetukhan and Secenkhan. His position was consistent with the official title “Established by All Highest Command the Plenipotentiary Dignitary, Having a Place of Stay in Da Khüriye” (Chin.: 钦定库伦办事大臣, Mong.: *jarliy-yar jaruyusan hürrien-dür sa uju hereg siyt-gegçi saiyd*). Initially, the title was given to two dignitaries — Mongolian, who was appointed from among the high-ranking nobles, and Manchu. Before 1761, the highest of them was considered the first, but then the priority in decision-making was given to the latter [Sodnomdagva, 1961. P. 33, 34]. After that the Mongolian dignitary became known as an “Assistant Amban” (*kebei amban* or 帮办大臣). However, in cases of being officially mentioned in the Mongolian language, his title retained its original form [Brunnert, Gagel'strom, 1910. P. 379].

¹⁰ *Uliasutay* (Mong.: *uliyasutai*; Chin.: 乌里雅苏台) in the Qing period — main military-administrative center in Outer Mongolia, which was the residence of Imperial Governor, host for the regional administrative institutions, quartering of military garrison and storage of mobilization material reserves. As fortified place Uliasutay was founded in 1733.

⁸ Mongolian term *jasag* meant a prince ruler of khoshun.

⁹ Position of the mentioned *Qing Governor*, to whom the Manchu name «*Amban*» was assigned in Mongolia, was established in 1751 by the decree of Emperor Qianlong [Bat-Ochir Bold, 2001. P. 101]. This dignitary was put in charge of the

tive nobles used many opportunities *de-facto* available to them to impose taxes and duties on the subordinated population, in many ways, contrary to the will of Central authorities of Qing Empire. Judging by the fact that at that time in Khalkha “robbery of the subjects” (in the interpretation of Qing legal acts) was not so rare occupation of local princes, Imperial authorities did not want to legalize such social practice, but could not cancel it.

The fairness of the last opinion is convinced by at least two circumstances. First, the overuse of taxes, that was typical for Mongolian aristocracy, because of its constancy and mass character, could not be generated only by local initiative of individual, few princes and officials. Secondly, the cases that were interpreted by Qing law as arbitrariness of the social top in relation to the bottom, in fact, must be an element of sustainable system of relations between different classes, regularly reproduced in steady conditions typical for Mongolian society. Moreover, these relations arose and existed regardless of the will of Imperial administration and could not be fitted into the Procrustean bed of rules intended to regulate daily life of the nomads, inhabited the territories of Khalkha.

What could be the reason for such inefficiency of Qing fiscal laws? Perhaps, it was the fact that its creators tried to limit traditional rights of nomadic elite to personality and property of common cattle-breeders which arose long before the Manchu dynasty reigned in Beijing? Although such an assumption does not look absolutely incredible, we would not have fully agreed with it. The reason for such caution may be a simple mention of the sources, of which Imperial authorities in the XVIII — first half of XIX century drew information about tax offenses committed by princes and officials of native administration in Khalkha. Often, the investigation of such violations began after a complaint, which was sent to the higher authorities by inhabitants of a certain aimag or khoshun [Natsagdorj, 1963. P. 216]. Usually it was a collective petition of desperate representatives of the lower class that sometimes even resulted in breaking of the bureaucratic career of some high-ranking nobles. But in this case, the following question is relevant: are the mentioned arguments about the established long time traditional relations between Mongolian social top and bottom appropriate to a situation where the latter in the desire to punish the first for excessive fiscal demands used to address their complaints to the Beijing authorities? The answer to this question can only be negative. Small Mongolian princes, lower officials, and arats-the commoners would never show a propensity for litigation on their own khoshun administration, if its activities in fiscal sphere are consistent with their traditional notions of what nomadic leaders could and what could not demand from their subjects.

In general, growth and strengthening of social differentiation arose in nomadic social communities as a result of their subordination to the sedentary agricultural societies, especially in cases when the latter tried to turn the steppe aristocracy into a support for their influence among the nomads under their control [Khazanov, 2008.

P. 194]. The history of Mongolia in the Qing period is an example, confirming the effect of this general pattern. Obviously, the mass tendency of Khalkhan princes and officials to neglect the norms of Qing tax legislation was generated by transformations of the social and legal system that occurred in Mongolia in XVIII — first half of XIX century under Qing influence. Sanction of Imperial authorities on the rule of khoshuns, received by North Mongolian nobility, although not turned the latter into an absolute analogue of Chinese bureaucratic class, but still significantly changed the status of Steppe nobles as specific owners. Legal and administrative institutions intended for govern North Mongolia, under the rule of the Manchu dynasty where gradually improved. In this regard the career of Khalkhan princes became more and more independent on the military leadership talents, diplomatic and administrative skills they displayed, and increasingly determined by their ability to create an impression of absolute devotion and loyalty to Imperial throne. Thus sovereign princes in XVIII–XIX centuries gained opportunities not to pay special attention to various needs and interests of their subordinate nomadic communities, at the same time being sure that such misconduct (in traditional Mongolian views) does not pose any serious danger to their own destiny and career. Japanese historian Shigeru Toyama, who investigated this phenomenon, wrote:

Jasags ceased to play the role of spokesmen for the interests of khoshuns population and lost their former position of leaders in the management of public domain, while the latter still was of principle importance in everyday life of the people subordinate to them [Toyama Shigeru, 1983. P. 203].

Such evident social changes have opened among the aimag and khoshun rulers and officials the aspiration to collect taxes from commoners and to impose duties in amounts even greater than those that were due to the pre-Qing Mongolian traditions. Sources known to us do not allow opportunity to give any accurate assessment of the dynamics of this growth, although it is obvious that during XVIII and the first half of XIX century Imperial administration constantly had many reasons to worry about whether local authorities in Northern Mongolia observe the rules of fiscal legislation.

The image of a van, gun or taiji as an independent owner of aimag or khoshun, who on his own initiative could establish the rules in his lot, did not fit into political and legal concept that was the basis for the norms of Qing legislation addressed to the Mongols. Therefore, throughout the period under consideration, especially since the second half of XVIII century, guidance on the need to suppress violations of tax laws committed by North Mongolian princes was constantly presented in the norms of Qing laws, in terms of Imperial decrees, and on the pages of official documents drawn up by various administrative institutions. It is unlikely that the Supreme authorities of Qing Empire have objective information about the true extent of fiscal arbitrariness of the nomadic aristocracy. Not only Beijing authorities, but

also Qing governors in Mongolia faced noticeable difficulties in order to identify and prevent such phenomena in the remote territories of Khalkha. Moreover, local rulers and officials probably hid their illegal activities

from first and from second. Thus, Imperial authorities were somehow informed about just a few facts of the most flagrant “extortions” demonstrated by North Mongolian princes and officials.

References

- aliba qauli jüüyl: mong ol ča aĵin-u neiyte-yin tobči debter basa mong ol ĵirum-un bičig ĵiči šin-e to to an ĵarlaju iregsen qa udasu aliba qauli jüüyl ene bolai.
- B. m. B. g. Otdel rukopisei i dokumentov Instituta vostochnykh rukopisei RAN (Sankt-Peterburg). Mongol'skii fond.
- A Brief General List of Mongolian Laws, a List of “Mongolian Statute Book”, Lists of Legal Provisions Recently Approved and Published, Various Laws. Collected handwritten copies of the Qing Empire legislations articles, intended for the rule of Mongolia and adopted in the XVIII — early XIX cent. Department of Manuscripts and Documents of the Institute of Oriental Manuscripts RAS (St. Petersburg). Mongolian collection. F-196. 1 + 59 p. (in Mongolian).
- Bat-Ochir Bold, 2001: *Mongolian Nomadic Society: a Reconstruction of the ‘Medieval’ History of Mongolia*. Richmond. Surrey: Curzon Press, 2001. 204 p.
- Bichurin, 2010: *Бичурин Н. Я. Записки о Монголии*. Самара: Агни, 2010. 401 с.
- Bichurin N. Ya. Zapiski o Mongolii*. Samara: Agni, 2010. 401 s.
- Bichurin N. Ia. Notes on Mongolia*. Samara: “Agni” Publishing House, 2010. 401 p. (in Russian).
- Brunnert, Gagel'strom, 1910: *Бруннерт И. С., Ггельстром В. В. Современная политическая организация Китая*. Пекин: Типография Успенского монастыря при Русской духовной миссии, 1910. IV + 523 с.
- Brunnert I. S., Gagel'strom V. V. Sovremennaya politicheskaya organizatsiya Kitaya*. Pekin: Tipografiya Uspenskogo monastyrya pri Russkoy dukhovnoy missii, 1910. IV + 523 s.
- Brunnert I. S., Gagel'strom V. V. The Modern Political Structure of China*. Beijing: Printing House of the Uspenskiy monastery at the Russian Ecclesiastical Mission in China, 1910. IV + 523 p.] (in Russian).
- Dai Qing huidian zeli, 1818: 钦定大清会典.
- m., 1818. Xylograph. Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond kitaiskikh rukopisei i ksilografov. Xyl F-42. Tsz. 49–53.
- Established by All Highest Command the Collected Statutes of the Great Qing Empire B [Oriental Department of the Scientific Library of St. Petersburg State University. Collection of Chinese manuscripts and xylographs]. Xyl F-42. Tsz. 49–53 (in Chinese).
- Dai Qing huidian zeli, 1748: 钦定大清会典则例.
- B. m., 1748. Xylograph Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond kitaiskikh rukopisei i ksilografov.
- Established by All Highest Command the Assembly of Legal Precedents to the Collected Statutes of the Great Qing Empire*. [Oriental Department of the Scientific Library of St. Petersburg State University. Collection of Chinese manuscripts and xylographs]. Xyl F-40. Tsz. 140–144 (in Chinese).
- Di Cosmo, 1998: *Di Cosmo N. Qing Colonial Administration in Inner Asia // International History Review*. Vol. 20, No. 2 (Jun., 1998). P. 287–309.
- qauli jüüyl-ün bičig, 1817: Jarliy-iyar toytaγsan ᵱadaγatu mongγol-un törö-yi ᵱasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüüyl-ün bičig.
- B. m., 1817. Xylograph. Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skikh rukopisei i ksilografov. Mong B-1. Tsz. 1–63.
- Established by All Highest Command the Statute Book of the Chamber that is Governing the Outer Mongolian Provinces. [Oriental Department of the Scientific Library of St. Petersburg State University. Collection of Mongolian manuscripts and xylographs]. Mong B-1. Tsz. 1–63 (in Mongolian).
- qauli jüüyl-ün bičig, 1826: Jarliy-iyar toytaγsan ᵱadaγatu mongγol-un törö-yi ᵱasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüüyl-ün bičig.
- B. m., 1826. Xylograph. Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skikh rukopisei i ksilografov.
- Established by All Highest Command the Statute Book of the Chamber that is Governing the Outer Mongolian Provinces. [Oriental Department of the Scientific Library of St. Petersburg State University. Collection of Mongolian manuscripts and xylographs]. Mong B-1. Tsz. 1–63 (in Mongolian).
- qauli jüüyl-ün bičig, 1842: Jarliy-iyar toytaγsan ᵱadaγatu mongγol-un törö-yi ᵱasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüüyl-ün bičig.
- B. m., 1842. Xylograph. Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skikh rukopisei i ksilografov.
- Established by All Highest Command the Statute Book of the Chamber that is Governing the Outer Mongolian Provinces. [Oriental Department of the Scientific Library of St. Petersburg State University. Collection of Mongolian manuscripts and xylographs]. Mong B-1. Tsz. 1–63 (in Mongolian).
- iletgel šaštir, 1801: Jarliy-iyar toytaγsan ᵱadaγadu mongγol qotong aiyma -un wang gung-üüd-ün iletgel šaštir.
- B. m., 1801. Xylograph. Vostochnyi otdel Nauchnoi biblioteki im. M. Gor'kogo SPbGU. Fond mongol'skih rukopisei i ksilografov.
- Confirmed by All Highest Command Genealogical Lists and Biographies of the Princes from Mongolia and Turkestan* Oriental Department of the Scientific Library of St. Petersburg State University. Collection of Mongolian manuscripts and xylographs]. C-13. Tsz. 45–90 (in Mongolian).
- Khalkha ĵirum, 1965: Халха джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Сводный текст и перевод Ц. Жамцарано; подготовка текста к изданию, редакция, введение, примечания С. Д. Дылыкова. М.: Наука, 1965. 340 с.
- Khalkha ĵirum. Pamiytnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVIII v. / Svodnyi tekst i perevod Ts. Jamtsarano; podgotovka

teksta k izdaniyu, redaktsiya, vvedeniye i primetchaniya S. D. Dylykova. M.: Nauka, 1965. 340 s.

Khalkha Jirum. The Monument of the Mongolian Feudal Law of XVIII cent. Consolidated Text and Translation by C. Zhamtsarano; Preparation of the Text for Publishing / Edition, Introduction, Notes by S. D. Dylykov. M.: "Nauka" Publishing House, 1965. 340 p. (in Russian).

Khazanov, 2008: *Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир*. 4-е издание, дополненное. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 512 с. (Серия "Nomadica").

Khazanov A. M. Kochevniky i vneshniy mir. 4-ye izdaniye, dopolnennoye. SPb.: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2008. 512 s. (Seriya "Nomadica").

Khazanov A. M. Nomads and the Outside World. 4th edition, revised and supplied. St. Petersburg: St. Petersburg State University Faculty of Philology, 2008. 512 p. ("Nomadica") (in Russian).

Kuz'min, 2016: *Кузьмин С. Л. Теократическая государственность и буддийская церковь в Монголии в начале XX в.* М.: Товарищество научных изданий КМК, 2016. 496 с. + 24 ч/б вкл., 21 цв. вкл.

Kuz'min S. L. Teokraticheskaya gosudarstvennost' i buddiyskaya tserkov' v Mongolii v nachale XX v. M.: Tovarichestvo nauchnykh izdaniy KMK, 2016. 496 s. + 24 ch/b vkl., 21 tsv. vkl.

Kuz'min S. L. Theocratic State and Buddhist Church in Mongolia in the Early XX Century. M.: Partnership of Scientific Publications KMK, 2016. 496 + 24 + 21 p.] (in Russian).

Menggu lüli, 1988: *蒙古律例 // 蒙古律例. 回疆则例 // 中国边疆史地资料丛刊*. 吕一燃 马大正主编. 兰州: 全国图书馆文献缩微中心, 1988. 卷 1–12.

The Mongolian Code of Laws // The Mongolian Code of Laws. The Assembly of Laws Related to Xinjiang // Collected Materials on the History of Border Regions of China] / Ed. Lu Yiran, Ma Dazheng. Lanzhou: Center of Photography, Lithography and Microfilming of Literary Monuments, the National Library of China, 1988. Tsz. 1–12 (in Chinese).

Nasilov, 2002: *Восемнадцать степных законов. Памятник монгольского права XVI–XVII вв.: Монгольский текст, транслитерация монгольского текста / перевод монгольского текста, комментарий и исследование А. Д. Насилова*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 160 с.

Vosemnadtsat' stepnykh zakonov. Pamiyatnik mongol'skogo prava XVI–XVII vv.: Mongol'skiy tekst, transliteratsiya mongol'skogo teksta / perevod mongol'skogo teksta, komentaiy i issledovaniye A. D. Nasilova. SPb.: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2002. 160 s.

Eighteen Steppe Laws. Monument of Mongolian Law of the XVI–XVII cent. Mongolian Text, Transliteration of Mongolian Text. Translation from Mongolian / Comments and Research by A. D. Nasilov. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2002. 160 p. (in Russian).

Natsagdorj, 1963: *Нацагдорж Ш. Манжийн эрхшээлд байсан үеийн Халхын хураангуй түүх*. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1963. 235 х.

Natsagdorj Sh. Manzhijn erkhseeld wajsan ueijn Khalkhyn khuraanguiy tüükh. Ulaanbaatar: Ulsyn khevleliin gazar, 1963. 235 kh.

Natsagdorj Sh. Brief History of Khalkh-Mongolia During the Period of Manchurian Rule. Ulaanbaatar: Mongolian State Publishing House, 1963. 235 p. (in Mongolian).

önggeregülügen kereg: urida sitgen önggeregülügen ke-reg-üüd anu.

B. m. B. g. Otdel rukopisei i dokumentov Instituta vostochnykh rukopisei RAN (Sankt-Peterburg). Mongol'skii fond.

Cases resolved in the old days. Collected copies of Mongolian official manuscripts dated from the XIX cent. [Department of Manuscripts and Documents of the Institute of Oriental Manuscripts RAS (St. Petersburg). Mongolian collection]. F-523. 264 p. (in Mongolian).

Pozdnev, 1883: *Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн Эрихэ»*. Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 г. по 1736 г. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. XXXVIII + 421 с.

Pozdnev A. M. Mongol'skaia letopis' "Erdeniin erikhe". Podlinnyi tekst s perevodom i poyasnenyami, zakliuchayushchimi v sebe materialy po istorii Khalkhi s 1636 po 1736 g. SPb.: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1883. XXXVIII + 421 s.

Pozdnev A. M. The Mongolian Chronicle — Erdeniin erikhe. Original Text with a Translation and Explanations, Encompassing Materials on the History of Khalkha from 1636 to 1736. St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1883. XXXVIII + 421 p. + 1 table (in Russian).

Qing shi gao, 1927: *清史稿. 列传. 蕃部*. 北京, 1927.

Draft History of the Qing Dynasty. Section "Biographical Descriptions", part "Vassal and Dependent Territories". Beijing, 1927 (in Chinese).

sayisiyaltu irügel'tü: the beginning: sayisiyaltu irügel'tü-yin yurbaduyaar on-dur...

B. m. B. g. Otdel rukopisei i dokumentov Instituta vostochnykh rukopisei RAN (Sankt-Peterburg). Mongol'skii fond.

In the Third Year of Emperor Jiaqing Regency... Collected copies of Mongolian official manuscripts dated from the XIX cent. Department of Manuscripts and Documents of the Institute of Oriental Manuscripts RAS (St. Petersburg). Mongolian collection. F-223. 120 p. (in Mongolian).

Sodnomdagva, 1961: *Содномдагва Ц. Манжийн захиргаанд байсан үеийн Ар Монголын засаг захиргааны зохирон байгуулалт (1691–1911)*. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэх үйлдвэр, 1961. 131 х.

Sodnomdagva Ts. Manzhijn zakhirgaand wajsan ueijn Ar Mongolyn zasag zakhirgaany zokhion bajguulalt (1691–1911). Ulaanbaatar: Shinjlekh Ukhaany Akadyemiin Khevelekh üildver, 1961. 131 kh.

Sodnomdagva Ts. The Administrative Structure of Northern Mongolia During the Period of Manchu Domination (1691–1911). Ulaanbaatar: Publishing house of the Academy of Sciences of the MPR, 1961. 131 p. (in Mongolian).

Toyama Shigeru, 1983: (日) 田山茂 著. *清代蒙古社会制度. 潘世宪译*. 北京: 商务印书馆, 1987. 1–312 页

Toyama Shigeru. *Social system of Mongolia in the Qing period*. Transl. from Japanese Pan Shixian. Beijing: Shangwu Yinshuguan, 1987. 312 p. (in Chinese).

Т. Ю. Сем

Проблемы этногенеза тунгусоманьчжуров. Часть 1 (современное состояние вопроса: от неолита до рубежа эр)

DOI 10.25882/azev-mr04

© Т. Ю. Сем, 2020

Статья посвящена современному взгляду на проблемы этногенеза тунгусо-маньчжурских народов, основанному на данных преимущественно письменных источников и этнографии, с отдельными экскурсами в антропологию, язык и археологию. В ней характеризуется ранний период этнической истории тунгусо-маньчжурских народов — от эпохи неолита до рубежа эр. Обобщение проблемы на новом витке знания позволяет охарактеризовать формирование пратунгусов при участии трех групп конфедераций Центральной и Восточной Азии — *дун-и*, *дунху* и *хунну*, а также сформулировать идею связей тунгусо-маньчжуров с индоевропейцами, индоиранцами и скифами-пазырыкцами в духовной культуре. Отмечаются параллели с культурой Давэнькоу и карасукцами. В статье обосновывается правильность выводов классической этнографии и востоковедения о принадлежности племен *сушеней-илоу* к предкам тунгусо-маньчжуров, но с уточнением о смешении их на территории Китая с индонезийцами и о влиянии древних китайцев. Особое внимание уделяется тунгусо-маньчжурским параллелям в этнонимах и культуре (хозяйство, одежда, утварь, религиозные верования и культы) с племенами *сушеней*, *илоу*, *воцзюй*, *фулюй* китайских источников.

Ключевые слова: этногенез, культурогенез, древние тунгусоманьчжуры, Приамурье, Приморье, Прибайкалье, Забайкалье, Верхний Амур, Маньчжурия, письменные источники, этнография.

Сем Татьяна Юрьевна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея, отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока.
semturem@mail.ru

Введение. Истоки тунгусо-маньчжурского этногенеза

Этногенез и культурогенез тунгусо-маньчжурских народов является одной из сложных и до конца не решенных проблем этнической истории и происхождения традиционной культуры народов Сибири и Дальнего Востока. Детальный разбор отдельных теорий этногенеза тунгусоманьчжуров был проведен в работах отечественных исследователей XX в. За последние несколько десятилетий антропологическая, археологическая и лингвистическая науки заметно продвинулись в решении проблем этногенеза тунгусоманьчжуров.

В настоящей статье рассматривается обобщение материалов классических и современных исследований по данной теме преимущественно на основе письменных источников и этнографии с отдельными экскурсами в антропологию, язык и археологию, с собственным видением проблемы.

В результате последних исследований археологов концепция прародины тунгусоманьчжуров склоняется к маньчжурской версии. Байкальская гипотеза

А. П. Окладникова и Г. М. Василевич признается только за северными тунгусами, истоки которых связаны с прауральцами [Левин, 1958. С. 129–205; Туров, 2008]. Исходя из этого, можно предположить, что пратунгусоманьчжуры формировались на стыке Центральной, Северной и Восточной Азии с эпохи неолита и бронзы на базе следующих двух территорий: 1). Маньчжурия и Средний Амур (южные тунгусоманьчжуры) и 2). Забайкалье с Верхним Амуром и Б. Хинганом (северные тунгусы). Соответственно, они впитали культуры различных групп народов, состоящих из уральских (в Прибайкалье), алтайских — древних корейских, монгольских и тюркских (в Центральной и Восточной Азии), палеоазиатских, индонезийских и восточноазиатских (на Дальнем Востоке) элементов.

Истоки антропологического типа байкальцев, к которым относились тунгусоманьчжуры Сибири и Приамурья, восходят к эпохе неолита Приморья 5-го тыс. до н. э. [Балуева, 1978. С. 184–187]. Оттуда они распространились вначале на юг в Маньчжурию и Восточный Китай (культуру Давэнькоу), где смешались с индонезийцами [Гохман, Решетов, 1977. С. 47–

56], а также на северо-восток на Амур. На Нижнем Амуре, судя по археологическим находкам маскоидов и статуэток, а также по наскальным изображениям, в эпоху неолита 5–4-го тыс. до н. э. обитали монголоиды, айноиды и эскимойды [Okladnikov, 1981. С. 16, 19, 22, 26, 27]. Антропологи полагают, что на Нижнем Амуре, в Маньчжурии и Корее происходило смешение байкальских и восточноазиатских монголоидов [Чебоксаров, 1949. С. 68]. В 4-м тыс. до н. э. байкальцы проникают на северо-запад до Байкала, а во 2-м тыс. населяют Верхний Амур. В 3-м тыс. до н. э. часть населения с Нижнего Амура продвигается на Средний и Верхний Амур [Деревянко, 1976. С. 264]. О движении пратунгусов с Амура и Приморья в Забайкалье и Маньчжурию свидетельствует анализ фонетических ареалов у тунгусо-маньчжурских народов. Амурский П-ареал признан наиболее архаичным [Цинциус, 1978. С. 62–63]. В пользу маньчжурской прародины тунгусо-маньчжуров высказываются сибирские археологи. По мнению одних, она соотносится с носителями Дунбэйской культуры Маньчжурии и Среднего Амура, а также с культурой плиточных могил эпохи бронзы, включая Забайкалье [Ларичев, 1959. С. 75–95], по мнению других — с неолитическими культурами Южной Маньчжурии [Алкин, 2007. С. 62–80, 118–119]. Некоторые антропологи и этнографы соотносят ее с восточно-китайской культурой Давэнькоу [Гохман, Решетов, 1981. С. 47–56].

Конфедерации *дун-и*, *дунху* и *хунну* в этногенезе тунгусо-маньчжуров

Согласно китайским письменным источникам и данным археологии, в Центральной и Восточной Азии (в Монголии, на Алтае и в Забайкалье, в Северном Китае) в 1-м тыс. до н. э. была распространена огромная конфедерация племен группы *ху* — на западе *хунну*, на востоке — *дунху*, на юго-востоке от которых проживали *дун-и* [Викторова, 1980. С. 119–131]. Их истоки относятся к периоду 3-го тыс. до н. э. В это время на территории Центральной Азии произошло формирование двух восходящих к более раннему периоду зон — западной, в которой преобладало европеоидное население, и восточной — с преобладанием монголоидного населения. На их базе в эпоху бронзы сформировались культуры двух типов: на западе — культуры карасукского типа, для которых были характерны колесницы, культ оленя, звериный стиль в искусстве, на востоке — культура плиточников с триподами и с культом быка [Новгородова, 1989. С. 320]. Первые связывают с индоевропейским населением, вторую — с монголоидами *дунхусцами* китайских источников [Викторова, 1980. С. 104–129; Новгородова, 1989. С. 316–321].

Большинство исследователей относили *дунху* к монголоязычному населению [Таскин, 1984. С. 39–62; Викторова, 1980. С. 73, 120, 180], но существует

и другая точка зрения — о смешанном населении, согласно ей, из племен *дунху* образовались современные монгольские и тунгусо-маньчжурские народы, некогда имевшие общие корни [Шавкунов, 1959. С. 49]. О смешанном состоянии тунгусов (маньчжуров) с монголами писал известный востоковед Н. Я. Бичурин [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 8]. По мнению современного исследователя Э. Б. Дашибалова, территория Южной Маньчжурии и Внутренней Монголии, где локализируются *дунху*, является центром монголо-маньчжуро-корейского этногенеза и культурогенеза. Согласно этой позиции, *дунху* на западе, смешавшись с индоевропейцами, образовали группу *хунну* [Дашибалов, 2011. С. 1–29]. На востоке границы восточных степняков *дунху* и восточных варваров *дун-и* были подвижны, при этом образовывались контактные группы [Викторова, 1980. С. 120]. Можно предположить, что *дунху* и *дун-и* смешались еще в ранний период их взаимодействия и, как будет показано далее, часть *сушеней* (*дун-и*) вошла в состав *дунху*. Таким образом, протомонгольские и тунгусо-маньчжурские языки могли смешаться, образовав единый пласт. О. В. Дьякова полагает, что время расхождения тунгусо-маньчжуров (мохэсцев) с протомонголами (борхотуйцами), истоком которых были сяньби на территории Внутренней Монголии и Западной Маньчжурии, относится к III в. до н. э. [Дьякова, 2008. С. 66, 69].

Полагаем, первоначально *сушени* (*дун-и*) и *дунху* составляли разные этнические группы, но смешались в процессе этно- и культурогенеза. В VI–VII вв. в составе конфедерации *дунху* и племени *хи* (*кумохи*) выделились, наряду с другими группами, три тунгусо-маньчжурских аймака — *увань* (эвенки и эвены), *мохэфо* (*мохэ*), *жугэчжу* (*чжурчжэни*) [Бичурин, 1950. Т. 1. С. 74, 371], что означало вхождение потомков *дун-и* в состав *дунху*.

По поводу этнической принадлежности *хунну* до настоящего времени ведутся споры. Сводку теорий привел Г. Дёрфер. Большинство относит *хунну* к тюркоязычным народам, есть мнение об их монголоязычности, наряду с *дунху*, их восточными соседями-степняками, либо кетоязычности, допускается также, что они пользовались неким вымершим языком. Кроме того, часть исследователей относят к *хунну* все три группы алтайцев — тюрков, монголов и тунгусов [Дерфер, 1986. С. 72–73; Баскаков, 1981. С. 15–20]. Также известно, что *хунну* активно взаимодействовали с индоиранцами — *юэчжами*. Полагаем, что *хунну*, смешавшись с *дунху*, включили, наряду с тюркским компонентом, монголоязычное и пришедшее из Маньчжурии и с Амура тунгусо-маньчжуроязычное население группы *дун-и*, смешанных с *дунху*. К этому периоду на Алтае, по материалам Г. М. Василевич, относится, помимо кетских и самодийских гидронимов, тунгусская топонимика — река и горный хребет на Западном Саяне — Кантегир, р. Камчала [Василевич, 1957. С. 61]. В составе эвенкийских родов и территориальных групп исследо-

ватели выделяют группы *хуннуского* происхождения — *дулу* (*дуликагир*), *иологэ* (*иологир*) [Туголуков, 1980. С. 162–163]. К ним следует добавить также средневековое тюркское племя *тонгра* (*тунло*) хуннуского происхождения, которое вошло, по нашему мнению, в состав северных тунгусов и дало этноним *тунгус* от центральноазиатского *тунг/денг* — ‘люди’ [Сем, 2015. С. 25–27].

На Алтае и в Монголии проходила граница распространения индоевропейцев и индоиранцев (*юэчжэй*) с *хунну* и *дунху*. Именно в период этих контактов эпохи бронзы были возможны тунгусо-индоевропейские и индоиранские заимствования в языке и культуре. В скифский период на Алтае носители пазырыкской археологической культуры VI–III вв. до н. э., относящиеся к ираноязычным скифам, контактировали, по-видимому, не только с тюрками, но и с тунгусами. Об этом свидетельствует мифология, иконография на ритуальных предметах (коврах, скульптуре). Полагаем, тунгусоманьчжуры заимствовали от центральноазиатских скифов-пазырыкцев культ космического солнечного оленя с ветвистыми рогами, легенду о девах-лебедях и молочном озере, отдельные ритуалы шаманско-жреческого типа, в частности, поход к богине плодородия, хозяйке солнечного дерева.

В. М. Иллич-Свитыч, вслед за М. А. Кастреном, считал, что территория праалтайского языка относится к Алтаю [Иллич-Свитыч, 1971. С. 45]. По мнению Э. В. Шавкунова, карасукская культура бронзового века Западной Монголии и Южной Сибири была центром протоалтайского этногенеза [Шавкунов, 1990. С. 171]. Известно, что в составе карасукцев были европеоиды и дальневосточные монголоиды [Киселев, 1951. С. 115–116; Новгородова, 1989. С. 124, 257]. Это может свидетельствовать о том, что часть праалтайцев *дунху*, среди которых были тунгусоманьчжуры, вошла в состав *хунну*, смешавшись с *юэчжэями*. Э. В. Шавкунов выделил параллели с карасукцами в украшениях и типе орнамента у чжурчжэней и эвенков. К числу таких параллелей относится орнамент в форме зигзага и ромбов, крестов, отмеченный на керамике чжурчжэней и на одежде эвенков; наличие лапчатых серег и подвесок у чжурчжэней и народов Амура (нанайцев, ульчей), у якутов и казахов. К тем же параллелям относятся серебряные и бронзовые носовые серьги у нанайцев, перстни и браслеты, общие с карасукскими, у чжурчжэней и народов Амура [Шавкунов, 1990. С. 172]. В качестве более ранних параллелей следует отметить наличие на керамике Давэнькоу геометрического орнамента в виде треугольников и зигзагов, а также криволинейного орнамента в виде волны, аналогичных орнаментам тунгусоманьчжуров Сибири и Амура [Археология зарубежной Азии, 1986. С. 297]. Кроме того, на керамике Давэнькоу имеются изображения змей [Чжан Яцин, 1984. С. 94]. Подобные рисунки встречаются также на неолитических петроглифах Нижнего Амура [Окладников, 1971. С. 149].

Сушени и илоу, воцзюй, фуюй — тунгусоманьчжуры

В китайских письменных источниках непосредственными предками тунгусоманьчжуров называются *сушени* или *сишени*, редко *цишени* группы *дун-и* [Кюнер, 1961. С. 268; Бичурин, 1950. Т. 2. С. 8; Ларичев, 1964. С. 119–129; 1980. С. 9]. В Ши цзы отмечено, что «Шунь умиротворил на севере племена *шаньжун*, *фа* и *сушень*», которые проживали в глупинных районах Китая в конце 3-го тыс. до н. э. эпохи древнего Чосона на севере Восточной Азии [Сыма Цянь, 1972. С. 147]. Очевидно, что культура *сушеней* (*дун-и*) уходит в более древние времена и относится к эпохе неолита. По мнению тунгусоведа М. Х. Белянской, формирование пратунгусов в составе населения Восточной Азии относится в конце 1-го — началу 4-го тыс. до н. э., а в начале 3-го тыс. они уже продвинулись на северо-восток Китая и северо-восток Кореи в составе *дун-и* и в 1-м тыс до н. э. пришли в бассейн Амура [Белянская, 2004. С. 15–16].

Это подтверждается данными лингвистических исследований. По данным А. А. Бурькина, разделение протонивхов и тунгусоманьчжуров на Амуре произошло в 5–4-м тыс. до н. э. [Бурькин, 1988. С. 140]. В культуре и языках тунгусоманьчжуров выделяются различные субстраты: у эвенков зафиксированы прауральский, юкагирский, енисейский пласты [Туголуков, 1980. С. 169–173]. На Амуре отмечаются чукотско-камчатские и древненивхские элементы [Бурькин, 1984. С. 20–23]. В нанайской ритуальной лексике выделяют индонезийские и айские элементы [Шавкунов, 1990. С. 29]. В удэгейском языке отмечаются амурский субстрат тихоокеанских языков Юго-Восточной и Северо-Восточной Азии, айнов и Америки, отдельные заимствования из чукотско-камчатских языков [Певнов, 1984. С. 57–59]. Это согласуется с выделением этнокультурного субстрата на Амуре, связанного с народами Юго-Восточной Азии и Америки [Окладников, 1971. С. 121; Васильев и др. 2015. С. 296, 309, 318, 322, 360, 362, 371; Смоляк, 1980. С. 183–192].

Этногенез *сушеней* корейский исследователь Ли Джирин связывал с племенами летописных *дяо-и* и древнекорейскими племенами *вэймо* Маньчжурии [Бутин, 1982. С. 70]. Китайские археологи соотносят захоронения в каменных ящиках с жертвоприношением свиньи в регионе Тученцзы с *сушенями* [Дервянко, 1976. С. 223–227].

Вероятно, в Китае *сушени* в ранний период неолита взаимодействовали с предками китайско-тибетского населения. Согласно китайским источникам, известно, что *сушени* интенсивно контактировали с *чжоусцами* [Сыма Цянь, 1972. С. 321], выступив в союзе с ними против *иньцев*, а также с *шаньжунями*, которых соотносят с тибето-бирманцами. *Сушени* возглавили девять племен восточных инородцев, присвоив себе имя *сюйи* [Кюнер, 1961. С. 22; Ларичев, 1980. С. 12–13]. Контакты продолжались и в

эпоху Хань [Ларичев, 1959. С. 75, 94–95; 1980. С. 11; Шавкунов, 1959. С. 40]. Позднее *шаньжуны* вытеснили *сушеней* из Китая на север, в Маньчжурию [Бутин, 1984. С. 42]. Согласно летописи Чуньцю и данным археологических раскопок, *шаньжуны* эпохи бронзы Северо-Востока Китая (Хэбэй) соотносятся с населением древнего Чосона Северной Кореи [Крюков и др., 1978. С. 186–187]. В их состав в тот период входили тунгусоманьчжуры и древние корейские племена. Наряду с этим, среди *шаньжунов* Маньчжурии были известны предки средневекового племени *улохоу* (они же *уланха*), с которыми связывают тунгусов (эвенков-орочононов). Они также позднее, в VIII в. н. э., были отмечены в составе *кумохи* группы *дунху* на территории Большого Хингана [Кюнер, 1961. С. 65].

В историографии Дальнего Востока этническую группу *сушеней* относили к тунгусоманьчжурам, палеоазиатам, индонезийцам, к смешанному населению — палеоазиатско-тунгусскому, тунгусско-индонезийскому или протоайнам [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 8; Бутин, 1982. С. 72; 1984. С. 42; Шавкунов, 1990. С. 28]. Такой разброс мнений связан с малым количеством информации о них в письменных источниках. Тем не менее даже те краткие сведения, которые имеются, позволяют со всей определенностью интерпретировать этническую принадлежность их как тунгусоманьчжуров, подтверждая классическую востоковедческую традицию.

1). Первое упоминание о *сушенях* содержится в «Бамбуковых анналах»: *сушени* принесли в дар императору Шуню в 2225 г. до н. э. лук и стрелы с каменными наконечниками [Ларичев, 1964. С. 120]. В дальнейшем в «Ши цзи» отмечено, что в 2021 г. до н. э. *сушени* принесли в дар китайскому двору каменные наконечники стрел *ку*, которые были названы *сушенскими* стрелами [Ларичев, 1980. С. 90]. Последнее упоминание о посольстве *сушеней*, отправленном к императору Сун Сяо Уди, относится к 459 г. н. э. [Ларичев, 1980. С. 20–21]. В корейских источниках *сушеней* называли *суксин* [Бутин, 1982. С. 13], в японских — *сюкусин* или *мисихасэ*, которых в VIII в. связывали с *маккау* (кит. Мохэ) [Соколов, 2014. С. 220–221].

2). Этноним *сушени* был отмечен в китайских источниках в различных фонетических вариантах: *сушень*, *сишень*, *цзюйшень* [Кюнер, 1961. С. 268], кроме того, в качестве самоназвания группы племен, возглавляемых *сушенями*, приводится термин *сюй-и* [Кюнер, 1961. С. 221]. Полагаем, что к *сушеням* относится более поздний этноним Маньчжурии и Прибайкалья — *си* или *хи*, а также этноним *кумохи* [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 370], применявшийся к *сушеням*, которые вошли в конфедерацию *дунху* и смешались с ними. В составе группы *кумохи* были отмечены предки эвенков и орочононов — *увань*, *хувань*, *гюй*, *цюй* и *улохоу*, *улянха* (*уранкаи*), продвинувшиеся в средневековье периода мохэ-чжурчжэней на восток

в бассейн Амура [Бичурин, 1950. Т. 1. С. 370; Кюнер, 1961. С. 66]. Судя по этимологии имени *сушеней*, наиболее ранним является вариант *си/хи*, который сопоставим с праалтайским названием **кил* — ‘человек’ [Старостин, 1991. С. 283]. Вариантом этого названия является слово *илэ*, *ел* — ‘человек, люди’ в тюркских, восходя к древнетюркскому, и монгольских, а также в тунгусских (эвенкийском) языках [Сравнительный словарь, 1975. С. 311]. К этому названию относится этноним *илоу* — название потомков *сушеней*. Согласно «Цзинь шу», *сушени* были отеснены из Китая (по одной версии — *шаньжунами* [Бутин, 1984. С. 42], по другой — *чжоусцами* [Шавкунов, 1959. С. 42]) на территорию Маньчжурии (к северу от гор Чанбайшаня на Сунгари) и Приамурья, Приморья, где в дальнейшем, в эпоху Хань, во II в. до н. э. — II в. н. э. стали известны под именем *илоу* [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 23–24; Шавкунов, 1959. С. 42].

В востоковедческой литературе было высказано мнение о связи этнонима *сушени* с этнонимом *чжурчжэни* [Кюнер, 1961. С. 258]. Это подтверждается тем, что самоназванием *чжурчжэней* является этноним *сишен* [Сравнительный словарь, 1975. С. 278], фонетически близкий к названию *сушени*. Кроме того, этноним *сушени* сопоставляется с названием древнекорейского государства Чосон [Бутин, 1982. С. 14], которое, в свою очередь, связано с нивхским и айнским *чүф* — ‘солнце, свет’.

Илоу большинство китайских и российских исследователей соотносят с тунгусами [Деревянко, 1976. С. 273; Воробьев, 1994. С. 25, 28; Шавкунов, 1990. С. 34–35, 193]. По мнению Ю. М. Бутина, кроме тунгусов в их состав вошли также палеоазиаты [Бутин, 1984. С. 49]. Среди археологов нет единого мнения по вопросу идентификации летописных *илоу* с археологическими культурами. Одни исследователи сопоставляют *сушеней-илоу* с кроуновской культурой Приморья [Шавкунов, 1990. С. 27], другие — с польцевской [Окладников, 1968. С. 33–39; Воробьев, 1994. С. 107; Бродянский, 2004. С. 111]. Существует также мнение о том, что польцевцы — это палеоазиаты [Деревянко, 1976. С. 274], *илоу* — янковцы, *воцзюй* — кроуновцы [Бродянский, 2004. С. 105–116]. А. П. Окладников обнаружил среди артефактов польцевской культуры Верхнего Амура наручный щиток для стрельбы из лука, модель лодки и тунгусскую колыбель, характерные для эвенкийской культуры, на основе этих предметов был сделан вывод о тунгусской принадлежности польцевцев [Окладников, 1968. С. 28]. Эта версия подтверждается также семантикой орнамента у них. Судя по декору керамики польцевцев, у них был развит культ солнца и распространен полосовой многоуровневый орнамент, характерный для верований и ornamentации одежды эвенков.

3). Относительно внешнего облика *сушеней* в источниках нет прямых сведений, но известна причес-

ка *илоу* — они заплетали косы [Кюнер, 1961. С. 254], что практиковали также тунгусоманьчжуры — *мохэсцы*, принадлежность которых к тунгусоманьчжурам доказывается тем, что *хэйхуй* и *сумо мохэ* составили основу чжурчжэней, чья письменность дешифруется как тунгусо-маньчжурская [Певнов, 2004. С. 5–6]. Нигде не отмечена волосатость *сушеней*, которая была характерна для айнов и частично индонезийцев (южно-азиатский монголоидный тип, смешанный с айноидным). Поэтому версия Э. В. Шавкунова о том, что *сушени* — это праайны, нам представляется ошибочной. Полагаем, что сопоставлять *сушеней* с айнами можно только так, что *сушени* (тунгусоманьчжуры) вошли в состав айнов. Этому имеется прямое свидетельство японских источников, в которых говорится, что в VI в. *сюкусин* (кит. *сушени*) совершали плавание к Японским островам, где и вошли в состав *эдзо* — предков айнов [Соколов, 2014. С. 221]. Об индонезийском пласте (летописных *хяято* и *кумасо*) в культуре древней Японии в составе древних айнов и японцев также уже писали исследователи. С. А. Арутюнов, в частности, отмечает сложность разграничения антропологически и археологически древних айнов и индонезийцев [Арутюнов, 1960. С. 61–62].

4). Доказательством принадлежности *сушеней* к тунгусоманьчжурам являются сведения по их культурным особенностям.

Согласно «Хоуханьшу», *илоу* вели комплексное хозяйство, как и чжурчжэни, занимались земледелием (выращивали пшеницу, просо и другие злаки), отгонным скотоводством на общеродовых пастбищах (преимущественно свиноводством и коневодством, но имелись и быки, и коровы) и охотой [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 23–24]. При захоронении умершего в наружном саркофаге *илоу* клали на него жертву в виде кусков свиньи [Шавкунов, 1959. С. 70]. Свиноводство широко практиковалось у народов Восточной и Юго-Восточной Азии и могло быть распространено у ранних *сушеней* во время их пребывания в Китае. В неолитических культурах Давэнькоу и Цюйцзямин в погребальном обряде использовались в качестве жертвы также нижние челюсти и черепа свиней [Археология зарубежной Азии, 1986. С. 297, 302–303].

Главную роль в хозяйстве *сушеней* во время пребывания их в Китае, по-видимому, играла охота. Дань китайским правителям они платили стрелами из дерева *ку* (то есть использовали в войне и охоте лук со стрелами), а также животными, особенно ценились олени и соболи [Кюнер, 1961. С. 268; Ларичев, 1980. С. 10–12]. Стрелы смазывали ядом животных [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 24; Кюнер, 1961. С. 221, 255, 268; Шавкунов, 1959. С. 67–68]. Этот обычай был распространен у *мохэ* и эвенков, а также у чукчей на Северо-Востоке Азии. Айны из всех дальневосточных народов наиболее широко применяли яды, но преимущественно растительного происхождения, часто это был яд аконита. По-видимому,

древний обычай использования яда во время охоты и войны был заимствован древними тунгусами *сушенями* еще во время пребывания их в Китае по соседству с индонезийцами *юэ*, от которых он мог попасть и к айнам.

Очевидно, ранние *сушени*, страна которых, по словам Конфуция, называлась «страной кречетов» [Ларичев, 1980. С. 10], использовали хищных птиц для ритуальной охоты. Это позволяет включить *сушеней* в круг алтайских народов Центральной и Восточной Азии, включая киргизов, казахов, монголов, маньчжуров, бурят, у которых была широко распространена охота с соколами и другими хищными птицами. У средневековых монголов XIII в. и у маньчжуров широко бытовали ритуальные охоты правящего дома с соколами [Иванов, 1954. С. 270, 273]. Также хищные птицы — орел, сокол, ястреб — являлись шаманскими птицами, духами-помощниками эвенков, маньчжуров, удэгейцев.

Как сообщает источник, летом жилищем у *илоу* служили строения наподобие «птичьих гнезд» на дереве, т. е. в свайных постройках, зимой — землянки с выходом наверх [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 24; Кюнер, 1961. С. 254; Шавкунов, 1959. С. 68–69]. Свайные постройки имелись у народов Нижнего Амура, у нанайцев XIX в. они использовались в качестве мужских общественных домов и хозяйственных помещений, у ульчей и нивхов практиковались свайные хозяйственные постройки [Сем, 1973. С. 76–77]. Землянки также были распространены у нанайцев, ульчей и нивхов в качестве зимнего жилища, землянки с выходом наверх сохранились у более северных, палеоазиатских народов — коряков и ительменов. О чукотско-камчатском языковом субстрате в языках тунгусоманьчжуров Амура, как отмечалось выше, писали лингвисты.

В качестве посуды для пищи *илоу* использовали треножки *ли* [Кюнер, 1961. С. 254; Шавкунов, 1959. С. 69], которые были известны многим народам Восточной Азии в эпоху неолита, в том числе в культуре Давэнькоу, что свидетельствовало о роли скотоводства в хозяйстве.

Китайские источники свидетельствуют, что *илоу* одевались зимой в шкуры свиней, а летом ходили нагими, закрывая двумя передниками низ спереди и сзади [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 24; Шавкунов, 1959. С. 68]. Этому имеются тунгусо-маньчжурские параллели. Мужчины и женщины эвенков Приангарья в XVII в. летом носили короткие юбки, надетые на голое тело, а зимой шили кафтаны с нагрудниками, короткими штанами-ногoviцами и обувь из шкур оленя [Идес, Бранд, 1967. С. 122]. Известно, что два передника, сшитых в юбку, носили удэгейцы и орочи Приморья, юбку носили также нивхи Амура и Сахалина в конце XIX — начале XX в. Два передника в качестве одежды были широко распространены у индейцев Северной и Южной Америки, а также известны у народов Юго-Восточной Азии. Вероятно, их бытование связано с древними миграциями с юга на Амур и в Америку. *Илоу* занимались ткачеством,

пряли пряжу и делали полотно. Также отмечается, что они использовали для изготовления одежды кору дерева *лочан* [Кюнер, 1961. С. 254]. Обычай изготовления одежды из луба был широко распространен у народов Восточной и Юго-Восточной Азии, в том числе у индонезийцев и айнов, что подтверждает наличие этого пласта в культуре древних тунгусо-маньчжуров.

Тип зимней одежды северных тунгусов свидетельствует о южных чертах их состава и кроя, наличие нагрудника и ноговиц имеет параллели с одеждой народов Восточной Азии [Сем, 2017. С. 202–208]. Истоки использования ноговиц и натазников в сочетании с короткой кофтой, судя по изображениям на антропоморфных фигурках Догу, связаны с культурой Дземон неолита Японских островов. Одна из фигурок ассоциируется с богиней солнца, имеет нагрудное украшение с бляхой-символом солнца, другая фигурка связана с божеством змей (на голове имеет изображение головы змеи) [Harada Masauki, 1995. P. 12, 60].

Культ солнечного змея был широко распространен в мифологии народов Амура и Японии — нивхов, нанайцев, айнов [Штернберг, 1933. С. 568–577; Сем, 2015. С. 230–231]. В Давэнькоу на керамике имеются изображения свернувшейся спиралью змеи либо группы змей [Археология зарубежной Азии, 1986. С. 297], что свидетельствует о восточноазиатских параллелях этого образа. Также на керамике Давэнькоу имеются иероглифические надписи со знаками горы, огня, солнца, обладающие сходством с древнекитайскими иньскими иероглифами, что свидетельствует об их влиянии и о существовании аналогичных культов [Археология зарубежной Азии, 1986. С. 319].

Способ погребения *илоу* имел аналоги у тунгусо-маньчжуров Амура конца XIX — начала XX в. Это захоронение в наземном домике — родовой или семейной усыпальнице. В Цзинь шу сказано: «Умершего в тот же день хоронят в каком-нибудь глухом месте. Одновременно из дерева делают маленький надмогильный домик, убивают свинью, которую кладут в него в качестве провианта усопшему. Уважают тех, кто не ходит в трауре и не скорбит» [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 23–24; Кюнер, 1961. С. 254–255; Шавкунов, 1959. С. 58–70]. Ларичев отмечает важную деталь — к гробу привязывали веревку и оставляли снаружи [Ларичев, 1980. С. 24, 26–27], как это делали удэгейцы, ульчи и нанайцы [Сем, 1984. С. 109–119].

Воцзи-чжигулоу

Соседями *илоу* были *воцзюй*, *воцзи*, причем северные *воцзюй*, или *чжигулоу*, относились к родственным народам группы *лоу*. В «Сань Го чжи» и «Вэй шу» отмечается, что они были в подданстве с *Гоули*.

О племенах *воцзюй* в «Хоу хань шу» сказано, что их язык, пища, одежда и жилища похожи на *гоулийские* [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 28–29; Шавкунов, 1959. С. 71, 73]. В свете этого по языку они были близки также когурё, в состав которых входили племена *гуйлоу лоусской* группы [Шавкунов, 1959. С. 45–46]. Исследователями было отмечено наличие окончания *ла* в родовых названиях маньчжуров, тунгусских народов Амура и северных тунгусов, сопоставимых с *лоусской* группой [Лебедева, 1958. С. 103–104; Березницкий, 1996. С. 146–147]. Этноним *чжигулоу*, полагаем, можно связать с названиями тунгусских племен у эвенов *эдян*, эвенков *эджен*, нанайцев и ульчей *одзял*. В IV–VI вв. на территории Приамурья, Приморья и Маньчжурии выделяется племя *уцзи* (*уги*), они же *мохэ*, *мукри* — поречане. Этноним *уцзи*, так же как и *чжигулоу*, является ранним названием этих племенных групп *эджен* тунгусо-маньчжуров. Как известно, *воцзи* Приморья в XV в. включали три нанайских рода [Мелихов, 1974. С. 48].

Ранние *воцзюй* являлись земледельцами (источник говорит, что земли их были плодородными и выращивали пять злаков — рис, пшеницу, просо, сою и гаолян), скотоводами, охотниками, а также промышляли морских животных [Шавкунов, 1959. С. 71–73].

Погребальный обряд *воцзюй* состоит в следующем: «По смерти человека тело прикрывают землей до тех пор, пока не сгниет, затем кости помещают в семейную усыпальницу. Из дерева вырезают подобие умершего, которое кладут с ним для счета. Глиняный сосуд *ли* (треножник) с рисом вешают на двери наружного сооружения» [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 28–29; Шавкунов, 1959. С. 71, 73]. Обычай класть в гроб деревянную куклу вместо умершего практиковали также *чжурчжэни* и нанайцы [Сем, 1973. С. 126–130]. А *мохэсцы* клали в гроб к умершему служащие либо заместителями умершего, либо родовыми духами-покровителями конские бабки с изображением человека в одежде — надетом на него поясе [Деревянко, 1981. С. 116–117]. Близкие погребальные обряды с сооружением наземной усыпальницы и обычаем помещать в гроб заместителя умершего, если тело не найдено, были известны нанайцам и удэгейцам в конце XIX в.

У *воцзюй-чжигулоу* великий военачальник одновременно являлся жрецом-шаманом. Он носил имя *саньлао* [Кюнер, 1961. С. 235], которое в древнекитайской транскрипции, по мнению Э. В. Шавкунова, прочитывается как *самно*, т. е. сопоставим с тунгусо-маньчжурским *шаман* [Шавкунов, 1959. С. 55–56]. Как сообщает Сыма Цянь, у древних китайцев колдун, маг из Вэй также назывался *сянь* [Сыма Цянь, 1972. С. 198, 424]. Э. В. Шавкунов связывает название *саньлао* — *самно* с индонезийским *сьямаса*, *самас* — ‘священнослужитель, дьякон’ [Индонезийско-русский словарь, 1961. С. 725] и айнским *шаман* [Шавкунов, 1990. С. 29]. Отметим, что

индонезийское слово имеет, по-видимому, индийское происхождение от *шрамана* — ‘монах’. В санскрите *шрамана* — будд. ‘нищенствующий, страдающий’ [Санскритско-русский словарь, 1978. С. 657, 725, 739]. В персидском *шаман* — уст. ‘боящийся, испуганный, стонущий, плачущий’ [Персидско-русский словарь, 1983. С. 113]. В айнском языке слово и понятие *эшман* было заимствовано из тунгусо-маньчжурских языков.

Фуюй/Пуё

С эпохи Хань (II в. до н. э. — II в. н. э.) племя илоу вошло в состав государства Фуюй (кит.) (*Пуё* — кор.), в результате чего произошло смешение народов. Напомним, в отношении *фуюй* высказывались разные точки зрения. Начиная с востоковедческой традиции, Н. Я. Бичурин и другие исследователи относили *фуюй/пуё* к тунгусо-маньчжурам, которые были родственны *когурё* [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 8; Джарылгасинова, 1972. С. 96; Шавкунов, 1959. С. 45–46; Лебедева, 1985. С. 15]. По мнению Ю. М. Бугина, государства *Пуё* и *Когурё* населяли алтайские народы *е* и *мэк*, по языку родственные древнеманьчжурским народам [Бутин, 1984. С. 42, 44]. Е. П. Лебедева возводит слово *фуюй* к тунгусо-маньчжурскому и монгольскому названию *бэе* — ‘тело, сам, человек’ [Лебедева, 1985. С. 3]. Интересно отметить сообщение в китайском источнике о том, что внешне *илоу* и *фуюй* не отличались. Известно, что *илоу* находились под влиянием *фуюй* и могли смешаться с ними. Но по языку *илоу* не имели сходства ни с одним племенем по соседству. То, что *фуюй* в 285 г. были разгромлены *сяньбийцами* и омонголены, вероятно, позволило Э. В. Шавкунову относить их к монголоязычным народам [Шавкунов, 1990. С. 33]. Существует точка зрения о палеоазиатской принадлежности *фуюй* [Воробьев, 1994. С. 25].

В отношении *фуюй* в «Цзинь шу» говорится, что их страна производит пять хлебов, то есть пригодна для земледелия, разводят также лошадей, быков, коров, собак, занимаются охотой на соболей, морским промыслом тюленей. В «Вэйчжи» отмечается, что обычаи *фуюй* сходны с *хунну* [Кюнер, 1961. С. 229], о чем свидетельствует тип одежды и элементы духовной культуры. *Фуюй* свой костюм шьют из белого полотна, носят кафтаны с большими рукавами, штаны и кожаную обувь, именитые лица имеют шубы из меха соболя [Кюнер, 1961. С. 228, 250–251].

Для погребения *фуюй* имеют наружный гроб, нет внутреннего. Государя хоронят в мраморном ящике [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 22]. Обычай делать наземный погребальный домик отличает амурских тунгусо-маньчжуров от других народов, в том числе от тюрков и монголов. Во время траура *фуюй* носили белую холщовую одежду, женщины удаляли яшмовые подвески. Известно, что белая траурная одежда была характерна для корейцев. Яшмовые подвески в

виде *магатамы* — завитка-зародыша, связанного с культом плодородия, были характерны для Древней Кореи и Японии.

В востоковедческой традиции считается, что, согласно генеалогической легенде, *фуюй/пуё* вошли в состав элиты правящего дома *Когурё*. Это повторяется в легенде *Корё* и восходит к *Сяньби* [Кычанов, 2007. С. 190–191]. В одном из вариантов легенды, по сведениям «Вэй шу», говорится, что с *Чумоном* путешествовали его друзья *Оин* и *Ови*, имена которых сопоставляются исследователями с тунгусо-маньчжурскими [Джарылгасинова, 1972. С. 96]. В пользу смешанного состава населения *Когурё* свидетельствует анализ изображения на погребальной камере гробницы *Муёнчхон* группы танцующих женщин в левополых халатах с бляшками на подоле амурского типа, в сочетании с шароварами [Джарылгасинова, 1972. С. 72–73, 158–159]. Такое изображение является элементом скотоводческой культуры, вероятно *дунху* — *сяньби*.

Источник сообщает, что *фуюй* в первой луне (по другим данным — в двенадцатой луне) приносят жертву небу, тогда они собираются в большом числе и несколько дней пьют и едят, поют песни и пляшут. Это называется «встречать бубен». На собраниях распивают круговую чарку. В другом месте отмечено, что *фуюй* перед войной приносят жертву небу, закалывают быка и по его копытам гадают, ждет ли их благополучие [Бичурин, 1950. Т. 2. С. 22; Кюнер, 1961. С. 228]. Культ неба Тенгрианство, связанный с шаманством, был широко распространен у тюрко-монгольских народов и имел аналогии в культе *Боа Эндури* — небесного верховного божества у тунгусо-маньчжурских народов, на название которых повлияли индоевропейцы или иранцы. В представлениях тунгусо-маньчжуров, терминами *тылга*, *дылача*, близкими к *тенгри*, обозначено божество солнца и неба [Сем, 2015. С. 164–182, 224–226].

Заключение

Таким образом, ранняя история тунгусо-маньчжурских народов восходит к эпохе неолита китайской и неолита-бронзы маньчжурской прародины. Две группы тунгусо-маньчжуров — предки северных тунгусов (эвенков и эвенов) и маньчжуров, народов Амура, сформировались на стыке байкальских и восточноазиатских монголоидов в Байкальском регионе, в Маньчжурии и Приамурье. Они включили в свой состав прауральцев, северо-восточных палеоазиатов и восточноазиатское население. Народы Амура образовались в результате неоднократной метисации северных и южных тунгусов и контактов с восточноазиатами и палеоазиатами — нивхами и айнами. Тунгусо-маньчжуры составили основу летописных *дун-и* (*сушеной-илоу*, *воцзюй*, *фуюй*), которые в период пратногенеза пребывали в Китае и смешались с ин-

донецкими. Известное влияние оказали на них древние китайцы эпохи Чжоу и Хань. В дальнейшем, продвинувшись в Маньчжурию, Приморье и Приморье, *сушени* вошли в состав *дунху*, частично смешавшись с ними и войдя в группу *ху/си* (*кумохи*). В этот период они влились в древний Чосон и взаимодействовали с *шаньжунами* и древнекорейскими племенами *вэймо*. Пребывая в Центральной Азии, на Алтае, тунгусы контактировали с *хунну* и индоиранцами карасукской археологической культуры эпохи

бронзы, позднее — со скифами-пазырыкцами. На Дальнем Востоке с эпохи неолита тунгусоманьчжурские смешивались с палеоазиатскими племенами протонивхов и древними протоайнами. Процессы этнокультурных взаимодействий способствовали смешению народов в данном регионе, обмену культурными ценностями и формированию древней основы для разных групп тунгусо-маньчжурских народов — северных тунгусов, тунгусоманьчжуров Амура и маньчжуров.

Использованная литература

- Алкин, 2007: *Алкин С. В.* Древние культуры Северо-Востока Китая. Неолит Южной Маньчжурии (История и культура Востока Азии). Новосибирск, 2007.
- Alkin S. V.* Drevnie kul'tury Severo-Vostoka Kitaya. Neolit Uzhnoj Man'chzhurii (Istoriya i kul'tura Vostoka Azii). Novosibirsk, 2007.
- Alkin S. V.* Ancient cultures of Northeast China. Neolithic of Southern Manchuria (History and culture of the East of Asia). Novosibirsk, 2007.
- Археология зарубежной Азии, 1986: Археология зарубежной Азии / Г. М. Бонгард-Левин, Д. В. Деопик, А. П. Деревяно и др. М., 1986.
- Arheologiya Zarubezhnoj Azii / G. M. Bongard-Levin, D. V. Deopik, A. P. Derevyanko i dr. M., 1986.
- Archeology of Foreign Asia / G. M. Bongard-Levin, D. V. Deopik, A. P. Derevyanko et al. M., 1986.
- Арутюнов, 1960: *Арутюнов С. А.* К оценке роли миграций в древней истории Японии // Советская этнография. 1960. № 1. С. 60–71.
- Arutiunov S. A.* K otsenke roli migratsii v drevnei istorii Iaponii // Sovetskaja etnografiya. 1960. № 1. S. 60–71.
- Arutiunov S. A.* On the assessment of the role of migrations in the ancient history of Japan // Soviet Ethnography. 1960. № 1. S. 60–71.
- Балуева, 1978: *Балуева Т. С.* Краниологический материал неолитического слоя пещеры Чертовы ворота (Приморье) // Вопросы антропологии. 1978. Вып. 58. С. 184–187.
- Balueva T. S.* Kraniologicheskij material neoliticheskogo sloya peshchery Chertovy vorota (Primor'e) // Voprosy antropologii. 1978. Vyp. 58. S. 184–187.
- Balueva T. S.* The craniological material of the Neolithic layer of the Devil's Gate cave (Primorye) // Issues of Anthropology. 1978. Iss. 58. P. 184–187.
- Баскаков, 1981: *Баскаков Н. А.* Алтайская семья языков и ее изучение. М., 1981.
- Baskakov N. A.* Altajskaya sem'ya yazykov i ee izuchenie. M., 1981.
- Baskakov N. A.* Altai language family and its research. M., 1981.
- Белянская, 2004: *Белянская М. Х.* Традиция и современность. Культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии. Историко-этнографический очерк. СПб., 2004.
- Belyanskaya M. H.* Tradiciya i sovremennost'. Kul'tura vyzhivaniya severnyh tungusov v Severo-Vostochnoj Azii. Istoriiko-ethnograficheskij ocherk. SPb., 2004.
- Belyanskaya M. Kh.* Tradition and modernity. The survival culture of the northern Tungus in Northeast Asia. Historical and ethnographic essay. SPb., 2004.
- Березниций, 1996: *Березницкий С. В.* Об этногенезе тунгусоманьчжуров Дальнего Востока // Сибирь. Древние этносы и их культуры. СПб., 1996. С. 146–163.
- Bereznickij S. V.* Ob ehtnogeneze tunguso-man'chzhurov Dal'nego Vostoka // Sibir'. Drevnie ehtnosy i ih kul'tury. SPb., 1996. S. 146–163.
- Bereznijsky S. V.* About the ethnogenesis of the Tungus-Manchus of the Far East // Siberia. Ancient ethnic groups and their cultures. St. Petersburg, 1996. P. 146–163.
- Бичурин, 1950: *Бичурин Н. Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–2. М.; Л., 1950.
- Bichurin N. Ya. (Iakinf).* Sbranie svedenij o narodah, obitayushchih v Srednej Azii v drevnie vremena. T. 1–2. M.; L., 1950.
- Bichurin N. Ya. (Iakinf).* Collection of information about the peoples living in Central Asia in ancient times. T. 1–2. M.; L., 1950.
- Бродянский, 2004: *Бродянский Д. Л.* Илоу и воцзюй: новый взгляд на старую загадку // Люди и проблемы дальневосточной археологии (очерки, эссе, статьи, доклады). Новосибирск, 2004. С. 105–116.
- Brodyanskij D. L.* Ilou i voczyuj: novyj vzglyad na staruyu zagadku // Lyudi i problem dal'nevostochnoj arheologii (ocherki, ehsse, stat'i, doklady). Novosibirsk, 2004. S. 105–116.
- Brodyansky D. L.* Ilou and Wojcu: a new look at the old riddle // People and problems of Far Eastern archeology (theses, essays, articles, reports). Novosibirsk, 2004. P. 105–116.
- Бурькин, 1984: *Бурькин А. А.* Древнейшие субстратные и адстратные компоненты в лексике тунгусо-маньчжурских языков // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тезисы и доклады конференции. М., 1984. Ч. 1. С. 20–23.
- Burykin A. A.* Drevnejshie substratnye i adstratnye komponenty v leksike tunguso-man'chzhurskih yazykov // Lingvisticheskaya rekonstrukciya i drevnejshaya istoriya Vostoka: Tezisy i doklady konferencii. M., 1984. Ch. 1. S. 20–23.
- Burykin A. A.* The most ancient substrate and abstract components in the vocabulary of the Tungus-Manchu languages // Linguistic reconstruction and the most ancient history of the

East: Abstracts and conference reports. M., 1984. Part 1. P. 20–23.

Бурькин, 1988: *Бурькин А. А.* Тунгусо-маньчжурско-нивхские связи и проблема генетической принадлежности нивхского языка // Вопросы лексики и синтаксиса языков народов Крайнего Севера СССР. Л., 1988. С. 136–149.

Burykin A. A. Tunguso-man'chzhursko-nivhskie svyazi i problema geneticheskoy prinadlezhnosti nivhskogo yazyka // Voprosy leksiki i sintaksisa yazykov narodov Krajnego Severa SSSR. L., 1988. S. 136–149.

Burykin A. A. Tungus-Manchu-Nivkh relations and the problem of the genetic affiliation of the Nivkh language // Questions of vocabulary and syntax of languages of the peoples of the Far North USSR. L., 1988. P. 136–149.

Бутин, 1982: *Бутин Ю. М.* Древний Чосон (историко-археологический очерк). Новосибирск, 1982.

Butin Yu. M. Drevnij Choson (istoriko-arheologicheskij ocherk). Novosibirsk, 1982.

Butin Yu. M. Ancient Joseon (historical and archaeological essay). Novosibirsk, 1982.

Бутин, 1984: *Бутин Ю. М.* К проблеме происхождения корейцев и маньчжуров // Проблемы реконструкции в этнографии. Новосибирск, 1984. С. 38–55.

Butin Yu. M. K probleme proiskhozhdeniya korejcev i man'chzhur // Problemy rekonstrukcii v etnografii. Novosibirsk, 1984. С. 38–55.

Butin Yu. M. To the problem of the origin of Koreans and Manchurians // Problems of reconstruction in ethnography. Novosibirsk, 1984. С. 38–55.

Василевич, 1957: *Василевич Г. М.* К проблеме этногенеза тунгусо-маньчжуров (по материалам изучения колыбелей) // КСИЭ. 1957. Т. XXVIII. С. 57–61.

Vasilevich G. M. K probleme etnogeneza tunguso-man'chzhurov (po materialam izucheniya kolybelej) // KSIE. 1957. T. XXVIII. С. 57–61.

Vasilevich G. M. To the problem of ethnogenesis of the Tungus-Manchu (on materials of study cradle) // KSIE. 1957. T. XXVIII. P. 57–61.

Васильев и др., 2015: *Васильев С. А., Березкин Ю. Е., Козинцев А. Г., Пейрос И. И., Слободин С. Б., Табаров А. В.* Заселение человеком Нового Света. Опыт комплексных исследований. СПб., 2015.

Vasil'ev S. A., Berezkin Yu. E., Kozintsev A. G., Peyros I. I., Slobodin S. B., Tabarev A. V. Zaselenie chelovekom Novogo Sveta. Opyt kompleksnyh issledovanij. SPb., 2015.

Vasiliev S. A., Berezkin Yu. E., Kozintsev A. G., Peyros I. I., Slobodin S. B., Tabarev A. V. Human occupation of the New World. Experience in integrated research. SPb., 2015.

Викторова, 1980: *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Viktorova L. L. Mongoly. Proiskhozhdenie naroda i istoki kul'tury. M., 1980.

Viktorova L. L. Mongols. The origin of the people and the origins of culture. M., 1980.

Воробьев, 1994: *Воробьев М. В.* Маньчжурия и Восточная внутренняя Монголия с древнейших времен до IX в. включительно. Владивосток, 1994.

Vorob'ev M. V. Man'chzhuriya i Vostochnaya vnutrennyaya Mongoliya s drevnejshih времен до IX v. vkl'yuchitel'no. Vladivostok, 1994.

Vorobiev M. V. Manchuria and Eastern Inner Mongolia from Ancient Times to IX c. inclusive. Vladivostok, 1994.

Гохман, Решетов, 1981: *Гохман И. И., Решетов А. М.* О границах распространения североазиатских монголоидов в древности // СЭ. 1981. № 6. С. 78–88.

Gohman I. I., Reshetov A. M. O granicah rasprostraneniya severoaziatskih mongoloidov v drevnosti // Seth. 1981. № 6. S. 78–88.

Gokhman I. I., Reshetov A. M. On the distribution boundaries of North Asian Mongoloids in ancient times // Soviet Ethnography. 1981. No. 6. P. 78–88.

Дашибалов, 2011: *Дашибалов Е. Б.* Древние и ранние монголоязычные народы и их связи с населением Маньчжурии и Корейского п-ва: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2011. С. 1–29.

Dashibalov E. B. Drevnie i rannie mongoloyazychnye narody i ih svyazi s naseleniem Man'chzhurii i Korejskogo p-va: Avtoref. dis. ... kand. ist. nauk. Ulan-Udeh, 2011. S. 1–29.

Dashibalov E. B. Ancient and early Mongol-speaking peoples and their relations with the population Manchuria and the Korean Peninsula: Autoref. dis. ... Cand. ist. science. Abstract. Ph. D. Ulan-Ude, 2011. P. 1–29.

Деревянко, 1976: *Деревянко А. П.* Приамурье. (I тыс. до н. э). Новосибирск, 1976.

Derevyanko A. P. Priamur'e. (I tys. do n. eh). Novosibirsk, 1976.

Derevyanko A. P. Amur region. (I millennium BC). Novosibirsk, 1976.

Деревянко, 1981: *Деревянко Е. И.* Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры. (Очерки этнической истории и культуры). Новосибирск, 1981.

Derevyanko E. I. Plemena Priamur'ya. I tysyacheletie nashoj ery. (Ocherki etnicheskoy istorii i kul'tury). Novosibirsk, 1981.

Derevyanko E. I. Tribes of the Amur Region. I millennium AD. (Essays on ethnic history and culture). Novosibirsk, 1981.

Дёрфер, 1986: *Дёрфер Г.* О языке гуннов // Зарубежная тюркология. Вып. 1. Древние тюркские языки и литература. М., 1986. С. 71–134.

Dyorfer G. O yazyke gunnov // Zarubezhnaya tyurkologiya. Vyp. 1. Drevnie tyurkskie yazyki i literatura. M., 1986. S. 71–134.

Dörfer G. On the language of the Huns // Foreign Turcology. Issue 1. Ancient Turkic languages and literature. M., 1986. P. 71–134.

Джарьлгасинова, 1972: *Джарьлгасинова Р. Ш.* Древние когуресцы (к этнической истории корейцев). М., 1972.

Dzharylgasinova R. Sh. Drevnie kogurescy (k etnicheskoy istorii korejcev). M., 1972.

Dzharylgasinova R. Sh. Ancient Kogurets (to the ethnic history of Koreans). M., 1972.

Дьякова, 2008: *Дьякова О. В.* Тунгусо-маньчжуры: этническая история и этногенез в археологической и этнографической ретроспекциях // Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня. Первые Шавкуновские чтения. Владивосток, 2008. С. 61–70.

D'yakova O. V. Tunguso-man'chzhury: etnicheskaya istoriya i etnogenez v arheologicheskoy i etnograficheskoy retrospekciyah // Tunguso-man'chzhurskaya problema segodnya. Pervye Shavkunovskie chteniya. Vladivostok, 2008. S. 61–70.

Dyakova O. V. Tunguso-Manchus: ethnic history and ethnogenesis in archaeological and ethnographic flashbacks // The Tungus-Manchu problem today. First Shavkunov readings. Vladivostok, 2008. P. 61–70.

Иванов, 1954: *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. 839 с.+13 л. ил. (ТИЭ. Новая серия. Т. XXII).

Ivanov S. V. Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX — nachala XX v. S'uzhetniy risunok i drugie vidy izobrazhenii na ploskosti. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1954. 839 s. 13 l. il. (ТИЭ. Novaia serii. T. XXII).

Ivanov S. V. Materials on the fine arts of the peoples of Siberia XIX — early XX century. Story drawing and other types of images on the plane. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1954. 839 s. 13 l. il.

Идес, Бранд, 1967: *Идес И., Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). М., 1967.

Ides I., Brand A. Zapiski o russkom posol'stve v Kitaj (1692–1695). M., 1967.

Ides I., Brand A. Notes on the Russian Embassy to China (1692–1695). M., 1967.

Иллич-Свитыч, 1971: *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения nostrатических языков. Введение. Сравнительный словарь. М., 1971.

Illich-Svitych V. M. Opyt sravneniya nostraticheskikh yazykov. Vvedenie. Sravnitel'nyy slovar'. M., 1971.

Illich-Svitych V. M. Experience comparing nostratic languages. Introduction Comparative Dictionary. M., 1971.

Индонезийско-русский словарь, 1961: Индонезийско-русский словарь / сост. Р. Н. Коригодский, О. Н. Кондрашкин, Б. И. Зиновьев. М., 1961.

Indonezijsko-russkij slovar' / sost. R. N. Korigodskij, O. N. Kondrashkin, B. I. Zinov'ev. M., 1961.

Indonesian-Russian Dictionary / comp. by R. N. Korigodsky, O. N. Kondrashkin, B. I. Zinoviev. M., 1961.

Киселев, 1951: *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

Kiselev S. V. Drevnyaya istoriya Urzhnoj Sibiri. M., 1951.

Kiselev S. V. The ancient history of southern Siberia. M., 1951.

Крюков и др., 1978: *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.

Kryukov M. V., Sofronov M. V., Cheboksarov N. N. Drevnie kitajcy: problemy ehtnogeneza. M., 1978.

Kryukov M. V., Sofronov M. V., Cheboksarov N. N. Ancient Chinese people: problems of ethnogenesis. M., 1978.

Кычанов, 2007: *Кычанов Е. И.* Легенды о происхождении правящего дома и проблема родства древних этносов // Проблемы общей и региональной этнографии (К 75-летию А. М. Решетова). СПб., 2007. С. 190–195.

Kychanov E. I. Legendy o proiskhozhdenii pravayshchego doma i problema rodstva drevnih ethnosov // Problemy obshchey i regional'noj ehtnografii (K 75-letiyu A. M. Reshetova). SPb., 2007. S. 190–195.

Kychanov E. I. Legends about the origin of the ruling house and the problem of the kinship of the ancients ethnic groups

// Problems of general and regional ethnography (On the 75th anniversary of A. M. Reshetov). St. Petersburg, 2007. P. 190–195.

Кюннер, 1961: *Кюннер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во вост. лит., 1961. 391 с.

Kiuner N. V. Kitaiskie izvestiia o narodakh Iuzhnoi Sibiri, Tsentral'noi Azii i Dal'nego Vostoka. M.: Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1961. 391 s.

Kiuner N. V. Chinese reports on the peoples of Southern Siberia, Central Asia and the Far East. M.: Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1961. 391 s.

Ларичев, 1959: *Ларичев В. Е.* Древние культуры Северного Китая (эпоха неолита и бронзы) // Труды. Серия историческая. Т. 1. Саранск, 1959. С. 75–96.

Larichev V. E. Drevnie kul'tury Severnogo Kitaya (ehpoha neolita i bronzy) // Trudy. Seriya istoricheskaya. T. 1. Saransk, 1959. S. 75–96.

Larichev V. E. Ancient cultures of North China (Neolithic and Bronze Age) // Transactions. Series historical. T. 1. Saransk, 1959. P. 75–96.

Ларичев, 1964: *Ларичев Е. П.* Летописные известия о древних тунгусо-маньчжурских племенах сусхень-илоу // Известия СО АН СССР, серия общественных наук. Вып. 3. № 9. 1964. С. 119–130.

Larichev E. P. Letopisnye izvestiya o drevnih tungusoman'chzhurskikh plemen sushen'ilou // Izvestiya SO AN SSSR, seriya obshchestvennykh nauk. Vyp. 3. No. 9. 1964. S. 119–130.

Larichev E. P. Chronicles of the ancient Tungus-Manchu tribes sushi-low // Izvestiya SB AN SSSR, series of social sciences. Ed. 3. No. 9, 1964. P. 119–130.

Ларичев, 1980: *Ларичев В. Е.* Народы Дальнего Востока в древности и средневековье и их роль в культурной и политической истории Восточной Азии // Дальний Восток и ее соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980. С. 8–38.

Larichev V. E. Narody Dal'nego Vostoka v drevnosti i srednevekov'e i ih rol' v kul'turnoj i politicheskoy istorii Vostochnoj Azii // Dal'nij Vostok i ee sosednie territorii v srednie veka. Novosibirsk, 1980. S. 8–38.

Larichev V. E. The peoples of the Far East in antiquity and the Middle Ages and their role in the cultural and political history of East Asia // The Far East and its neighboring territories in the Middle Ages. Novosibirsk, 1980. P. 8–38.

Лебедева, 1958: *Лебедева Е. П.* Лингвистический анализ родовых названий маньчжуров // Вопросы языкознания. 1958. № 3. С. 100–109.

Lebedeva E. P. Lingvisticheskij analiz rodovyykh nazvanij man'chzhurov // Voprosy yazykoznanija. 1958. № 3. S. 100–109.

Lebedeva E. P. Linguistic analysis of the generic names of the Manchus // Questions of Linguistics. 1958. No. 3. P. 100–109.

Лебедева, 1985: *Лебедева Е. П.* Фуюй (Пуё) // Формирование культурных традиций тунгусо-маньчжурских народов. Новосибирск, 1985. С. 3–26.

Lebedeva E. P. Fuyuj (Puyo) // Formirovanie kul'turnyykh tradicij tungusoman'chzhurskikh narodov. Novosibirsk, 1985. S. 3–26.

- Lebedeva E. P.* Fuyuy (Puyu) // Formation of the cultural traditions of the Tungus-Manchu peoples. Novosibirsk, 1985. P. 3–26.
- Левин, 1958: *Левин М. Г.* Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.
Levin M. G. Ethnicheskaya antropologiya i problemy ehtnogeneza narodov Dal'nego Vostoka. M., 1958.
Levin M. G. Ethnic anthropology and problems of ethnogenesis of the peoples of the Far East. M., 1958.
- Мелихов, 1974: *Мелихов Г. В.* Маньчжуры на Северо-Востоке (XVII в.). М., 1974.
Melikhov G. V. Man'chzhury na Severo-Vostoke (XVII v.). M., 1974.
Melikhov G. V. Manchus in the Northeast (XVII century.). M., 1974.
- Новгородова, 1989: *Новгородова Э. А.* Древняя Монголия (Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М., 1989.
Novgorodova E. A. Drevnyaya Mongoliya (Nekotorye problemy hronologii i ehtnokul'turnoj istorii). M., 1989.
Novgorodova E. A. Ancient Mongolia (Some problems of chronology and ethnocultural history). M., 1989.
- Окладников, 1968: *Окладников А. П.* Тунгусо-маньчжурская проблема и археология // История СССР. 1968. № 6. С. 25–42.
Okladnikov A. P. Tunguso-man'chzhurskaya problema i arheologiya // Istoriya SSSR. 1968. № 6. S. 25–42.
Okladnikov A. P. The Tungus-Manchu problem and archeology // History of the USSR. 1968. No. 6. P. 25–42.
- Окладников, 1971: *Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.
Okladnikov A. P. Petroglify Nizhnego Amura. L., 1971.
Okladnikov A. P. Petroglyphs of the Lower Amur. L., 1971.
- Окладников, Деревянко, 1973: *Окладников А. П., Деревянко А. П.* Далекое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток, 1973.
Okladnikov A. P., Derevyanko A. P. Dalekoe proshloe Primor'ya i Priamur'ya. Vladivostok, 1973.
Okladnikov A. P., Derevyanko A. P. The remote past of Primorye and Amur. Vladivostok, 1973.
- Певнов, 1984: *Певнов А. М.* Отношение удэгейского к другим языкам // Арсеньевские чтения (Тезисы докладов). 7–8 апреля 1984 г. Хабаровск, 1984. С. 57–60.
Pevnov A. M. Otnoshenie dehgayskogo k drugim yazykam // Arsen'evskie chteniya (Tezisy dokladov). 7–8 aprelya 1984 g. Habarovsk, 1984. S. 57–60.
Pevnov A. M. Attitude of Udege to other languages // Arsenyev readings (Abstracts reports). April 7–8, 1984. Khabarovsk, 1984. P. 57–60.
- Певнов, 2004: *Певнов А. М.* Чтение чжурчженских письмен. СПб., 2004.
Pevnov A. M. Chtenie chzhurchzhenskikh pis'men. SPb., 2004.
Pevnov A. M. Reading of Jurchen letters. SPb., 2004.
- Персидско-русский словарь, 1983: Персидско-русский словарь / под ред. Ю. А. Рубинчика: в 2 т. М., 1983.
Persidsko-russkij slovar' / pod red. Yu. A. Rubinchika: v 2 t. M., 1983.
- Persian-Russian Dictionary / Ed. by Yu. A. Rubinchik: in 2 vol. M., 1983.
- Санскритско-русский словарь, 1978: Санскритско-русский словарь / сост. В. А. Кочергина. М., 1978.
Sanskritko-russkij slovar' / sost. V. A. Kochergina. M., 1978.
Sanskrit-Russian Dictionary / comp. by V. A. Kochergina. M., 1978.
- Сем, 1973: *Сем Ю. А.* Нанайцы: Материальная культура (вторая половина XIX — середина XX в.): Этногр. очерки. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1973. 314 с.
Sem Iu. A. Nanaitsy: Material'naia kul'tura (vtoraia polovina XIX — seredina XX v.): Etnogr. ocherki. Vladivostok: DVNTs AN SSSR, 1973. 314 s.
Sem Iu. A. Nanai: Material Culture (second half of the XIX — mid XX centuries): Ethnographic essays. Vladivostok: DVNTs AN SSSR, 1973. 314 s.
- Сем, 1984: *Сем Т. Ю.* Типы погребений и ареалы их распространения у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья (к. XIX — XX в.) // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 109–119.
Sem T. Yu. Tipy pogrebenij i arealy ih rasprostraneniya u tunguso-man'chzhurskikh narodov Priamur'ya i Primor'ya (k. XIX — XX v.) // Kul'tura narodov Dal'nego Vostoka: tradicii i sovremennost'. Vladivostok, 1984. S. 109–119.
Sem T. Yu. Types of burials and areas of their distribution among the Tungus-Manchu peoples Amur and Primorye (end XIX — XX centuries) // Culture of the peoples of the Far East: traditions and modernity. Vladivostok, 1984. P. 109–119.
- Сем, 2015: *Сем Т. Ю.* Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб., 2015.
Sem T. Yu. Kartina mira tungusov: panteon (semantika obrazov i ehtnokul'turnye svyazi). Istoriko-ethnograficheskie ocherki. SPb., 2015.
Sem T. Yu. The picture of the world of the Tungus: pantheon (semantics of images and ethnocultural relations). Historical and ethnographic essays. SPb., 2015.
- Сем, 2017: *Сем Т. Ю.* Традиционный костюм тунгусов: семантика покроя и декора (к проблеме культурогенеза) // Moda и дизайн: исторический опыт. Новые технологии. Материалы XX междунар. науч. конф. 30 мая — 2 июня. СПб., 2017. С. 202–208.
Sem T. Yu. Tradicionnyj kostyum tungusov: semantika pokroya i dekora (k probleme kul'turogeneza) // Moda i dizajn: istoricheskij opyt. Novye tekhnologii. Materialy XX v. mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. 30 maya — 2 iyunya. SPb., 2017. S. 202–208.
Sem T. Yu. Traditional costume of the Tungus: semantics of cut and decoration (to the problem of cultural genesis) // Fashion and Design: historical experience. New technologies. Materials of the XX international scientific conference. May 30 — June 2. SPb., 2017. P. 202–208.
- Смоляк, 1980: *Смоляк А. В.* Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 177–195.
Smolyak A. V. Problemy ehtnogeneza tungusoyazychnyh narodov Nizhnego Amura // Ehtnogeneza narodov Severa. M., 1980. S. 177–195.

- Smolyak A. V.* Problems of ethnogenesis of the Tungus-speaking peoples of the Lower Amur // *Ethnogenesis of the peoples of the North*. M., 1980. P. 177–195.
- Соколов, 2014: *Соколов А. М.* Айны: от истоков до современности (материалы к истории становления айнского этноса). СПб., 2014.
- Sokolov A. M.* Ajny: ot istokov do sovremennosti (materialy k istorii stanovleniya ajnskogo etnosa). SPb., 2014.
- Sokolov A. M.* Ainu: from the origins to the present (materials to the history of formation Ainu ethnic group). SPb., 2014.
- Сравнительный словарь, 1975: Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому языку / под ред. В. И. Цинциус. Л., 1975. Т. 1; 1977. Т. 2.
- Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih yazykov. Materialy k etimologicheskomu yazyku / pod red. V. I. Cincius. L., 1975. T. 1; 1977. T. 2.
- Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages. Materials for etymological language / Ed. V. I. Tsintsius. L., 1975. V. 1; 1977. V. 2.
- Старостин, 1991: *Старостин С. А.* Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991.
- Starostin S. A.* Altajskaya problema i proiskhozhdenie yaponskogo yazyka. M., 1991.
- Starostin S. A.* Altai problem and the origin of the Japanese language. M., 1991.
- Сыма Цянь, 1972: *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзы»). Т. 1. М., 1972.
- Sima Tsyun'.* Istoricheskie zapiski («Shi czy»). T. 1. M., 1972.
- Sima Qian.* Historical Notes («Shih Tzu»). Vol. 1. M., 1972.
- Таскин, 1984: *Таскин В. С.* Материалы по истории древних кочевых народов группы Дунху. М., 1984.
- Taskin V. S.* Materialy po istorii drevnih kochevyh narodov grupy Dunhu. M., 1984.
- Taskin V. S.* Materials on the history of the ancient nomadic peoples of the Donghu group. M., 1984.
- Туголуков, 1980: *Туголуков В. А.* Этнические корни тунгусов // *Этногенез народов Севера*. М., 1980. С. 152–176.
- Tugolukov V. A.* Etnicheskie korni tungusov // *Ethnogenesis narodov Severa*. M., 1980. S. 152–176.
- Tugolukov V. A.* Ethnic roots of the Tungus // *Ethnogenesis of the peoples of the North*. M., 1980. P. 152–176.
- Туров, 2008: *Туров М. Г.* Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. Иркутск, 2008.
- Turov M. G.* Evenki. Osnovnye problemy etnogeneza i etnicheskoj istorii. Irkutsk, 2008.
- Turov M. G.* Evenki. The main problems of ethnogenesis and ethnic histories. Irkutsk, 2008.
- Цинциус, 1978: *Цинциус В. И.* Центральные и маргинальные фонетические ареалы Приамурья и Приморья // *Народы и языки Сибири. Ареальные исследования*. М., 1978. С. 59–66.
- Cincius V. I.* Central'nye i marginal'nye foneticheskie arealy Priamur'ya i Primor'ya // *Narody i yazyki Sibiri. Areal'nye issledovaniya*. M., 1978. S. 59–66.
- Tsintsius V. I.* Central and marginal phonetic areas of Amur and Primorye // *Peoples and languages of Siberia. Areal studies*. M., 1978. S. 59–66.
- Чебоксаров, 1949: *Чебоксаров Н. Н.* Северные китайцы и их соседи // *Краткие сообщения Института этнографии*. 1949. Вып. 5. С. 64–69.
- Cheboksarov N. N.* Severnye kitajcy i ih sosedi // *Kratkie soobshcheniya Instituta etnografii*. 1949. Vyp. 5. S. 64–69.
- Cheboksarov N. N.* North Chinese and their neighbors // *Institute Brief Communications Ethnography*. 1949. Vol. 5. P. 64–69.
- Чжан Яцин, 1984: *Чжан Яцин.* Керамика неолитических культур Восточного Китая. Новосибирск, 1984.
- Chzhan Yacin.* Keramika neoliticheskikh kul'tur Vostochnogo Kitaya. Novosibirsk, 1984.
- Zhang Yacin.* Ceramics of Neolithic cultures of East China. Novosibirsk, 1984.
- Шавкунов, 1959: *Шавкунов Э. В.* Приморье и соседние с ним районы Дунбэя и Северной Кореи в I–III вв. н. э. // *Труды СО ДВФАН СССР им. В. Л. Комарова. Серия ист.* Т. 1. Владивосток, 1959. С. 37–74.
- Shavkunov E. V.* Primor'e i sosednie s nim rajony Dunbehya i Severnoj Korei v I–III vv. n. eh. // *Trudy SO DVFANSSSR im. V. L. Komarova. Seriya ist.* T. 1. Vladivostok, 1959. S. 37–74.
- Shavkunov E. V.* Primorye and neighboring areas of Dongbei and North Korea in the I–III centuries AD // *Proceedings of the Far Eastern Federal University named after V. L. Komarova. Series ist.* T. 1. Vladivostok, 1959. P. 37–74.
- Шавкунов, 1990: *Шавкунов Э. В.* Культура чжурчженей-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990.
- Shavkunov E. V.* Kul'tura chzhurchzhenej-udigeh XII–XIII vv. i problema proiskhozhdeniya tungusskih narodov Dal'nego Vostoka. M., 1990.
- Shavkunov E. V.* The Jurchen-Udige culture of the 12th–13th centuries and origin problem Tungus peoples of the Far East. M., 1990.
- Шаньшина, 2000: *Шаньшина Е. В.* Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток, 2000.
- Shan'shina E. V.* Mifologiya pervotvoreniya u tungusoyazychnyh narodov yuga Dal'nego Vostoka Rossii (opyt mifologicheskoy rekonstrukcii i obshchego analiza). Vladivostok, 2000.
- Shanshina E. V.* The mythology of the creation of the Tungus-speaking peoples of the south of the Far East of Russia (experience of mythological reconstruction and general analysis). Vladivostok, 2000.
- Штернберг, 1933: *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Shternberg L. Ya.* Gilyaki, orochi, gol'dy, negidal'cy, ajny. Habarovsk, 1933.
- Sternberg L. Ya.* Gilyaki, Oroch, Gold, Negidal, Ainu. Khabarovsk, 1933.
- Munro, 1963: *Munro G. N.* Ainu Creed and Cult. N. Y.; L., 1963.

Shirokogoroff, 1926: *Shirokogoroff S. M.* Northern tungus Migrations in the Far East (Goldi and their Ethnical Affinities). North China Branch. Vol. LVII. 1926 (пер. с англ. Архив МАЭ РАН. Ф. К02. Д. 159).

Harada Masauki, 1995: *Harada Masauki.* Dogy // Nipon — no bijutsi (Догу // Искусство Японии). № 345. Токуо: Shibundo, 1995 (на яп. яз.).

Okladnikov, 1981: *Okladnikov A. P.* Ancient art of the Amur region. Rock drawings pottery. Leningrad, 1981.

T. Yu. Sem

**The problem of the ethnogenesis of the Tungus-Manchus. Part 1.
(the current state of the issue: from the Neolithic to the turn of er)**

The article is devoted to the modern view on the problems of ethnogenesis of the Tungus-Manchu peoples on the basis of data mainly written sources and Ethnography, with separate excursions to anthropology, language and archeology. It is characterized by the early period of ethnic history of the Tungus-Manchurian peoples — from the Neolithic era to the turn of the era. Synthesis problems in a new branch of knowledge allows to characterize the formation of proto-Tungus with the participation of three groups of confederations of Central and Eastern Asia Dung-I and as well as Dung-Hu and Xunny, and also expresses the idea of relationships Tungus-Manchus with ingorance and Scythians-Pasirynek spiritual culture. Marked Parallels with the culture Dawenkou and Karasuk. The paper proves the correctness of the conclusions of classical Ethnography and Oriental studies about the affiliation of the tribes of the Sushen-Ilou to the ancestors of the Tungus-Manchus, but with clarification about mixing them in China with the Indonesians and the influence of ancient Chinese. Special attention is paid to the Tungus-Manchurian Parallels in ethnonyms and culture (economy, clothing, utensils, religious beliefs and cults) with the tribes of the Sushen, Ilou, Woju, Fuyu Chinese sources.

Key words: ethnogenesis, cultural Genesis, Tungus-Manchuria, Amur region, Primorye, Baikal, Transbaikalia, Upper Amur, Manchuria, written sources, Ethnography.

Sem Tatiana — Ph. D, leading researcher of the Russian ethnographic Museum, Department of Ethnography of the peoples of Siberia and the Far East.
e-mail:semturem@mail.ru

А. В. Зорин, Л. И. Крякина

Вопросы реставрации и текстологии двух тибетографичных калмыцких свитков XVIII в. из собрания ИВР РАН *

DOI 10.25882/tm71-7a87

© А. В. Зорин, Л. И. Крякина, 2020

В статье представлены основные итоги реставрации и текстологического исследования двух больших свитков с тибетским текстом сутры «Ваджраччхедики», созданных около середины XVIII в. калмыками на бумаге производства Ярославской мануфактуры А. Затрапезнова. В Санкт-Петербург они предположительно попали из Области Войска Донского в 1797 г. (т. е. после откочевки большей части калмыков в Джунгарию в 1771 г.) от надворного советника П. И. Штерича, занимавшегося разработкой рудников на территории нынешней Восточной Украины. Свитки были извлечены из спрятанного в земле молитвенного барабана. В статье описаны дефекты бумаги и меры, принятые для их исправления. По итогам реставрации удалось не только соединить все части свитков в верном порядке, но и доказать, что изначально они составляли единый большой свиток, который был разрезан по горизонтали на две неравные части: в верхней части исходного свитка содержится семнадцать строк, в нижней части — восемнадцать. При этом каждая строка представляет собой полную копию «Ваджраччхедики», т. е. исходный свиток содержал тридцать пять копий сутры. Текстологическое исследование показало, что представленная в свитке редакция сутры отличается от редакции, содержащейся в тибетском буддийском каноне, и соответствует тексту из сборников «Доманг» и «Сунгдуй».

Ключевые слова: калмыцкая книжная культура, тибетографичные рукописи, свитки из барабанов, консервация рукописей, тибетская текстология, «Ваджраччхедика».

Зорин Александр Валерьевич — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела рукописей и документов ИВР РАН. Санкт-Петербург.

kawi@yandex.ru

Крякина Любовь Ивановна — ведущий художник-реставратор ИВР РАН. Санкт-Петербург.

lkriakina@mail.ru

1. История свитков

В 2014 г. в ходе инвентаризации тибетского фонда ИВР РАН среди разрозненных материалов была выявлена группа свитков различной величины с текстом «Сутры Праджняпарамиты, рассекающей ваджру (Ваджраччхедика)»¹, которые с большой долей вероятности можно было отнести к поступлениям XVIII в. из мест расселения калмыков. Обнаружение составленной в 1798 г. И. Буссе (1763–1835) описи материалов на тибетском языке в собрании Библиотеки Императорской Академии наук (ИАН) позволило подтвердить это первичное предположение, хотя полная идентификация наличествующих ныне ма-

териалов с краткими описаниями конца XVIII в., по-видимому, невозможна². Тем не менее два свитка, получившие шифры Tib. 960 и Tib. 963, можно надежнее всего соотнести с одной из записей в рукописи И. Буссе.

В оригинале эта запись (под номером 25) выглядит следующим образом: «Ein großes Gebinde von Manuscriptrollen tibätischer Schrift im Gebiete des Donischen Korps in der Erde in ausdrücklich dazu gemachten Hölen von vier Luftlöchern gefunden. Sie lagen in einer Tonne, die in der Erde zwischen 4 Säulen befestigt war und auf Eisengegitter stand, eingeschickt vom Hofrath Steriz und aus der Conferenz erhalten am 20 April 1797». Можно предложить такой перевод ее на русский язык: «Большая связка рукописных свитков на тибетском языке, обнаруженных в Области Войска Донского под землей в специально сделанных пещерах с четырьмя вентиляционными шахтами. Они со-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Консервация и текстологическое исследование калмыцких свитков XVIII в. из собрания ИВР РАН», проект № 18-012-00457.

¹ Тиб. 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (D16; Tôhoku 1934: 5).

² Опись издана и проанализирована, см.: [Walravens, Zorin, 2016].

держались в барабане, крепившемся на 4 колоннах на земле и покоившемся на металлической решетке; переданы надворным советником Штеричем и получены от Конференции 20 апреля 1797 г.».

Судя по всему, Конференция ИАН получила данные свитки от Петра Ивановича Штерича (1768–1809), в конце XVIII в. занимавшегося в числе прочего разведкой и добычей угля и железной руды на территории современной Луганской области, которая тогда относилась к Области Войска Донского³. Вполне возможно, свитки были найдены именно в этих землях, что указывает на широту расселения калмыков до их откочевки в Джунгарию в 1771 г.⁴

Tib. 960 и Tib. 963, во-первых, представляют собой самые большие по размеру свитки, что соответствует словам о «большой связке»; во-вторых, шесть частей, на которые они распались, имеют нумерацию, написанную почерком и стилем, типичными для конца XVIII — XIX в. Конечно, нельзя исключать, что в состав «большой связки» могли входить и другие свитки, имеющиеся ныне в собрании ИВР

РАН, но все же наличие характерной нумерации на этих конкретных двух свитках говорит, скорее, об их обособленном происхождении.

Бумага обоих свитков плотная, тряпичная, вержированная, серовато-желтоватого цвета светлого тона, характерного для европейской и русской бумаги XVIII — начала XIX в. На многих листах свитка Tib. 963 четко просматривается филигрань с гербом Ярославской губернии и кириллическими буквами ЯМАЗ, что позволяет четко идентифицировать производителя бумаги — Ярославскую мануфактуру Алексея Затрапезнова и датировать ее серединой XVIII в. (см. рис. 1). Во всяком случае, справочник С. А. Клепикова предлагает датировки 1756 и 1765 гг. для такой комбинации [Клепиков, 1959. С. 70]. Свиток Tib. 960 содержит только трудноразличимые фрагменты филигранны, причем все они относятся к ее «сюжетной» части (по крайней мере на одном листе видны корона и неявные контуры стоящей под ней фигуры), лигатуры нигде не прослеживаются.

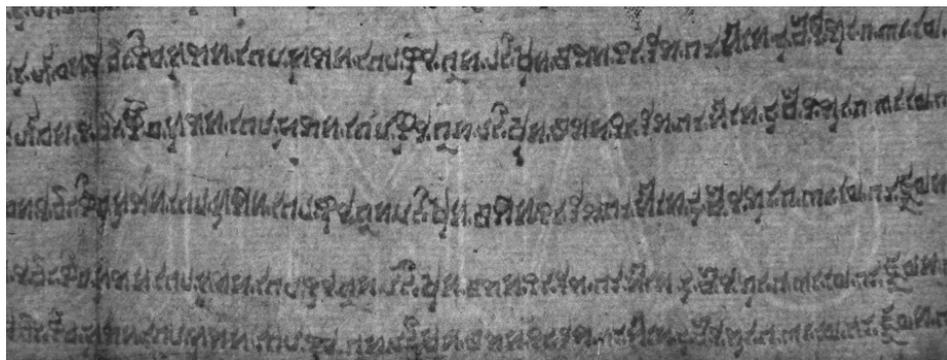


Рис. 1. Филигрань с литерами «ЯМАЗ» (Ярославская мануфактура Алексея Затрапезнова)

Как было сказано выше, свитки содержат текст «Ваджрачхедики», известной также как «Алмазная сутра» и являющейся одним из наиболее востребованных сочинений в буддийской религиозной культуре Тибета, Монголии и других регионов, находившихся под влиянием тибетского буддизма. Сутра эта представляет собой краткий вариант учения Праджняпарамиты (учения о пустоте — отсутствии самостоятельной сущности у всех без исключения феноменов), лежащего в основе буддизма Махаяны. Вместе с тем верующими буддистами она наделяется большой сакральной силой и воспринимается также как своего рода оберег. Ее копии нередко помещаются в молитвенные барабаны, устанавливаемые перед храмами. Вращение барабанов посетителями храмов трактуется как символическое распространение буд-

дийского Учения во все стороны света. Чрезвычайно примечательной особенностью рассматриваемых нами свитков является то, что каждый из них содержит сразу большое количество копий «Ваджрачхедики»: в Tib. 960 их 17, в Tib. 963 — 18, при этом каждая копия представляет собой единую строку всего свитка, или, иными словами, каждая строка (из 17 и 18, соответственно) является отдельным списком всей сутры целиком. Нам пока неизвестно, насколько распространена была традиция изготовления такого рода свитков в буддийском мире: не исключено, что это довольно редкий вариант копирования сутр.

Во всяком случае, перед нами — уникальные образцы тибетографической письменности калмыков XVIII в., не сохранившиеся в самой Калмыкии. Они

³ Отец П. И. Штерича (сербского происхождения) приехал в Россию из Венгрии в 1752 г. Профессиональный военный, П. И. Штерич оставил службу в 1794 г. в звании подполковника; с 1795 г. он надворный советник, депутат Донецкого уезда Екатеринославского дворянского собрания. В 1802 г. переехал в Санкт-Петербург, с 1805 г. — статский советник, в 1809 г. получил звание тайного советника. См.: [Штерич, 2017. С. 53–54; Макидонов, 2011. С. 113] (благодарим В. П. Зайцева за указание на эти публикации).

⁴ Этому трагическому исходу посвящена работа В. И. Колесника (см.: [Колесник, 2003]).

дошли до нас благодаря тому, что в свое время были оставлены своими владельцами — вероятно, после трагической откочевки большей части этноса в Джунгарию. Находясь более двух веков в академических хранилищах, они не привлекали к себе большого внимания — во многом потому, что требовали серьезной реставрации. Она, в свою очередь, затруднялась большими размерами свитков и серьезными повреждениями бумаги. Соответственно, и полноценный текстологический анализ свитков был практически невозможен. При занесении информации о них в инвентарную книгу в 2014 г. нам пришлось ограничиться предварительными сведениями. Изначально обоим свиткам был присвоен шифр Tib. 960, однако вскоре стало ясно, что речь идет о двух разных рукописях — было учтено различие в количестве строк и, кроме того, было отмечено, что имеются два начальных листа. Поскольку к этому моменту два последующих шифра (Tib. 961 и Tib. 962) в инвентарной книге были уже заняты, один из двух свитков после их разделения получил шифр Tib. 963. Дальнейшее изучение свитков, ставшее возможным после реставрации, принесло некоторые существенные результаты — как в отношении точного распределения фрагментов между двумя рукописями, так и в определении их исходной связи друг с другом.

2. Вопросы реставрации свитков

Прежде чем перейти к упомянутым выше результатам, представим краткую характеристику тех действий, которые были предприняты для возвращения данных объектов в научный (и, потенциально, экспозиционный) оборот. Действия эти были практически одинаковыми в отношении обоих свитков, поскольку оказалось, что сделаны они из бумаги одного типа и, как было понятно с самого начала, существовали друг подле друга в одних и тех же условиях, вероятно, с момента создания.

Состояние сохранности бумаги обоих свитков до реставрации выявило следующие дефекты и особенности:

1) бумага была сильно загрязнена и запылена, имелись сквозные обширные затеки коричневого цвета, множественные пятна биологического поражения бумаги с пигментацией сероватого и розоватого цвета, жесткие заломы различных конфигураций, местами — следы растекания туши и частичные потери текста;

2) по всей поверхности частей свитка с оборотной стороны имелись многочисленные старые заклейки разрывов и утрат с восполненным черной тушью текстом, изготовленные из тряпичной бумаги, близкой по качеству к оригиналу;

3) имелись утраты бумаги по верхнему, нижнему обрезаю и по тексту, а также наблюдалась сильная линейная деформация бумаги свитка;

4) боковые срезы листов неровные, местами не обрезаны по формату, что, предположительно, указывает на размер ширины отливной сетки, равный 46 см.;

5) нижнее поле у первого свитка обрезано ножницами, наблюдалось значительное ослабление бумаги по нижнему обрезу в местах затеков — по-видимому, обрезали сильно пострадавшее нижнее поле со множеством разрывов и заломов бумаги (рис. 2а); у второго свитка обрезано оказалось верхнее поле, но дефекты здесь были не столь значительны, как в нижней части обоих свитков (рис. 2б).

Отдельно отметим, что было проведено микроскопическое исследование бумаги свитка и клея с помощью микроскопа «Levenhuk». В волокне бумаги ослабленных участков были отмечены признаки фибрилляции (расщепления окончаний волокон). Клей светло-коричневатого цвета, хорошо набухает в теплой воде в течение 10 минут, по всей видимости, растительного происхождения. Химические исследования показали, что рН (уровень кислотности) тряпичной бумаги находится в пределах 5–6.

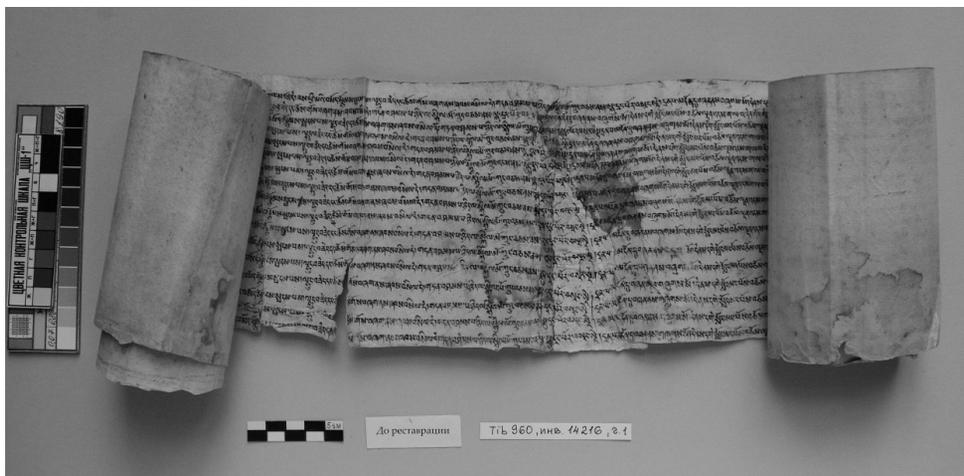


Рис. 2а. Дефекты бумаги у свитка Tib. 960

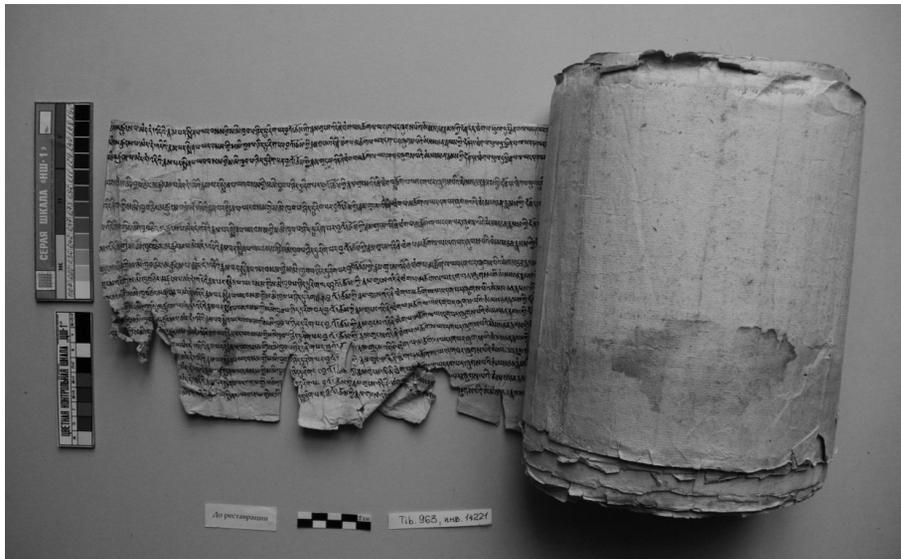


Рис. 2б. Дефекты бумаги у свитка Тиб. 963

Основные консервационные и реставрационные мероприятия проводили на основе традиционных методик [Реставрация, 1995] и материалов с использованием высококачественной японской реставрационной бумаги, изготовленной по старинным рецептам на специализированных фабриках с использованием клея из пшеничного крахмала. При реставрации использовали также такие материалы, как Gogtex — мембранный материал для отдаленного увлажнения бумаги, не позволяющего растекаться красочным пигментам и чернилам, и Hollytex — нетканый полиэфирный материал, применяемый как протекторная подложка для консервационных обработок и сушки реставрируемых объектов, не позволяющий клеевой пленке склеивать документ с сукном или фильтровальной бумагой.

Проведены следующие процессы:

- 1) механическая очистка мягкой кистью, резиновой крошкой и неабразивной мягкой резинкой, скальпелем;
- 2) влажная очистка бумаги (осуществлена в два этапа, на первом из них разделили части свитка на отдельные листы с помощью парогенератора, что позволило ускорить процесс удаления клея по швам);
- 3) удаление старого клея в местах склеек, а также старых заклеек без текста;
- 4) последующая промывка бумаги в дистиллированной воде;
- 5) распрямление листов (частично под местными грузами, частично в механическом прессе между техническими сукнами) (рис. 3);

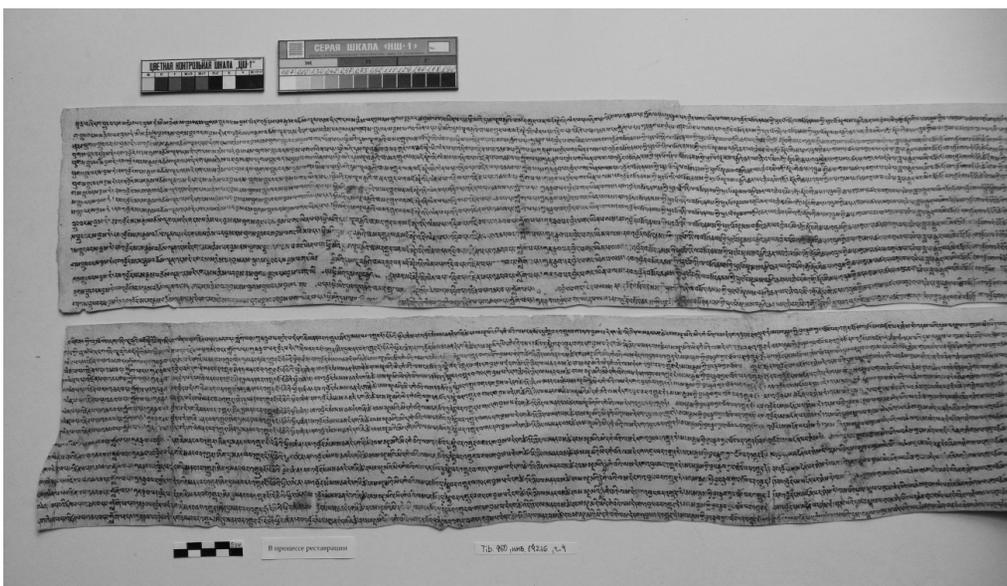


Рис. 3. Листы после очистки и распрямления

6) укрепление разрывов тонкой японской реставрационной бумагой;

7) восполнение утрат плотной японской реставрационной бумагой, близкой по тону и толщине к бумаге оригинала⁵;

8) устранение деформации бумаги методом увлажнения и последующего прессования в технических сукнах в механическом прессе;

9) обрезка восполняемых укреплений и восполнений по формату свитков ножницами;

10) соединение всех частей в два свитка;

11) изготовление валов для намотки каждого из свитков (рис. 4);

12) изготовление консервационных футляров типа «double back box»⁶ для последующего хранения свитков (рис. 5).



Рис. 4. Отреставрированный свиток, намотанный на специально изготовленный вал



Рис. 5. Свиток Tib. 960 в специально изготовленном консервационном футляре

⁵ Укрепление изломов и разрывов, равно как и восполнение утрат, проводилось тонированной японской реставрационной бумагой и клеем из пшеничного крахмала японского производства. Разрывы и утраты были восполнены реставрационной японской бумагой «KOZO» 100 % различной толщины. Укрепление структуры волокна осуществлялось путем проклейки бумаги 0,5 % раствором метил-целлюлозы MC400. Для подбора реставрационной бумаги к оригиналу был использован толщиномер «Paper Life Limited» английского производства с градацией 0.002 мм.

⁶ Термин заимствован у реставраторов Британской библиотеки, в данный момент не имеет точного русского эквивалента; обозначает короб, состоящий из двух половинок, которые вкладываются одна в другую.

3. Важнейшие результаты текстологического анализа свитков

Свиток Tib. 960 (состоявший из четырех частей, занимавших в общей сложности 86 листов) прошел реставрацию в 2018 г., и тогда было выявлено, что свиток неполный — недоставало около трети в конце текста. Она обнаружилась в 2019 г. при обработке свитка Tib. 963, который состоял из 2 больших частей: первая была склеена из 71 листа, вторая — из 138 листов, к которым прилагался еще один лист (139-й). Начальные листы 1–61 второй из этих двух частей и оказались недостающей третью Tib. 960. Листы же 62–138 второй части Tib. 963, вся его первая часть (из 71 л.) и л. 139 второй части (который в действительности находился отдельно и лишь слегка был точно закреплен за верхний край обреза л. 138) — и именно в такой последовательности — составляют единое целое без пропусков. По итогам реставрации все листы обоих свитков были склеены в правильном порядке. Очевидно, кто-то в свое время неверно соединил распавшиеся части двух свитков. Это могли быть либо исходные владельцы-калмыки, либо русские/европейцы, к которым попали свитки.

На первый взгляд, «калмыцкая» версия выглядит правдоподобнее, поскольку, как было указано выше, оба свитка имеют следы самостоятельной «реставра-

ции» — прежде всего множественные восполнения (аппликации) с восстановленным тибетским текстом. Можно подумать, что русские/европейцы не стали бы заниматься этим, но при более тщательном анализе выясняется, что исключать такой вариант отнюдь нельзя. Прежде всего, бумага аппликаций отличается от основной бумаги свитка: в отсутствие филиграней (фрагменты, имеющиеся в нашем распоряжении, слишком маленькие), мы судим по более тонким линиям верже. Не исключено, что эта бумага создана была ближе к концу XVIII в., и если это так, то использовали ее для «реставрации» почти наверняка русские/европейцы в Санкт-Петербурге. Кроме того, восстановленные тибетские фрагменты написаны иным почерком, нежели основной текст, его отличает большая величина букв и небрежность: буквы, как правило, написаны не очень ровно и выделяются на общем фоне (рис. 6). В Петербурге вполне мог найтись кто-то, кто был в состоянии переписать — не очень уверенным почерком — не столь большие фрагменты тибетского текста. Если все же «реставрация» была проведена калмыками, это представляет собой загадку, так как предполагает, что свитки по какой-то причине были вынуты ими из барабана, подклеены и потом помещены в него вновь. «Петербургская» версия такой загадки не предполагает.

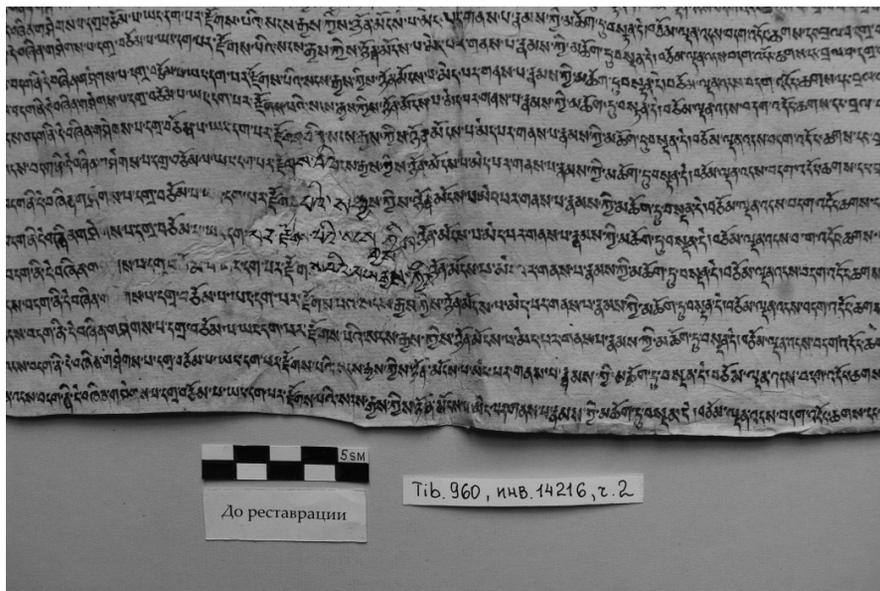


Рис. 6. Фрагмент аппликации с восстановленным текстом

Исходный текст был написан одним и тем же лицом или одной группой писцов, придерживавшихся одного стиля письма. Характеризуя его особенности, можно сказать, что чисто визуально он весьма напоминает другие образцы калмыцких рукописей того же периода, которыми мы занимались несколько ранее¹.

Чтобы более предметно говорить об особенностях специфически «калмыцкого» стиля, необходимо провести дополнительные исследования с привлечением всех имеющихся материалов. Отметим, однако, такую особенность калмыцких рукописей XVIII в., которая бросается в глаза и в рассматриваемом сейчас материале, а именно «усредненное» написание букв *ta* и *da*, прежде всего в тех случаях, когда предпола-

¹ [Зорин, 2017; Зорин, Крякина, 2019].

гается написание первой из этих букв, особенно часто в таких слогах, как *te*, *ste*, *lta*, *bstan* и т. п. Причем, поскольку в нашем распоряжении имеется множественное повторение текста в свитках (на 17 и 18 строках), мы можем с легкостью наблюдать многообразные вариации написания указанных букв в одних и тех же местах сочинения (см., например, варианты написания слогов *bstan te* на рис. 6).

В середине января 2020 г. в ходе проверки последних деталей перед подачей статьи в редакцию нам неожиданно удалось увидеть то, что ускользало от внимания ранее в связи со спутанностью фрагментов: два свитка некогда составляли единый большой свиток, который был затем разрезан по горизонтали на две части в неравной пропорции! Tib. 960

являлся его верхней частью: у него ровный верхний край и между ним и первой строкой имеется небольшое пустое пространство, а нижний край неровно обрезан, сильно поврежден и не имеет пустого поля. Tib. 963 являлся нижней частью единого свитка: сверху он неровно обрезан и не имеет пустого пространства, а нижний край ровный и между ним и текстом имеется заметное пустое поле. Приложив попарно первые несколько листов друг к другу, мы тотчас убедились, что каждая пара появилась в результате разрезания единых больших листов бумаги надвое (рис. 7). Это прекрасно объясняет и неравномерное распределение фрагментов филигранны на бумаге двух свитков.

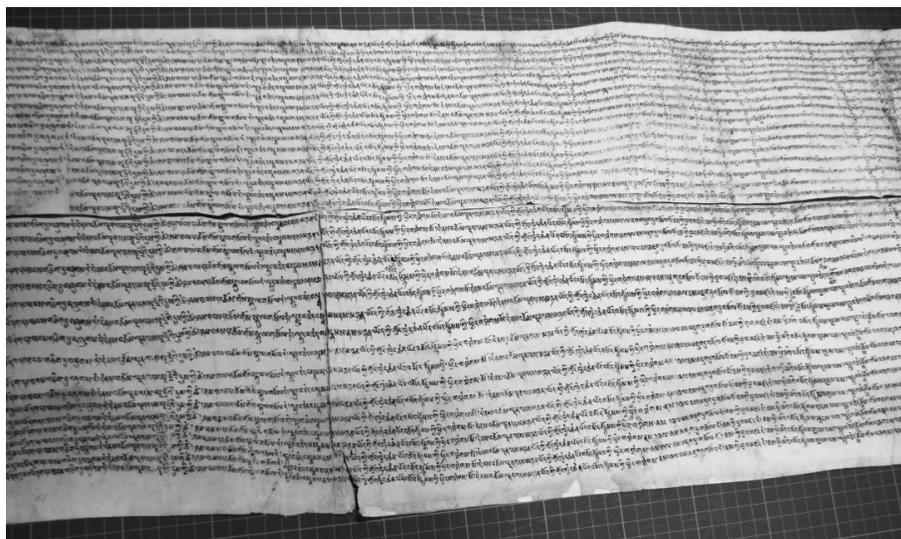


Рис. 7. Виртуально воссозданный фрагмент некогда единого свитка

Неудивительно, что оба они состоят из равного числа рукописных листов — 147. К Tib. 963 прилагаются еще два дополнительных ксилографических листа; эта группа оказалась порванной на 2 части: на начало 2019 г. это были последний лист первой части свитка и л. 139, прилагавшийся ко второй его части (см. выше). У Tib. 960 такого ксилографического дополнения либо никогда не было, либо оно было утрачено со временем. В первом случае получается, что у единого свитка ксилографическое дополнение имелось только в нижней части, что кажется сомнительным. Вероятнее все же, что уже после разделения свитка на две части ксилографические листы были приклеены к одной из них.

Трудно сказать, в чем была причина разделения свитка: возможно, целиком он не помещался в барабан. Во всяком случае, можно быть уверенными, что два свитка в течение долгого времени стояли в барабане друг подле друга: на это недвусмысленно указывают одинаковые характерные пятна повреждений от воды исключительно в нижней части каждого свитка.

Поскольку единый свиток, судя по всему, был разделен на две части исходными владельцами, мы приняли решение не восстанавливать его в таком виде и сохранить *status quo*. Воссоздание единой рукописи будет осуществлено виртуальным способом — каждый лист будет сфотографирован целиком с приложением двух частей друг к другу.

Осталось сказать еще об одном важном результате текстологического исследования свитков. Сравнение их содержания с каноническими изданиями «Ваджрачхедики» в составе Кагьюра, первой части тибетского буддийского канона, показало, что в данном случае мы имеем дело с иной редакцией текста, не зафиксированной в каноне. Удалось установить, что эта особая редакция представлена в сборниках молитвенных и заклинательных текстов «Доманг» и «Сунгдуй», первый из которых точно имел хождение среди калмыков в XVIII в. (относительно второго это пока не до конца ясно)¹. То есть попутно было установлено, что версия «Ваджрачхедики», воспроизводимая в этих популярных сборниках, существенно

¹ См.: [Зорин, Макарова, 2016].

отличается от текста, закрепившегося в буддийском каноне.

Подробнее о разнице между двумя редакциями сутры будет сказано в отдельной статье. Здесь достаточно будет указать на такие повторяющиеся различия, как написание *snyam tam* (в свитках и «Доманге») вместо простого *tam/dam/nam* (выбор варианта зависит от финали предшествующего слога) в каноне; написание *blta bar mi bya* вместо *mi blta* и т. д. В целом каноническому изданию свойственно более сжатое написание многих фрагментов в сравнении с редакцией, представленной в свитках и в «Доманге»: например, *tshogs* вместо *rdul gyi tshogs*, *gang gis* вместо *gang la la zhig gis*, *chos rnam* вместо *chos kyi rnam grangs 'di* и т. д. Отдельные фразы в каноническом тексте просто отсутствуют. Вопрос происхождения неканонической редакции перевода «Ваджраччхедики» и ее связи со сборниками «Доманг» и «Сунгдуй» представляется весьма важным

для истории тибетской литературы и требует особого исследования.

Таким образом, реставрационная обработка двух свитков восемнадцатого века, некогда составлявших единую рукопись, обеспечила возможность полноценного научного исследования этого уникального памятника локальной калмыцкой традиции изготовления книг на тибетском языке, причем обнаруженного, как можно полагать, на территории современной Восточной Украины. В свою очередь, текстологический анализ позволил внести коррективы в процесс технической обработки рассматриваемых материалов. Он также подтвердил значимость сборника «Доманг» в калмыцкой буддийской среде — во всяком случае, именно закрепленная в нем редакция «Ваджраччхедики» была использована создателями большого рукописного свитка.

Использованная литература

Зорин, 2017: Зорин А. В. Связка тибетских рукописей на русской бумаге XVIII в. из Калмыкии в собрании ИВР РАН // *Mongolica-XVIII*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017. С. 67–74.

Zorin A. V. Sviązka tibetskikh rukopisei na russkoj bumage XVIII v. iz Kalmykii v sobranii IVR RAN // *Mongolica-XVIII*. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2017. S. 67–74.

Zorin A. V. A bunch of Tibetan manuscripts on Russian paper of the XVIII century from Kalmykia in the collection of the IOM RAS // *Mongolica-XVIII*. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2017. P. 67–74.

Зорин, Крякина, 2019: Зорин А. В., Крякина Л. И. Основные итоги комплексного изучения связи калмыцких тибетогрфических рукописей XVIII в. из собрания ИВР РАН // *Mongolica*. Том XXII. 2019. № 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. С. 81–90.

Zorin A. V., Kriakina L. I. Osnovnye itogi kompleksnogo izucheniia sviazki kalmytskikh tibetografichnykh rukopisei XVIII v. iz sobraniia IVR RAN // *Mongolica*. Vol. XVII. 2019. No. 2. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2019. S. 81–90.

Zorin A. V., Kriakina L. I. The main results of a comprehensive study of a bunch of Kalmyk Tibetographic manuscripts of the XVIII century from the collection of the IOM RAS // *Mongolica*. Vol. XVII. 2019. No. 2. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2019. P. 81–90.

Зорин, Макарова, 2016: Зорин А. В., Макарова Ю. С. Два калмыцких списка тибетского сборника «Доманг» из коллекции Саратовского областного музея краеведения // *Монголика-XVII*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2016. С. 52–60.

Zorin A. V., Makarova Yu. S. Dva kalmytskikh spiska tibetskogo sbornika «Domang» iz kollektcii Saratovskogo oblastnogo muzeia kraevedeniia // *Mongolica-XVII*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2016. S. 52–60.

Zorin A. V., Makarova Yu. S. Two Kalmyk lists of the Tibetan collection «Domang» from the collection of the Saratov

Regional Museum of Local Lore // *Mongolica-XVII*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2016. P. 52–60.

Клепиков, 1959: Клепиков С. А. Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М.: Изд-во Всесоюзной Книжной палаты, 1959.

Klepikov S. A. Filigrani i shtempeli na bumage russkogo i inostrannogo proizvodstva XVII–XX vv. Moscow: Izdatel'stvo Vsesoiuznoi Knizhnoi palaty, 1959.

Klepikov S. A. Filigree and stamps on paper of Russian and foreign production of the XVII–XX centuries. Moscow: Izdatel'stvo Vsesoiuznoi Knizhnoi palaty, 1959.

Колесник, 2003: Колесник В. И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. М.: Вост. лит., 2003. 286 с.

Kolesnik V. I. Poslednee velikoe kochev'e: perekhod kalmykov iz Tsentral'noj Azii v Vostochnuiu Evropu i obratno v XVII i XVIII vekakh. M.: Vost. lit., 2003. 286 s.

Kolesnik V. I. The last great nomad: the transition of Kalmyks from Central Asia to Eastern Europe and back in the XVII and XVIII centuries. M.: Vost. lit., 2003. 286 p.

Макидонов, 2011: Макидонов А. В. Персональный состав административного аппарата Новороссии XVIII века. Запорожье: Просвіта, 2011.

Makidonov A. V. Personal'nyi sostav administrativnogo aparata Novorossii XVIII veka. Zaporozhye: Prosvita, 2011.

Makidonov A. V. The personnel of the administrative apparatus of Novorossia of the XVIII century. Zaporozhye: Prosvita, 2011).

Реставрация, 1995: Реставрация произведений графики. Методические рекомендации. М.: ВХНРЦ им. И. Э. Грабаря, 1995. 183 с.

Restavratsiia proizvedenii grafiki. Metodicheskie rekomendatsii. M.: VKhNRTs im. I. E. Grabarya, 1995. 183 s.

Restoration of graphic works. Guidelines. M.: VKhNRTs im. I. E. Grabarya, 1995. 183 p.

Штерич, 2017: *Штерич А. А.* Род Штеричей в России в XVIII–XXI веках // VIII Анциферовские краеведческие чтения. СПб., Аничков дворец, 5–6 декабря 2015 г. Материалы конференции. СПб.: Европейский Дом, 2017. С. 52–57.

Shterich A. A. Rod Shterichei v Rossii v XVIII–XXI vekakh. // VIII Antsiferovskie krayevedcheskie chteniia. Sankt-Peterburg, Anichkov dvorets, 5–6 dekabria 2015 g. Materialy konferentsii. St. Petersburg: Evropeiskii Dom, 2017. S. 52–57.

Shterich A. A. Genus Shterichi in Russia in the XVIII–XXI centuries // VIII Antsiferovsky conference on local history. St. Petersburg, Anichkov Palace, December 5–6, 2015.

Conference proceedings. St. Petersburg: Evropeiskii Dom, 2017. S. 52–57.

Tôhoku, 1934: A complete catalogue of the Tibetan Buddhist canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur) / ed. by H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada. Sendai: Tôhoku Imperial university, 1934.

Walravens, Zorin, 2016: *Walravens H., Zorin A.* Two Archival Documents on the Tibetan and Mongolian Texts Preserved at the St. Petersburg Academy of Sciences by the End of the 18th Century and Not Included in J. Jährig's Catalogue // *Zentralasiatische Studien*. 2016. Vol. 45. P. 659–676.

A. V. Zorin, L. I. Kriakina

Some issues of conservation and textology of two 18th century Kalmyk scrolls in Tibetan preserved in the IOM, RAS

This article presents the main results of conservation treatment and textual analysis of two big scrolls with the Tibetan text of the *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, produced around the middle of the 18th century by the Kalmyks on paper made by the manufacture of A. Zatrapeznov in Yaroslavl'. They presumably appeared in St. Petersburg from the Don Voisko Lands in 1797 (i. e. after the migration of the majority of the Kalmyks to Dzungaria in 1771) from the court councilor P. I. Shterich who developed mines in present East Ukraine. The scrolls were taken out from a prayer drum hidden in the ground. The article contains a description of various defects and measures taken to restore the scrolls. Thanks to the conservation treatment, it became possible to unite all parts of the scrolls in the correct order and, moreover, ascertain that they used to compose one scroll that was later cut horizontally into two almost equal parts: the first one (the upper part of the original scroll) has seventeen lines of text, the second one (the lower part) eighteen. Each line contains a complete copy of the *Vajracchedikā*, thus the complete scroll contained thirty five copies of it. According to our textological analysis, the version of the sūtra presented here is different from the one found in the Tibetan Buddhist canon and corresponds to the same text from the *Mdo mang* and *Gzungs bsdus* collections.

Key words: Kalmyk book culture, manuscripts in Tibetan, scrolls from drums, conservation of manuscripts, Tibetan textology, *Vajracchedikā*.

Zorin Aleksandr Valerievich — Cand. Sc. (Philology), Senior researcher, Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Saint-Petersburg, Russia.

kawi@yandex.ru

Kriakina Liubov Ivanovna — Chief Conservator at the Institute of Oriental Manuscripts RAS, Saint-Petersburg.

lkriakina@mail.ru

И. А. Алимов

Заметки о сяошо: «Ко и чжи» *

DOI 10.25882/zpcs-mp29

© И. А. Алимов, 2020

Статья из серии «Заметки о сяошо» является частью большого продолжающегося исследования под общим названием «Краткая история китайской прозы сяошо I–XIII вв.», выдержанного в рамках единого шаблона, который принят автором для описания письменных памятников и использован в опубликованных монографиях «Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв.» (2014) и «Записи о сокровенных чудесах: краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв.» (2017). Данная работа посвящена одному из малоизвестных сборников XI в. «Ко и чжи» (括異志 «Записи, объемлющие странное») Чжан Ши-чжэна (張師正 1017–?). В статье впервые на русском языке рассматривается история создания текста данного сборника, анализируется его состав, исследуется вопрос бытования, начиная с первых изданий и заканчивая современными, анализируется состав и тематика сборника.

Ключевые слова: Китай, китайская литература, китайская проза сяошо, источниковедение, «Ко и чжи».

Алимов Игорь Александрович — доктор исторических наук, заведующий Отделом Южной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН. Санкт-Петербург, РФ.

Igor.Alimov@kunstkamera.ru

Сборник «Ко и чжи» (括異志 «Записи, объемлющие странное») принадлежит сунскому чиновнику и литератору Чжан Ши-чжэну (張師正 1017–?)¹. Известно, что Чжан Ши-чжэн, блестяще выдержав экзамены, поступил на службу и был *туйгуанем* (помощник начальника области) в Вэйчжоу (область, располагавшаяся на территории совр. пров. Ганьсу) и *боши* (ученый муж) в Тайчансы (Приказ великого постоянства)². В 1059 г. он занял пост начальника области Ичжоу (располагалась в средней части совр.

Гуанси-чжуанского автономного района), потом, перейдя в разряд военных чиновников, возглавлял Инчжоу (область, располагавшаяся на территории совр. пров. Гуандун), а также был областным главнокомандующим. Чжан Ши-чжэн слыл талантливым литератором, и его современник и приятель буддийский монах Вэнь-ин (文瑩 XI в.) в «Юй ху цин хуа» (玉壺清話 «Чистые беседы у нефритового чайника») писал, что Чжан Ши-чжэн «и в старости не смущался учиться с глубочайшим усердием, превзошел каноны и исторические сочинения, толковал их и знал вдоль и поперек, а литературные творения или стихи — лишь кисть поднял, и уже готово! Из сочинений [у него] были „Записи, объемлющие странное“ в несколько десятков тысяч слов и „Записи уставшего от странствий“ в восьми цзюанях — читаешь, и потаенный смысл все так же приводит в смятение дух!» [Цюань Сун бици, 2003. Т. 6. С. 135].

Самое раннее упоминание «Ко и чжи» содержится в библиографии «Цзюнь чжай ду шу чжи» (郡齋讀書志 «Заметки о чтении книг в кабинете начальника округа») сунского Чжао Гун-у (晁公武 1105–1180), где сказано, что в сборнике десять цзюаней, а сам Чжан Ши-чжэн «сорок лет провел странствующим чиновником, но успеха не снискал, и оттого стал доискиваться сути необычайного и обратился к

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00094.

¹ Обычно в качестве даты рождения Чжан Ши-чжэна называют 1016 г., однако профессор нанькайского университета Ли Цзянь-го (李劍國 р. 1943) убедительно показывает, что это был 1017 г. [Ли Цзянь-го, 2018. С. 301]. Другие названия сборника Чжан Ши-чжэна — «Ко и цзи» (括異記 «Записки, объемлющие странное») и «Ко и чжи цзюань» (括異志纂 «Сведенные вместе записи, объемлющие странное»).

² Тайчансы ведал императорскими ритуалами, музыкой и жертвоприношениями Небу, Земле, в предместьях столиц, в императорских храмах предков и пр., этот приказ занимался комплексным обеспечением всех этих церемоний, включая музыкантов, врачей, гадателей и пр.

странному, [которое кто-то] видел или слышал. Собрал двести пятьдесят историй, а предисловие к ним написал Вэй Тай» [Чао Гун-у, 1990. С. 556]³. Тем самым Чао Гун-у свидетельствует, что за сорок лет переездов от одного места службы к другому Чжан Ши-чжэну так и не удалось сколь-либо существенно подняться по карьерной лестнице и занять подobaющее его талантам место, отчего он, видимо, впал в уныние и обратился к сверхъестественному как к способу ухода от печальной действительности, в результате чего появился сборник «Ко и чжи». Что до предисловия Вэй Тая, то оно давно утеряно.

Сведения о «Ко и чжи» в объеме десяти цзюаней повторяются и в других библиографических сочинениях, включая официальную сунскую историю (цз. 209). Однако в «Чжи чжай шу лу цзе ти» (直齋書錄解題 «Аннотированная библиография книг из кабинета Чжи-чжая») Чэнь Чжэнь-суня (陳振孫 1183?–1249) говорится о десяти цзюанях основного текста и десяти цзюанях продолжения (*Хоучжи* 後志) [Чэнь Чжэнь-сунь, 1987. С. 327]. В антологии «Шо фу» (說郛 «Стена из речений») теоретика художественной словесности и весьма плодовитого литератора Тао Цзун-и (陶宗儀 1329–1412) указано, что в «Ко и чжи» — двадцать цзюаней (цз. 44), видимо, тут также имеются в виду и основной текст, и его продолжение. До наших дней никакого продолжения «Ко и чжи» не дошло, да и основной его текст, судя по всему, пострадал в конце Северной Сун. Над восстановлением основного текста сборника также трудились более поздние редакторы, в том числе знаменитый цинский текстолог и библиофил Хуан Пи-ле (黃丕烈 1763–1825). Самый ранний из дошедших до нас списков сборника Чжан Ши-чжэна — минский, 1515 г. (хранится в Пекинской библиотеке), он сделан с сунской рукописи и считается самым надежным, на нем основаны все более поздние ксилографические издания «Ко и чжи», он же лег в основу современных изданий сборника. В нем десять цзюаней, включающих сто тридцать три фрагмента, еще семь вновь найденных фрагментов даны в приложении (см.: [Чжан Ши-чжэн, 2006]). Если учитывать приведенные выше данные о том, что некогда существовало продолжение «Ко и чжи» в десяти цзюанях, а вместе с первой частью в сборнике было двести пятьдесят фрагментов, то до наших дней сохранилось более половины изначального текста сборника Чжан Ши-чжэна. Сборник составляют разновеликие фрагменты, насчитывающие от ста с небольшим до почти пятисот иероглифов; преобладают средние, объемом от ста пятидесяти до трехсот знаков, самый большой фрагмент «Ко и чжи» — чуть меньше се-

мисот знаков в объеме, есть незначительное количество фрагментов менее ста иероглифов.

Чжуаньюань Ян

Цзиньши Хуан Тун 黃通 и чжуаньюань покойный господин Ян Чжи состояли в дружеских отношениях. [Хуан] однажды увидел во сне, что Ян прислал ему визитную карточку, где назвал себя «Человек с горы Луншоу». В начале годов под девизом правления Цинли [Ян] выдержал экзамены, но внезапно был вынужден надеть траур по матери и умер, когда [траур] еще не закончился. Потом уже люди знающие растолковали так:

— «Луншоу» 龍首, голова дракона — это о том, что экзамены выдержит чжуаньюанем, а «человек с горы» — это намек на то, что жалованья [так и] не получит [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 27]⁴.

Все без исключения фрагменты имеют заголовки из двух-четырех иероглифов, это, как правило, имена главных действующих лиц, часто включающие их должности: 司馬待制 «Дайчжи Сыма», 余尚書 «Шаншу Юй», 陳靖 «Чэнь Цзин» и т. д.; иногда это бывают названия храмов, дворцов и т. п.: 醴泉觀 «Скит Лицюаньгуань», 會聖門 «Ворота Хуэйшэнмэн» и т. п. Многие фрагменты имеют датировку происходящих в них событий, это, как правило, указание на девиз правления, вроде 嘉祐中 «в годы под девизом правления Цзя-ю», реже — более точно: 嘉祐八年三月 «в третью луну восьмого года под девизом правления Цзя-ю» (1063), еще реже события датируются косвенно: 康定軍未建時 «В то время, когда еще не был создан гарнизон Кандин», то есть до 1040 г.⁵

⁴ Ч жу а н ь ю а н ь — почетное звание занявшего первое место на дворцовых экзаменах. Ян Чжи (楊寔 1014–1044?) с детства отличался большими талантами и упорством в учении и в результате в 1042 г. стал первым на дворцовых экзаменах, которые проводил лично император Жэнь-цзун (на троне 1023–1063). После этого Ян Чжи получил назначение, но вступить в должность, как и сказано у Чжан Ши-чжэна, из-за траура по матери не смог, а вскоре и сам заболел и умер.

⁵ Речь идет о пограничной области Яньчжоу (располагалась на территории совр. пров. Шэньси), в которой сановник, реформатор и поэт Фань Чжун-янь (范仲淹 989–1052), будучи назначен начальником, провел реформу местного гарнизона и наладил обучение воинскому делу, в результате чего, по свидетельствам современников, яньчжоуские войска быстро стали отборными; тогда император издал указ о переименовании гарнизона в Кандин — по названию девиза правления, первый год которого пришелся на 1040 г. В очень редких случаях фрагменты «Ко и чжи» содержат примечания (видимо, авторские), данные мелкими знаками; такие примечания также можно использовать при датировке, например: 時太宗王晉, 為開封尹 «В то время Тай-цзун княжил в Цзинь и был правителем Кайфэна». Как известно, будущий император Тай-цзун (на троне 976–997) был назначен правителем Кайфэна в 961 г., а титул Цзинь-вана получил в 973 г., то есть автор

³ Вэй Тай (魏泰 XI в.) — сунский ученый знатного происхождения, жил отшельником, от предложений поступить на службу отказывался. Автор сборника «Дун сюань би лу» (東軒筆錄 «Записи с восточной веранды»), а также один из известных нам приятелей Чжан Ши-чжэна.

Хронологически подавляющее большинство фрагментов сборника Чжан Ши-чжэна относится к северосунскому и лишь незначительная часть — досунскому времени; самая поздняя явно названная дата сборника — 1076 г., но некоторые описываемые здесь события на деле происходят в более позднее время, как минимум в первую половину правления Чжэ-цзуна (на троне 1086–1100), то есть примерно в 1086–1093 г. Именно этим периодом датирует появление «Ко и чжи» Ли Цзянь-го [Ли Цзянь-го, 2018. С. 303].

Соответственно, и большинство героев «Ко и чжи» — сунские, это императоры (например, Тай-цзу и Жэнь-цзун), а также чиновники высшего и среднего звена. Обычно Чжан Ши-чжэн называет их имена вместе с должностями и титулами, добавляя *гун* (公 в данном случае «покойный господин»), если человек уже умер: 刑部尚書楊公礪 начальник Департамента наказаний покойный господин Ян Ли (930–999), 樂學士史 сюэши Юэ Ши (樂史 930–1007), 天章閣待制司嗎公池 придворный советник палаты Тяньчжангэ покойный господин Сыма Чи (980–1041), 賈魏公昌朝 Вэй-гун Цзя Чан-чао (997–1065), 陳英公執中 Ин-гун Чэнь Чжи-чжун (990–1059) и т. д. Среди персонажей «Ко и чжи» — императорский советник Хань Ци (韓琦 1008–1075), сановник Юй Цзин (余靖 1000–1064), поэт и чиновник Лю Ши-дао (劉師道 961–1014), начальник Далисы Сыма Ли (司馬里 XI в.), чжуаньюань Лян Гу (梁固 987–?), чиновник и литератор Чэнь Си-лян (陳希亮 1014–1077), младший охранитель наследника престола Ма Лян (馬亮 957–1031) и многие другие. Есть в «Ко и чжи» и некоторое количество лиц, о которых мы ныне ничего не знаем, но характер всего сборника таков, что можно не сомневаться: все это — некогда реально существовавшие люди, никакой иной информации о которых просто не сохранилось; имена некоторых не знал и сам автор — как в случае с *ланчжун*ом (начальник отдела департамента) Сюем 徐郎中, имя которого Чжан Ши-чжун позабыл (忘其名)⁶.

примечания указывает на то, что события происходят тогда, когда Тай-цзун еще не вззошел на трон (что произошло в 976 г.), но уже занял весьма высокое положение при дворе.

⁶ Обычно в случаях с людьми малоизвестными и Чжан Ши-чжэну неизвестными он указывает, откуда они были родом, и кратко характеризует их. Так, про Сюя сказано: «Ланчжун Сюй был из Лайчжоу (область, располагавшаяся на территории совр. пров. Шаньдун. — И. А.), в возрасте, что называется, взрослой шапки отправился с отцом, [назначенным] временным правителем области за хребтами (то есть на юге тогдашнего Китая. — И. А.)» [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 31]. Или: «Ланчжун Пань Ци-цзун 潘繼宗 был из Цинхэ (уезд, располагавшийся на территории совр. пров. Хэбэй. — И. А.). Выдержал экзамены на мин-цина (明經 ‘постигший каноны’), имел способности к делопроизводству» [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 30].

Важной особенностью «Ко и чжи» следует считать то обстоятельство, что в конце очень многих фрагментов присутствуют ссылки на источник информации — как свидетельство правдивости рассказанного. В подавляющем большинстве это люди, поведавшие Чжан Ши-чжэну ту или иную историю: 李時亮云 «рассказал Ли Ши-лян (XI в.)», 陳虞部开云 «рассказал начальник Приказа природных богатств Чэнь Цзянь», 事聞之於劉大卿襲禮云 «слышал, как эту историю рассказывал начальник Приказа Лю Си-ли», 余任渭州推官時親承楊公之說 «когда я служил помощником начальника области Вэйчжоу, покойный господин Ян удостоил личного рассказа [об этом]», 進士魏泰言馬公嘗說於其祖云 «цзиньши Вэй Тай говорил, что покойный господин Ма некогда рассказал об этом его деду» и пр.⁷ Иногда попадаются указания на письменные источники, из которых Чжан Ши-чжэн взял ту или иную историю, например: 得之董職方經臣錄 «взял из записей чжи-фана Дун Цзин-чэня», 此皆略取張仲舉學士所撰《陳靖傳》 «все это вкратце взято из „Биографии Чэнь Цзина“, составленной сюэши Чжан Чжун-цзюэм» или 事在礪本傳 «[эта] история есть в собственной биографии [Ян] Ли». Очевидно, что и те фрагменты, источники которых не указаны, также имеют подобное происхождение⁸.

Некоторые фрагменты заканчиваются авторскими ремарками, часто имеющими эмоциональную окраску

⁷ Ссылки на то, что история была почерпнута у Вэй Тая, встречаются в семи фрагментах «Ко и чжи». Среди младших современников Чжан Ши-чжэна существовало мнение о том, что авторство «Ко и чжи» (а также некоторых других произведений) на самом деле принадлежит именно Вэй Таю, который подписал сборник именем Чжан Ши-чжэна. Именно так сказано, к примеру, у Ван Дэ-чэня (王得臣 1036–1116) в «Чжу ши» (塵史 «История с мухоголкой [в руках]») (см.: [Ван Дэ-чэнь, 1986. С. 82]). Но если принять во внимание слова приятеля Чжан Ши-чжэна Вэнь-ина о том, как в 1078 г. он видел у того «Ко и чжи» в «несколько десятков тысяч слов» (то есть сочинение еще не было разбито на цзюани, далеко от завершения), то становится ясно: авторство, безусловно, принадлежит Чжан Ши-чжэну, а не Вэй Таю. В ряде случаев ссылка на источник информации помещена Чжан Ши-чжэном в самое начало фрагмента, например: 太常少卿司馬里自言未冠時 «Младший распорядитель Приказа великого постоянства покойный господин Сыма Ли (кон. X — перв. пол. XI в.) сам рассказывал, что, когда [он] еще не носил взрослой шапки...» [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 22].

⁸ Надо заметить, что в конце небольшого числа фрагментов Чжан Ши-чжэн говорит и о себе как об источнике информации: 予嘗親至平原, 人說如此, 亦見其所折柳枝 «некогда я лично бывал в Пиньюане (уезд, располагавшийся на территории совр. пров. Шаньдун. — И. А.), и люди [там] рассказывали именно это, а еще [я] видел то место, где были сломаны ивовые ветви» или 余在荊州親見 «я в Цзинчжоу (область, располагавшаяся на территории совр. пров. Хубэй. — И. А.) лично видел [это]» [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 94, 95].

ку (豈鬼神不欲明言以一月為一年乎 «Отчего это души умерших и духи не пожелали прямо сказать, что один месяц превращается в целый год?!») [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 99]. К четырем фрагментам добавлены еще и отдельные авторские суждения о рассказанном, маркированные словами *пин юэ* (評曰 ‘оценю это так’).

Начальник Приказа наказаний Сюэ

Начальник Приказа наказаний Сюэ Чжоу в годы под девизом правления Чжи-хэ с поста помощника дворцового цензора получил перевод начальником уезда Чэндусянь области Ичжоу.

Жена его слегла больная: две служанки погубили ее лекарственным снадобьем. Сюэ задержал служанок, отослал властям с жалобой, чтобы признали свою вину. Одна служанка была уже несколько месяцев как беременна, но Сюэ написал бумагу, жалуясь, что [она] обманывает, — и вскоре обеих [служанок] казнили.

Но потом тени той служанки и ребенка, которым она была беременна, появились в кабинете [Сюэ].

— Мальчик не должен был умереть! — укорила [Сюэ] служанка. — За что вы безвинно меня погубили?

Днем и ночью был слышен ее голос. Ведь души умерших тоже воздают за горе или радость, что случаются в доме.

Потом Сюэ был назначен смотрителем обители Тайпингун в Фэнсяне, и умершая являться перестала. А вернулась она тогда, когда в годы под девизом правления Цзя-ю Сюэ с поста в Управлении департаментов был послан управлять областью Фучжоу. [Сюэ] доехал до уезда Шипинсянь, и тут умершая сказала [ему]:

— Вы, господин, скоро умрете, незачем вам ехать [дальше].

Тут [Сюэ] выпросил отставку, вернулся в Чаньань — не прошло и года, как [он] скончался.

Оценю это так: когда родители убивают ребенка, по законам государственным тут и обсуждать нечего, а уж тем паче — если в утробе еще не сформировались, как говорится, тело и дух. Обвинение в несправедливой смерти стремительно! Неужто неясно, что господин Шакья правду говорил об обидах в прежнем существовании?!

Рассказал сюэши Чжан Цзин [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 98]⁹.

⁹ Сюэ Чжоу (薛周 XI в.) — сунский чиновник, внук славившегося мудростью сановника Сюэ Яня (薛顏 953–1025). Чиновничьих высот деда не достиг, достоверно известно, что он служил в столичном училище Гоцзыцзянь, а также был смотрителем Тайпингуна (в Шаньдуне), храмового комплекса, выстроенного основателем сунской империи специально для знаменитого сычуаньского даоса Лю Жо-чжо (劉若拙 924–991). Годы... Чжи-хэ — 1054–1056. Ичжоу — область, располагавшаяся на территории совр. пров. Сычуань. Годы... Цзя-ю — 1056–1064. Фучжоу — область, располагавшаяся в районе совр. г. Чунцин. Шипинсянь — уезд, располагавшийся на территории совр. пров. Шэньси. Чжан Цзин (張靖 XI в.) — сунский чиновник, в 1075 г. с поста сюэши Исто-

Что касается тематики «Ко и чжи», то это довольно пестрое собрание удивительных происшествий и случаев без очевидных признаков организации материала внутри сборника; тем не менее можно выделить несколько самых общих групп. В «Ко и чжи» включено большое количество фрагментов, связанных с даосами, даосизмом и конкретно с обретением бессмертия. Специалист по старой китайской литературе Сяо Сян-кай (蕭相愷 р. 1942) полагает, что это стало результатом веяний времени и, в частности, почитания даосизма императором Чжэнь-цзунном (на троне 998–1022), а также глубокой личной склонности Чжан Ши-чэна к данному учению [Сяо Сян-кай, 2003. С. 71]. Есть здесь и Лю Дун-бинь, а также даосские бессмертные ранга *чжэньжэнь*¹⁰. Но есть и простые даосы, которые обладают чудесными умениями.

Ли Чжи

Даос Ли Чжи 李芝 из уезда Синьхуэйсянь, что в области Гуанчжоу, был человек сердечный, простой, молчаливый и обычно казался каким-то тупицей, но на досуге писал стихи на две рифмы — смысл [их] витал за пределами бренного мира. Постоянно читал исторические сочинения и жизнеописания, отменно владел искусством дыхательных упражнений и отказа от пищи, омовения тела делал нерегулярно, но был чист и опрятен естественным образом. Волосы [его] блестели зеленым, когда [даос] стоял — свешивались до земли. Дом, где жил, никогда на замок не запирали. Местные жители глубоко почитали его, постоянно дарили золото, деньги, одежду — без счета, [даос] принимал, но никогда и слова никому не сказал. [Его] звали для совершения жертвоприношений духам. А однажды ночью [даоса] видели в нескольких местах одновременно. В годы под девизом правления Чжи-хэ стали сильно лютовать тигры, и Чжи, прихватив посох, отправился в горы. Вернулся через месяц с лишним, сказал:

рической палаты был переведен управлять Цзиннанью (земли присоединенного к Сун княжества Наньпин, 924–963, на территории совр. пров. Хубэй).

¹⁰ Чжэньжэнь (真人 ‘совершенный человек’) — третий по значению титул в иерархии даосских бессмертных (мир бессмертных в сознании китайского народа мыслится организованным по образу и подобию традиционной китайской империи с присущей ей ранжированной чиновничьей бюрократией). Термин восходит к «Чжуан-цзы» (гл. «Тянь ся»), где употреблен в отношении Лао-цзы. В «Тай пин цзин» (太平經 «Канон великого равновесия») разъясняется, что чжэньжэни исполняют должности управителей различных земель. Начиная с Тан, императорский двор взял за обычай даровать этот титул особо выдающимся историческим лицам и прославленным даосским подвижникам, при Сун титул чжэньжэня был пожалован известному даосу и алхимику Чжан Бо-дуаню (張伯端 984–1082), которому принадлежит знаковое даосское сочинение «У чжэнь пянь» (悟真篇 «Главы о прозрении истины»).

— Попенял [им] как следует!

С тех пор тигриная напасть пошла на убыль.

В годы Чжи-хэ я лично видел его, а ныне [Чжи] уж освободелся от труппа [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 65]¹¹.

Далее это традиционные истории о душах умерших и особенно о возмездии за причиненный им вред, за неверность, нарушенное слово, приведшие их к гибели. Многие фрагменты «Ко и чжи» связаны со снами: тут и просто удивительные сны, и сны-предвестники (скорой смерти, служебного назначения, неких грядущих событий), и сны, в которых герой путешествует в загробный мир, и сны, в которых человека навещают различные духи, души умерших родственников и незнакомых людей. Многие связанные со снами фрагменты не ограничиваются собственно снами — сон тут может служить одним из способов взаимодействия потусторонних существ с миром людей, выступать в качестве завязки для дальнейшей истории.

Помощник начальника приказа Лян

Помощник[ом] начальника приказа Лян Янь-чан был старший сын министра [Ляна]. В годы под девизом правления Цзя-ю [он] управлял уездом Лянсянь в области Жу[чжоу]. Жена его однажды увидела во сне молодого человека — в желтом платье с парадным поясом и в парадной же кисейной шапке. Преполненный чувством собственного достоинства, [он] сказал: «Твой супруг должен служить мне, иначе случится беда!» Проснувшись, [жена] все без утайки поведала Ляну, но тот не поверил. Тогда [бес] стащил одежду и головные украшения [его жены], повесил на вершину бамбука и стал пугающе чудесить на разные лады. Лян улучил момент, выскочил с бранью, схватил меч и ударил по стволу.

— Да как ты посмел ударить меня! — захохотал бес.

[Ля] позвал даоса, чтобы [он] провел молитвенное жертвоприношение и отвратил зло, но лишь только был возведен алтарь, [бес] выхватил у даоса меч, и [меч] сам собой запылялся в воздухе — ничего сделать [с бесом] не удалось.

— Построй кумирню, где мне будут поклоняться, — велел [бес]. — И я осчастливорю тебя!

[Бес] так досаждал [Ляну], что тому ничего не оставалось, как построить неподалеку от присутственного места кумирню.

— Люди не знают, как я выгляжу, — снова сказал [бес]. — Позови мастера-живописца, я сам дам ему наставления.

Когда с рисунком было покончено, оказалось, что это тот самый [человек], которого видела во сне жена [Ляна].

¹¹ Освободелся от труппа — *шицзесянь* 尸解仙, те, кто обрел бессмертие, «освободившись от труппа», то есть покинув телесную оболочку. Стихи на две рифмы — когда нечетные строки рифмуются в ломаном, а четные в ровном тоне.

С тех пор если в доме кто заболел, бес присылал лекарство, и [болящий], приняв его, шел на поправку. История дошла до властей предрержащих, и кто-то счел все это неподобающим. Лян сложил с себя служебные полномочия, а при следующем начальнике [уезда] кумирню разрушили. Бес больше никак себя не проявил.

Слышал, как это рассказывал цзиньши Хун Чжэн-цин 洪正卿 [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 48–49]¹².

Многие фрагменты «Ко и чжи» фиксируют разного рода предвестия различных событий, часто трагических. Например, предвестия скорой смерти.

Настоятель обители Фужунгуань

В годы под девизом правления Цин-ли один придворный, направляясь к новому месту жительства, выехал на большую проезжую дорогу и там увидел красавиц — более тридцати: нарядно украшенные, прекрасно одетые, [они] парами ехали на лошадях друг за другом, словно сопровождая кого-то. Вдруг появился пеший Дин Гуаньвэнь Ду — [всадницы] натянули поводья, подхватили [его] и поехали дальше.

— Дин же такой скромный и бережливый, как получилось, что его сопровождают столько женщин? — в удивлении воскликнул придворный. И спросил у замыкающей всадницы:

— Гуаньвэнь покинул свою резиденцию и отправляется в какое-то путешествие?

— Нет! — был ответ. — Просто мы почтительно встретили настоятеля обители Фужунгуань.

Дин в то время уже подал в отставку. А вскоре прошел слух, что Дин умер.

Рассказал дугуань Синь 辛 [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 73–74]¹³.

¹² Лян Янь-чан (梁彦昌 1021–1068) — сунский провинциальный чиновник, происходивший из старинного служилого рода и славившийся честностью, но не достигший таких успехов, как его отец, сановник Лян Ши (梁適 1000–1070), который занимал ряд высоких придворных постов, в том числе министерского ранга, а ушел на покой с должности *тайцзы тайбао* (попечитель наследника престола).

¹³ Дин Гуаньвэнь Ду — то есть Дин Ду (丁度 990–1053), сунский сановник, занимавший множество придворных должностей, в том числе в 1048 г. назначенный на должность сюэши палаты Гуаньвэньдянь, в сунское время в пределах императорского города уже не существовавшей; должность сюэши этой палаты была учреждена как почетная, с содержанием, но без каких-либо служебных обязанностей, для высших сановников, дабы отметить их заслуги. В 1047 г. должность была переименована в Цзычэньдянь сюэши — специально для Дин Ду, но на следующий год цензор Хэ Тань (何郯 1005–1073) указал на недопустимость такого названия (из-за *цзычэнь*, что означает «императорский дворец»), и тогда стали использовать название Гуаньвэньдянь сюэши. В сунское время сановников часто именовали по имени палаты, в которой они служили, так вышло и с Дин Ду — Дин Гуаньвэнь. Современники отзывались о Дин Ду как о человеке крайне скромном, равнодушном к мирским благам. Дугань — чиновник Департамента наказаний.

Данная необычайная встреча — посланное духами знамение того, какое место после смерти должен занять Дин Ду: пост управителя обители бессмертных Фужунчэн (здесь названной Фужунгуань). Сходный характер и у других фрагментов подобного рода: накануне смерти невеста откуда доносится плач множества женщин, во сне является дух и предсказывает скорую смерть и т. д.

Наконец, в сборнике Чжан Ши-чжэна есть некоторое количество фрагментов, просто фиксирующих разные необычные случаи.

Начальник Юэ

Начальник Пиршественного приказа покойный господин Юэ Цзы 樂滋 был [человек] глубокий и основательный. В юности [он], когда совершенствовался в учении, постоянно читал у светильника, что стоял перед лежанкой бабушки. И однажды вечером, после второй стражи, светильник вдруг задрожал, приподнялся, словно кто-то [его] поднял, описал по комнате круг и опять вернулся на место. Юэ ничуть не испугался, а наутро рассказал [о произошедшем] домашне-

му учителю, но тот не поверил. Тогда этой ночью [Юэ] взял светильник и поставил в комнате для занятий, зажег и сел. Лишь пробили вторую стражу, как [светильник] стал двигаться как раньше. Учитель громко вскрикнул и убежал. [Юэ] велел разбить [светильник] топором, и странности прекратились [Чжан Ши-чжэн, 2006. С. 31].

Есть в «Ко и чжи» и оборотни, правда, в незначительном количестве (зато весьма редко встречающиеся в сяошо: рыба-змееголов, обращающаяся красивой женщиной). В целом «Ко и чжи» — весьма своеобразная частная коллекция коротких (иногда даже лаконичных), написанных достаточно простым языком невыдуманных историй, не выделяющихся ни особой художественностью, ни изысканностью сюжетов, но зачастую занимательных. Ряд историй, зафиксированных в «Ко и чжи», оказал определенное влияние на последующую прозу, что делает данный сборник интересным, по крайней мере, для исследователей кочующих сюжетов в старой китайской прозе.

Использованная литература

Ван Дэ-чэнь, 1986: *Ван Дэ-чэнь*. Чжу ши / Юй Цзун-сянь дьяньцзяо (王得臣. 塵史 / 俞宗憲點校 История с мухойбойкой [в руках] / Критический текст Юй Цзун-сяня). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.

Wang De-chen. Zhu shi [History with Fly swatter] / Yu Zong-xian dianjiao [Ed. by Yu Zong-xiao]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.

Ли Цзянь-го, 2018: *Ли Цзянь-го*. Сундай чжигуай чуаньци сюйлу (李劍國. 宋代志怪傳奇敘錄 Заметки о сяошо об удивительном и новеллах чуаньци и эпохи Сун). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018.

Li Jian-guo. Songdai zhiguai chuanqi xulu [Notes about Supernatural Xiaoshuo and Chuanqi Novels of the Song Age]. Beijing: Zhonghua shiju, 2018.

Сяо Сян-кай, 2003: *Сяо Сян-кай*. Чжан Ши-чжэн цзи ци сяошо (蕭湘愷. 張師正及其小說 Чжан Ши-чжэн и его проза) // Гудянь вэньсюэ чжиши. 2003. № 1. С. 69–73.

Xiao Xiang-kai. Zhang Shi-zheng ji qi xiaoshuo [Zhang Shi-zheng and his prose] // Gudian wenxue zhishi. 2003. N 1. P. 69–73.

Цюань Сун бици, 2003: Цюань Сун бици (全宋筆記 Все сунские бици). Вып. 1. Чжэнчжоу: Дасян чубаньшэ, 2003. Т. 1–10.

Quan Song biji [All biji collections of Song Era]. Iss. 1. Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2003. Vol. 1–10.

Чо Гун-у, 1990: *Чо Гун-у*. Цзюнь чжай ду шу чжи цзяочжэн / Сунь Мэн цзяодэн (晁公武. 郡齋讀書志校證 / 孫猛校證 Заметки о чтении книг в кабинете начальника

округа / Критический текст Сунь Мэна). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1990.

Chao Gong-wu. Jun zhai du shu zhi jiaozheng [Notes on reading books in district chief's office] / Sun Meng jiaodeng [Ed. by Sun Meng]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990.

Чжан Ши-чжэн, 2006: *Сюй Сюань*. Цзи шэнь лу / Бай Хуа-вэнь дьяньцзяо. *Чжан Ши-чжэн*. Ко и чжи / Бай Хуа-вэнь, Сюй Дэ-нань дьяньцзяо (徐鉉. 稽神錄 / 白化文點校. 張師正. 括異志 / 白化文, 許德楠點校 Записи об изучении духов / Критический текст Бай Хуа-вэня. Записи, объемлющие странное / Критический текст Бай Хуа-вэня и Сюй Дэ-наня). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006.

Xu Huan. Ji shen lu [Records of spirit studies] / Bai Hua-wen dianjiao [Ed. by Bai Hua-wen]. *Zhang Shi-zheng*. Kuo yi zhi [Notes covering the strange] / Bai Hua-wen, Xu De-nan dianjiao [Ed. by Bai Hua-wen and Xu De-nan]. Beijing: Zhonghua shuju, 2006.

Чэнь Чжэнь-сунь, 1987: *Чэнь Чжэнь-сунь*. Чжи чжай шу лу цзе ти / Сюй Сяо-мань, Гу Мэй-хуа дьяньцзяо (陳振孫. 直齋書錄解題 / 徐小蠻, 顧美華點校 Аннотированные заметки о книгах из кабинета Чжи-чжая / Критический текст Сюй Сяо-маня и Гу Мэй-хуа). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1987.

Chen Zhen-sun. Zhi zhai shu lu jie ti [Annotated Bibliography on Books from Zhi-zhai Office] / Xu Xiao-man, Gu Mei-hua dianjiao 徐小蠻, 顧美華點校 [Ed. by Xu Xiao-man and Gu Mei-hua]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1987.

I. A. Alimov

Notes on Xiaoshuo Prose: «Kuo yi zhi»

The article is part of a large ongoing study under the general title «A Concise History of the 1–13th Century Chinese Xiaoshuo Prose». It is devoted to xiaoshuo collection named «Kuo yi zhi» (括異志 «Notes covering the

strange») by Zhang Shi-zheng (張師正 1017–?). For the first time in Russian, the article discusses the history of the creation of the text of this collection, analyzes its composition, examines the issue of being, starting with the first editions and ending with modern ones, analyzes the composition and themes of the collection.

Key words: China, chinese literature, chinese xiaosho prose, textology, «Kuo yi zhi».

Alimov Igor A. — Dr. Sci. (History), Head of South and South-East Department of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography RAS.

Igor.Alimov@kunstkamera.ru

М. В. Иванова

Яма и Ями (Ригведа X, 10). Индоиранский миф

DOI 10.25882/3xf6-vm78

© М. В. Иванова, 2020

Статья представляет собой дополненный вариант одноимённого доклада, прочитанного 11 декабря 2019 г. на ежегодной научной сессии ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения». Отмечены особенности гимна РВ X, 10 в метре, грамматике, лексике. Спекулятивный характер гимна не подтверждается. Гимн напоминает драматический диалог с моральной подоплёкой, где Яме навязана роль нравоучителя и пророка будущей порчи мира (причём пророчество — чуждый Ригведе жанр). Моральная победа Ями в финале необедительна. Индоиранский миф о Яме и Ями вторичен и основан на единственном эпизоде, где брат отвергает сестру или из-за благочестия, или в результате своего грехопадения. В иранской традиции Йима — смертный, его сестра не упоминается в Гатах и Авесте, авестийская форма её имени отсутствует. Генеалогия Ямы и Ями в Ригведе существует инвариантно и только в X мандале. В более ранних представлениях Яма — андрогинное божество, добровольно отдавшее себя в жертву ради богов и людей (РВ I, 83:5; X, 13:4). В самых ранних представлениях бог, приносящий в жертву собственное тело, это Агни, он же — близнец самого себя: «близнец рождённый, близнец, должный родиться» (РВ I, 66:8; VI, 11:2). На основании ряда совпадений в генеалогиях предполагается связь Ямы и греческого героя Иамоса. Народная этимология «Иамоса» от слова «фиалка» (*ион*) не выдерживает критики, а греческое слово «близнец» (*дидюмос*) не связано с индоиранской лексикой. Предложен поэтический перевод гимна «Яма и Ями» РВ X, 10 и фрагментарный перевод 6-й Олимпийской оды Пиндара.

Ключевые слова: Яма и Ями, Йима, Йимак, индоиранский миф, близнец, андрогинное божество, инцест, Ригведа, Авеста, зороастризм.

Иванова Маргарита Владиленовна — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Санкт-Петербург, Россия.

Men-Maat-Ra@yandex.ru

В 1875 г. в Тюбингене была опубликована книга под названием «Семьдесят песен Ригведы». Переводы выполнены молодыми учёными Карлом Гельднером и Адольфом Кэги при участии и под руководством Рудольфа фон Рота [Geldner, Kaegi, Roth, 1875]. Фон Роту принадлежат предисловие и шесть переводов из семидесяти. В предисловии он высказывает ряд соображений, в том числе спорных, о состоянии памятника и формулирует требование: переводить Ригведу стихами, которые хорошо воспринимаются «немецким ухом», переводить далеко не популярный по своей природе памятник для образованного читателя, знатока и любителя древности. Фон Рот высоко ценил Ригведу как памятник духовного развития одного из индоевропейских народов. «В этом никакая другая книга с ней не сравнится. Итак, должна быть найдена и форма, в которой она будет доступна образованному читателю. Немецкому уху ещё недостаточно ямбического заключения одной строки, чтобы сделать из неё стих, поэтому от этого своеобразия ведического стихосложения пришлось отказаться, и весь стих стал ямбическим. В осталь-

ном слоговое число соблюдено» [Geldner, Kaegi, Roth, 1875. S. VII–VIII]. Образец поэзии, приятной для «немецкого уха» современников фон Рота, это прежде всего Гёте. «Я лишь желал и лишь осуществлял, / И вновь хотел, и так же властно / Бурлила жизнь моя; сперва сильна, могуча; / А ныне мудрая идёт, идёт степенно» (Ich habe nur begehrt und nur vollbracht, / Und abermals gewünscht, und so mit Macht / Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig; / Nun aber geht es weise, geht bedächtig. — Faust, II, 11437–11440). Книга «Семьдесят песен Ригведы» и сегодня имеет значение для истории переводов памятника и, в особенности, для понимания пути Карла Гельднера в науке. Гельднер не добился точности, отказавшись от поэтической формы, поскольку прозаический перевод сам по себе не может гарантировать точности, а на смену одним неточностям и ошибкам приходят другие, что, конечно, не умаляет заслуги Гельднера как учёного. Прочитую его поэтический перевод 6-й строфы гимна «Яма и Ями» РВ X, 10. «Об этом первом дне кто ещё знает, / кто видел и сказать об этом сможет? / Творенье Митры-

Варуны безбрежно, / зачем чаруешь, дерзкая, мужей ты?» (Wer weiß denn noch von jenem ersten Tage, / wer sah ihn denn und kann davon erzählen? / Die Schöpfung Mitra-Varuna's ist endlos, / warum berückest, dreiste, du die Männer?) [Geldner, Kaegi, Roth, 1875. S. 143]. В раннем переводе Гельднера эпитет Ями — «дерзкая» (dreiste), в позднем переводе — «назойливая» (zudringliche). То и другое неверно. В раннем переводе слово *дхаман* ('уложение' или 'положение') Митры-Варуны трактуется как «творение» (Schöpfung), в позднем переводе — как «закон» (Gesetz). То и другое спорно. Поздний перевод Гельднера лишён выразительности и также неточен, соответствия глаголу *stehen* в тексте нет, глагол *sein* раннего перевода безупречен. «Кто знает тот первый день, кто его видел? Кто может это здесь свидетельствовать? Высоко стоит закон Митры и Варуны! Что собираешься ты, настырная, говорить мужчинам противоположное?» (Wer weiß von jenem ersten Tage, wer hat ihn gesehen? Wer kann es hier aussagen? Hoch steht das Gesetz des Mitra und Varuna! Was willst du Zudringliche gegenteilig den Männern sagen?) Опыт поэтических переводов молодого Гельднера сегодня забыт. Этого примера из истории науки достаточно для оценки поэзии и прозы в переводах. Сами по себе эти формы ничего не гарантируют.

Ригведа — памятник первобытного общества времён военной демократии, где даже боги правят чаще всего коллегиально при одобрении своего народа. Для этого общества характерны глубоко архаичные формы брака, оргии, полигамия, полиандрия, инцесты. Социальные институты проецируются в мир богов и таким образом идеализируются и легализуются, но рано или поздно они подвергаются сомнению. Отношение к инцесту — жизненный нерв знаменитого гимна «Яма и Ями».

Гимн «Яма и Ями» РВ X, 10. «— О, как бы мне обратить к дружбе друга, / Через поток, через много прошедший, / Хотел бы внука отца иметь мудрый, / Здесь, на земле, продолжение видящий!» //1// «— Твой друг не хочет такой (твоей) дружбы, / Когда бывает чужой одинаковая! / Сыны великого Асуры — герои, / Неба держатели — вишри озирают!» //2// «— Желают ведь те бессмертные этого: / Остатка (= потомка) же от единого смертного. / Твой разум в нашем положен был разуме, / Муж по рождению, войти в тело должен ты!» //3// «— Что мы не делали прежде, теперь-то как? / Правду вещая, неправду шептать хотим? / Гандхарва в водах и водная женщина — / Это наш пуп, нас двоих родство высшее!» //4// «— Ещё в утробе родитель супругами создал нас, / Дэва Тваштар Савитар Вишварупа, / Никто его не нарушит Заветы, / Земля и Небо о нас это знают». //5// «— Кто знает этот день первоначальный? / Кто его видел? Кто здесь возгласил бы? / Высоко Митры, Варуны жилище. / Что ж говоришь о мужах ты с соблазном, о Пышная!» //6// «— Любовь пришла ко мне, Ями, к Яме, / В едином лоне для вместе лежания! / Как жена мужу, отдать хочу тело, / Как колесницы колёса, покатаемся!» //7// «— (Ведь

не стоят, не смыкают глаз эти / Шпионы Дэвов, здесь бродят которые. / С другим, чем я, отправляйся ты, Пышная, / Как колесницы колёса, катайся с ним!» //8// «— Ему ночами (и) днями служила бы, / Глаз Солнца вмиг обмануть бы смогла она! / Родство близнечное — Неба с Землёй (родство). / У Ямы Ями взяла бы небратское!» //9// «— И впрямь придут поколения поздние, / Когда братья будут делать небратское! / Чем мне, другому быку сжимай руку! / Другого мужа ищи, о Счастливая!» //10// «— К чему же брат, раз бывает беспомощность? / И что — сестра, если Гибель опустится («если спустится Ниррити»)? / Любовью движима, вновь я шепчу это: / Телом (твоим) моё тело наполни!» //11// «— Я никогда тело с телом твоим не смешаю. / К сестре кто входит — плохим называют. / С другим, чем я, приготовь себе радости. / Твой брат не хочет, Счастливая, этого» //12// «— Ты жалок, Яма, жалок ты! / Ни сердца мы, ни ума не нашли в тебе! / Другая, знать, обнимать тебя будет! / Как коня — подруга, как древо — лиана!» //13// «— Другого ты, Ями, он тебя, именно, / Обнимет пусть, словно древо — лиана! / Его ль ты мысли ищи, или он твоей, / Союз счастливый тогда (и) создай себе!» //14//.

Текст: *ó cit sákhāyaṃ sakhiyā vavṛtyāṃ / tirāḥ purū cid arṇavāṃ jaganvān / pitūr nāpātāṃ ā dadhīta vedhā / ādhi kṣāmi pratarāṃ dīdhiyānaḥ* //1//. *nā te sákhā sakhiyāṃ vaṣṭi etát / sálakṣmā yád viśurūpā bhāvāti / mahās putráso ásurasya vīrā / divó dhartāra urviyā pári khyan* //2//. *uśānti ghā té amṛtāsa etád / ékasya cit tyajāsam mártiyasya / ní te máno mánasi dhāyi asmé / jányuḥ pátiṣ tanúvam ā viviśyāḥ* //3//. *nā yát purā cakṣmā kád dha nūnám / ṛtā vādanto áṅṛtaṃ rapema / gandharvó ap-sú ápiyā ca yóṣā / sā no nābhīḥ paramāṃ jāmi tán nau* //4//. *gārbhe nú nau janitā dámpatī kar / devás tvāṣṭā savitā viśvárūpaḥ / nákir asya prá minanti vratāni / véda nāv asyá pṛthiví utá dyaúḥ* //5//. *kó asyá veda prathamā-sya áhnaḥ / ká ṛṇ dadarśa ká ihá prá vocat / bṛhān mitrá-sya váruṇasya dhāma / kád u brava āhano víciyā ṇṇ* //6//. *yamāsya mā yamiyaṃ káma āgan / samāné yónau sahaśeyiyāya / jāyeva pátye tanúvaṃ riricyāṃ / ví cid vṛheva ráthiyeva cakrā* //7//. *nā tiṣṭhanti ná ní miśanti eté / devānām spāsa ihá yé cáranti / anyéna mád āhano yāhi túyaṃ / téna ví vṛha ráthiyeva cakrā* //8//. *rātṛbhir asmā áhabhir daśasyet / súryasya cákṣur múhur ún mīmīyāt / divá pṛthivyā mithunā sábandhū / yamír yamāsya bibhṛyād ájāmi* //9//. *ā ghā tá gachān úttará yugāni / yátra jāmāyaḥ kṛṇāvann ájāmi / úpa barbṛhi vṛṣabhāya bāhúm / anyám ichasva subhage pátim mát* //10//. *kím bhrātāsad yád anāthām bhāvāti / kím u svāsā yán níṛṭtir nigáchāt / kāmamūtā bahú etád rapāmi / tanúvā me tanúvaṃ sám pipṛgdhi* //11//. *nā vā u te tanúvā tanúvaṃ sám papṛcyāṃ / pápām āhur yáḥ svāsāraṃ nigáchāt / anyéna mát pramúdaḥ kalpayasva / ná te bhrātā subhage vaṣṭi etát* //12//. *bató batāsi yama / naivá te máno hṛdayaṃ cāvidāma / anyā kila tvām kaksīyeva yuktām / pári śvajāte líbujeva vṛkṣám* //13//. *anyám ū sú tvām yami anyá u tvām / pári śvajāte líbujeva vṛkṣám / tāsya vā tvám mána ichā sá vā táva / ádhā kṛṇuṣva samvídāṃ súbhadrām* //14//.

С XIX в. один из наиболее популярных гимнов Ригvedы, диалог «Яма и Ями» RV X, 10, переводился многократно, вошёл в полные собрания и сборники гимнов Ригvedы со многими неточностями и ошибками, в прозе или в стихах без соблюдения метра. Рену включил его в «Спекулятивные гимны Ведь» [Renou, 1956. P. 55–57, 236–237], отметив, что происхождение рода человеческого от союза первого мужчины и первой женщины является транспозицией космогонической темы андрогина. Негативный конец с нерешённой проблемой, по мнению Рену, сближает этот гимн с некоторыми спекулятивными гимнами Ригvedы, — основание, явно недостаточное для отнесения гимна к философским текстам. В финале гимна «Яма и Ями» нет вопроса. Брат отвергает сестру. Риторический вопрос имеется в 6-й строфе: «Кто знает этот день первоначальный? / Кто его видел? Кто здесь возгласил бы?» (kó asyá veda prathamásya áhnaḥ / ká īm dadarśa ká ihá prá vocat). Особенно богат такими вопросами знаменитый гимн «Космогония» RV X, 129:6–7. «Кто точно знает? Кто здесь возгласил бы? / Отколь родилось, отколь то творенье? / И Дэвы здесь — извержением этого. / Так кто же знает, откуда возникло?» (kó addhā veda ká ihá prá vocat / kúta ājātā kúta iyám víśṣṭīḥ / arvāg devā asyá visárjanena / áthā kó veda yáta ābabhūva //6//). «Это творенье откуда возникло? / Или же создано, или не (создано)? / Кто надзиратель его в высшем небе — / Он только ведаёт или не ведаёт» (iyám víśṣṭīr yáta ābabhūva / yádi vā dadhé yádi vā ná / yó asyādhyakṣaḥ paramé víoman / só aṅgá veda yádi vā ná véda //7//). Грань спекуляции и риторики размыта. Это не гимн-загадка, где требуется ответ. «Яма и Ями» — не философский текст, а драматический диалог с моральной подоплёкой, «популярный» гимн, как и определил его Арнольд на основании метра и тематики [Arnold, 1905. P. 285]. В понимании Арнольда, «популярный» гимн обращён ко всему народу. Инцест в период поздней Ригvedы, видимо, осуждался в некоторых кругах. Но «Яма и Ями» — не законодательный запрет. Гимн анонимный, авторство приписано самому Яме, который почитался как царь мёртвых: достаточное основание, чтобы подозревать новаторский характер проповеди, идущей вразрез с общими представлениями. Отказ Ямы от инцеста опровергается уже в RV X, 13:4 — «Близнец оставил (или «продолжил») любимое тело».

Особенности гимна: Метр. Триштубх. Неровность размера в трёх последних строфах может соответствовать эмоциональной кульминации, но схема нуждается в уточнении. Имеется контаминация в 14с — джагати (12 слогов). Более серьёзные нарушения метра в 12а и 13а–b. Арнольд предлагал предположительную эмендацию для 12а — ná te tanvām // tanvā и т. д., но это требует ничем не оправданного изъятия двух слов (vā u). Более вероятно, но тоже сомнительно, близкая падапатхе эмендация для 13а–b, с которой как будто восстанавливается 11-сложник — bató bata // asi yama ná evá / táva mánaḥ // и т. д. [Arnold, 1905. P. 318]. Падапатха с делением

на пады по Арнольду — batáh bata // asi yama ná evá / te mánaḥ // h́dayam sa avidāma /. Елизаренкова в «Языке и стиле ведийских риши» цитировала метрически не восстановленный текст, приняв 12а как 12-сложник с последовательностью четырёх тяжёлых, долгих по положению слогов между цезурой и каденцией (tanvā tanvām), что, по её словам, «создаёт ощущение чего-то тяжёлого и тягучего» [Елизаренкова, 1993. С. 118–119]. Но это противоречит закону Зиверса — Эджертона [Елизаренкова, 1982. С. 90–91] и чтению тех же слов tanúvā tanúvam в 11d как трёхсложных. Конструкция с императивом в 11d — tanúvā me tanúvam sám pipṛgdhi — отражается в 12а как ná vā u te tanúvā tanúvam sám parṣuām с негативным оптативом. Конечно, правило имеет исключения. Арнольд указывает 10 случаев, из них 7 примеров в X мандале [Arnold, 1905. P. 83]. Так, в гимне RV X, 51 аккузатив tanvō читается по закону Зиверса — Эджертона в 1d и вопреки ему — в 2b, 4с. Сюжет такой. Агни прячется в водах. Его обнаруживает Яма и выдаёт богам. Прочитую 1с–d — 2а–b. «Твои, Агни, видел все многократно, / О Джатаведас, тела один Дэва. // Кто меня видел? Какой из всех Дэва / Мои тела разглядел многократно? / (vísṣvā arāśyad bahudhā te agne / jātavedas tanúvo devá ékaḥ //1с–d// kó mā dadarśa katamáḥ sá devó / yó me tanvō bahudhā paryāpaśyat //2а–b//). В метрически восстановленном тексте строка 12а имеет 14 слогов. Схема: две стопы ямба в подъёме, две стопы анапеста в центре (с учётом анусвары в tanúvam это также анапест, а не трибрахий) и трохеическая каденция. Аргументов в пользу «тяжёлого и тягучего» tanvā tanvām (две стопы спондея) я не вижу. Метрически не восстановленная версия признана устаревшей. С новой схемой стих приобретает особую выразительность и носит декларативный характер: «Я никогда тело с телом твоим не смешаю». Метр 13а–b в восстановленном тексте — 8.12. В невосстановленном тексте, по признанию Елизаренковой, деление на пады может быть лишь условным. Джагати в 14с, возможно, привнесит успокоение в финале драмы (обычно игнорируемая неровность). Достаточно отметить что падапатха, метрически восстановленный и невосстановленный (устаревший) тексты дают три разные возможные версии перевода 13-й строфы. Согласно падапатхе, метр 13-й строфы — триштубх: «Ты жалок, жалок ты, Яма! Ни даже / В тебе ума не нашли мы, ни сердца!..» Маловероятно, что метр передаёт подавленность сестры, шокированной отказом брата. Схема 8.12 выражает, скорее всего, матриархальный гнев и ярость сестры, озабоченной прежде всего не сексом, а продолжением рода, а схема 11.11 — разочарование или презрение. Для перевода в прозе ведийский метр имеет лишь теоретическое значение. Разные метрические схемы передают совершенно разные эмоции, воспроизведение их в прозаическом переводе вряд ли возможно. Но именно от них зависит общее понимание поэтического текста. В финале гимна «Яма и Ями» брат морально проигрывает сестре. В его заключительном слове женский символ

лианы применяется к потенциальному супругу Ями. Лиана считается универсальным символом в любовных заклинаниях, но здесь это не слишком убедительно. Такая оценка подтверждается при сравнении диалога РВ X, 10 с тем же гимном в редакции «Книги мёртвых» Атхарваведы (АВ XVIII, 1:1–16). Компилятор «Книги мёртвых» пытался усилить позицию Ямы, значит, она казалась слабой.

Грамматика. Встречаются формы единственного, двойственного и множественного числа, вопреки тому, что Яма и Ями — первая и единственная пара людей на земле. Ями прекрасно выдерживает свою роль представительницы матриархата, озабоченной продолжением рода, это её религиозный долг, а Яме навязана роль моралиста и пророка будущей порчи мира. Во множественном числе оба говорят, видимо, от лица коллективов. «Твой разум в нашем (= женском) положен был разуме» (3с). «Что мы (= мужи или люди) не делали (sakṛmā) прежде, теперь-то как?» (4а). «Что ж говоришь о мужах (pṛṇ) ты с соблазном, о Пышная?» (6d). Джемисон [Jamison, Brereton, 2014. P. 1382] отождествляет «мужей», в её переводе «высших людей», с богами (superior men [= gods]). Но Ями не претендует на отношения с богами и многими «мужами», причём в 3-й строфе «сыны Асуры» (боги) называется не «мужами», а «героями» (vīgā). В строке 4d встречаются местоименные формы множественного и двойственного числа: «Это наш пуп, нас двоих родство высшее» (sā no nābhīḥ paṅamāṃ jāmi tān nau). Поэт не заботился о мифологической достоверности на уровне грамматики. Гимн РВ X, 10 — не законодательный запрет инцеста, а моральная озабоченность автора или группы лиц, которую он представлял.

Несколько замечаний о лексике. Эпитет Ями — «пышная» (āhanās) недопустимо и нежелательно переводить как у Гельднера — «ты, назойливая, настырная» (du Zudringliche), у Рену — «распутная девка» (fille lubrique), «сладострастная» у Елизаренковой и т. п. Корень han- 'бить'. Словарь Монье-Вильямса даёт значение «должная быть битой», о нечистой женщине. Но эпитет не имеет показателя participium necessitatis. Бётлингк даёт сравнение: русское «набитый», то есть наполненный доверху. Слово встречается в Ригведе пять раз, всегда положительно, и не может иметь негативного значения в случае с Ями. Три раза это эпитет Сомы (РВ II, 13:1; IX, 75:5; X, 125:2), один раз в РВ V, 42:13 эпитет относится к инцесту Отца Дьяуса: «Кто, набухающий в дщери утробах, формы меняющий, создал наш этот (мир)» (yā āhanā duhitūr vakṣāṇāsu / gūrā minānō ākṛpod idām naḥ). Эпитет Ямы в 13а — batā — субстантивированное междометие «увы», примерно «слабый, жалкий». В переводах варьируется. Джемисон утверждает, что слово bata нигде больше не встречается и его перевод «нацелен на уровень жаргонного оскорбления, к которому bata, кажется, принадлежит». А перевод такой: «Ты придурок, ты действительно придурок, Яма!» (You jerk, you really are a jerk, Yama!). Но слово «бата» не жаргонное оскорб-

ление и, в отличие от «джэрк», не имеет обценных эротических оттенков, из которых «козёл» наиболее нейтральное.

Сюжет. Индоиранский миф о Яме и Ями основан на единственном эпизоде, где брат отвергает сестру из-за своего благочестия, как Яма, или в результате своего грехопадения, как Йима. Ями нет в древних частях Ригvedы. Сестры Йимы нет в Авесте: ни в Гатах (Я. 32:8), ни в Яштах (Яшт 19:31–34, Я. 9:4–5), ни в Видэвдате (Вд, 2). Авестийская форма её имени неизвестна, «Йимак» («Йамаг») — пехлевийская форма, встречается в Бундахишне (Бд, 16). В иранской версии мифа Йима отвергает сестру, когда он лишается божественной благодати (фарра), предположительно, уподобив себя богам (Бд, 107). Тогда Йима стал бояться дэвов. Он отдал сестру в жёны дэву, а сам женился на пери. Пери родила от Йимы обезьяну, а сестра от дэва родила медвежонка. Другие люди тогда тоже сошлись с дэвами, от этого произошли чернокожие негры и другие безобразные виды (Бд, 17). Это случилось после нескольких веков счастливого царствования Йимы. Наряду с этим поздним сказанием «о природе обезьяны и медведя» в разных редакциях Бундахишны сохраняется более древний миф о рождении от Йимы и его сестры разнополой двойни, от которой также происходит человеческое потомство. Ригведийский миф о Яме и Ями тёмнен. Диалог начинается с того, что Яма прошёл через «поток» и должен оставить потомство на земле. Возможна оппозиция космического потока и земли (arṇavā- и kṣām-), но где в это время находилась Ями? В двух гимнах X мандалы «Арнава» это имя демона, убитого Индрой (РВ X, 67:12 и 111:4), а в гимне «Ко Всем-Богам» РВ X, 66:11 это имя или эпитет божества. «Самудра, Синдху, Раджас, Антарикша, / Аджа Экапад, грохочущий Арнава, / Ахи Будхния пусть слышат слова мои, / Все Дэвы и светлые господа мои!» (samudrāḥ sindhū rājo antāriḥsam / ajā ēkapāt tanayitnūr arṇavāḥ / āhir budhniyah śṇavad vācāmsi me / vīśve devāsa utā sūrāyo māma //11//). Миф об убиении Индрой демона Арнавы неизвестен, но, возможно, он связан с укрошением освождённых вод (вариант вритрахановского мифа).

Генеалогия. В иранской традиции Йима — человек, сын смертного Вивахванта. Однако пехлевийский источник (МХ 25) говорит, что Ормазд создал Йиму бессмертным, но Ахриман помешал этому. В древних частях Ригvedы Яма — бессмертный. РВ I, 83:5d — «Ямы рождение бессмертное жертвой чтим» (yamāsyā jātām amītam uajāmahe). Сестра в этом случае не упоминается. Надо отметить наличие нескольких генеалогий Ямы и Ями в Ригvedе. 1. Родитель Тваштар Савитар Вишварупа (речь Ями X, 10:5, предположительно инцест Тваштара с дочерью). Строка «Дэва Тваштар Савитар Вишварупа» заимствована из древнего мистического гимна РВ III, 55:19, видимо, неслучайно. 2. Гандхарва в водах и водная женщина (речь Ямы X, 10:4). 3. РВ X, 17:1–2 — «Тваштар для дочери делает свадьбу». Дочь Тваштара Саранью отдают Вивасату, но затем боги скрывают

бессмертную от смертных. В этой версии солнечный бог Вивасват, очевидно, «смертный». «Они сокрыли от смертных бессмертную, / Создав Саварну, Вивасвату отдали. / И двух Ашвинов носила, когда это было, / Но предала двоих парных (= «разнополых») Саранью» (āpāgūhann amṛtām mārtiyebhyaḥ / kṛtvī sāvarṇām adadur vīvasvate / utāśvīnāv abharad yāt tād āśīd / ājahād u dvā mithunā saranyūḥ //2//). Миф тёмн. Туземный комментарий говорит, что Яма и Ями были брошены матерью. Словом «митхуна» обозначается разнополая пара, супруги. В Ведах, наряду с почитанием божественных близнецных пар, как Митра-Варуна или Небо-Земля, засвидетельствовано суеверие, связанное с рождением двойни у скота. Гимн АВ III, 28 «Против дурного знака — двойни, родившейся у коровы» говорит, что такую корову, называемую «Ямини» (гапакс), надо отдать брахману, чтобы она не погубила людей и скот. Если это суеверие распространялось, как считают, и на женщин, в этом случае рекомендации неизвестны. Пол двойни, рождённой у скота, в гимне не уточняется. Туземный комментарий к РВ X, 17:2, цитируемый Уилсоном [Wilson, 1888. P. 42], убеждает лишь в том, что миф тёмн, его смысл был утрачен задолго до Саяны. Саранью родила Вивасвату Яму и Ями, но потом, утрашённая пылом мужа, она создала свою «тень» и бежала, превратившись в кобылу. Вивасват нашёл её и покрыл, превратившись в жеребца. Она зачала и родила Ашвинов. Это вариация брахманского мифа об Атмане (БрУп I. 4.4), где женская половина божества убегает, принимая разные виды, а самец настигает и покрывает её в тех же видах, — «так произошло всё, вплоть до муравьёв». Из этих трёх версий лишь одна, ценой подмены бессмертного Вивасвата «смертными», делает Яму и Ями людьми. В РВ X, 10:3 Яма — «единственный смертный», но это невозможно, если их «пуп» — «Гандхарва в водах и водная женщина». Это ситуация РВ VII, 33 и 86–89, с рождением риши Васиштхи апсарой Урваши от «общего семени Митры-Варуны», излитого в оргиастическом обряде выжмания сомы (саттра). У Васиштхи нет смертных предков, и всё же он умирает, как полагают, из-за своего греха — искусственная версия. Если же родитель Ямы и Ями — «Дэва Тваштар Савитар Вишварупа», то древний Вишварупа — священное чудовище, Асура, божественный андрогин. РВ III, 56:3 — «О трёх утробах он, бык Вишварупа, / И выменах о трёх он — многодетный, / Трёхликий, правит он, великолепный, / Он — бык, влагающий семя в несчетных» (tripājasyó vṛṣabhó viśvāgūpa / utā triudhā purudhā prajāvān / trianīkāḥ patyate māhīnāvān / sā retodhā vṛṣabhāḥ śāsvatīnām //3//). РВ III, 38:5a — «Рожал он первый, бык более старый» (āsūta rūṅvo vṛṣabhó jiyāyān). Связь упоминания Тваштара в РВ X, 10:5 (заимствованная строка из РВ III, 55:19) с мифом о Саранью и Вивасвате недоказуема.

Яма — бог. В древнейшем мифе Яма — божественный андрогин, типологически близкий Пуруше, этимологически родственный германскому великану

Имиру, чьё имя также имеет значение «Близнец». На основании РВ X, 13:4 Дандекар, следуя Гюнтерту, приходит к выводу, что Яма был добровольной жертвой среди богов [Дандекар, 2002. С. 92–97]. Текст РВ X, 13:4 — «От Дэвов — Дэвам — он смерть себе выбрал. / Потомства ради бессмертье не выбрал. / Брихаспати жертвой сделали — риши. / Близнец оставил любимое тело» (devébhiyaḥ kām avṛṇīta mṛtyūm / prajāyai kām amṛtam nāvṛṇīta / bhṛhaspātīm yajñām akṛvatā ṣim / priyām yamās tanūvam prāgrecīt //4//). Двусмысленный датив-аблатив devébhiyaḥ здесь переведён двояко. Яма отождествляется с Брихаспати, с эпитетом «риши». Такой эпитет могут носить боги, не только люди, например, Индра — «риши Марутов» (РВ V, 29:1). Яма — «Близнец». Агни в РВ I, 66:8a — «Близнец рождённый, близнец, должный родиться» (yamó ha jātó yamó jānitvam). Агни — древний бог, приносящий в жертву своё тело (РВ VI, 11:2), повлиял на представление о Вишвакармане (РВ X, 81) и, возможно, о Яме как добровольной жертве.

Мифология инеистого великана Имира здесь рассматриваться не будет, несмотря на признанную этимологию его имени (Близнец). Она слишком далека не только от индоиранского мифа или общего истока, если таковой был, но и от мифологии континентальных германцев и притом противоречива. В Старшей и Младшей Эдде имеется миф о рождении мужчины и женщины в подмышечной впадине спящего великана из его пота, но согласно другому мифу, вселенная была построена из частей тела великана, убитого Одним и его братьями Вили и Ве. В таком случае первая пара людей должна существовать прежде космоса. Этот миф сосуществует в Эдде с мифом об Аскре и Эмбле. Эти сюжеты известны и не нуждаются в популяризации, их пересказ не входит в мою задачу. Обращение к скандинавской мифологии можно найти у других авторов, в частности, у Дандекара. Здесь я хочу привлечь внимание к другому источнику, совершенно не известному ни санскритологу, ни иранистам, но впечатляющему рядом совпадений в генеалогии героя с генеалогиями Ямы и Ями в Ригведе. В случайность таких совпадений трудно поверить. Эту легенду я считаю нужным сохранить, по крайней мере, как резервную.

Иамос. Иамиды упоминаются в «Истории» Геродота (V, 44; IX, 33), в «Описании Эллады» Павсания (III, 11:6, 12:7; VI, 2:2–3; VIII, 19:5), в трактате Цицерона «О дивинации» (I, 91), у Флавия Филострата в «Жизнеописании Аполлония Тианского» (V, 25). Легенду об Иамосе сохранил единственный источник — Пиндар (6 Ол.). Морской бог Посейдон слился с Питаной, нимфой притока Эвроты, породив Эвадну. «Время сегодня предстать мне Питане в теченье Эвроты: / Именно там, говорят, сочеталась она с Посейдоном Кронидом, / Чтобы родить дитя фиалкокудрое — Эвадну...» (πρός Πιτάναν δὲ παρ' Εὐρώτα πόρον δῆι σάμερόν μ' ἔλθειν ἐν ὄρῳ / ἃ τοι Ποσειδάωνι μῆθεισα Κρονίῳ λέγεται / παῖδα ἰόπλοκον Εὐάδναν τεκέμεν). Эвадну верили Эпиту сыну Элата, царю

Фесаны в Аркадии. «Вскормлена там, с Аполлоном сладости первой коснулась она Афродиты» (ἐνθα τραφεῖσ' ὑπ' Ἀπόλλωνι γλυκείας πρῶτον ἔψαυσ' Ἀφροδίτας). Беременность обнаружилась, оскорблённый опекун устремился к оракулу, между тем она родила. Царь вернулся, возглашая, что рождён сын Феба, великий пророк. Но все клятвенно утверждали, что никакого младенца нет. «Произвела богомудрого сына. При ней Златокудрый (= Аполлон) / Кроткую мысль Илияню поставил и Мойр...» (τίκτε θεόφρονα κοῦρον. τῆ μὲν ὁ Χρυσοκόμας / πρᾶυμητίν τ' Ἐλεῖθιυαν παρέστασέν τε Μοίρας:). Эти богини помогали при родах. «Оставила на земле, и два светлооких дракона / Даймонов волею, оберегая, его напитали безвредным / Ядом пчёл» (λεῖπε χαμαί: δύο δὲ γλαυκῶπες αὐτὸν / δαμόνων βουλαῖσιν ἐθρέψαντο δράκοντες ἀμεμφεῖ / ἰῶ μελισσῶν καδόμενοι). Эвадна исчезает. Легенда больше не нуждается в ней. «Он же тайлся, укрыт в тростнике был колючем, не посещаемом. / Фиалок жёлтыми и всеми пурпурными лучами залит по нежному телу, / Именем их называться бессмертным на все времена ему мать предвещала...» (κέκρυπτο γὰρ σχοίνῳ βατιᾷ τ' ἐν ἀπειράτῳ / ἰῶν ξανθαῖσι καὶ παμπορφύροις ἀκτίσι βεβρεγμένος ἀβρὸν / σῶμα: τὸ καὶ κατεφάμιξεν καλεῖσθαί νιν χρόνῳ σύμπαντι μάτηρ / τοῦτ' ὄνυμ' ἀθάνατον). Достигнув юности, Иамос вступил в воды реки Алфей и воззвал к божественным предкам. «Ночь под открытым небом. В ответ прозвучал вещающий Правду голос отцовский — узнал же его он: „Встань, дитя!“» (νυκτὸς ὑπαίθριος, ἀντεφθέγγετο δ' ἀρτιεπής / πατρία ὄσσα, μετάλλασέν τέ νιν: ὄρσο, τέκος.). Из Аркадии Иамос идёт с Аполлоном на гору Кронион в Элиде близ Олимпии, и там получает дар прорицания. «И пришли они на крутой утёс высокого Крония. Там узрел он двойное сокровище прорицания: слышать порой голос, обманна не знающий, А когда придёт дерзновенный замыслом Геракл, величаяя отрасль Алкидов, Отцу празднество основать, многолюдный обычай и великое состязание, — тогда на Зевса высшем алтаре прорицалище установить приказал он» (ἴκοντο δ' ὑψηλοῖο πέτραν ἀλίβατον Κρονίου: / ἐνθα οἱ ὄπασε θησαυρὸν δίδυμον / μαντοσύνας, τόκα μὲν φωνὰν ἀκούειν / ψευδέων ἄγνωστον, εὔτ' ἂν δὲ θρασυμάχανος ἔλθῶν / Ἦρακλέης, σεμνὸν θάλος Ἀλκαῖδᾶν, πατρὶ / ἑορτάν τε κτίση πλειστόμβροτον τεθμόν τε μέγιστον ἀέθλων / Ζηνὸς ἐπ' ἀκροτάτῳ βωμῶ τὸτ' αὖ χρηστήριον θέσθαι κέλευσεν./). Популярная этимология связала имя Иамоса с фиалкой (ἰόν), хотя могла бы на основании более близкого созвучия связать его с глаголом «лечить» (ἰάομαι) и его производным «лекарство» (ἰάμα). Значит, имя Иамоса относится к лексике, утраченной в древнегреческом языке. У Иамоса в генеалогии нет человеческих предков, что позволило бы считать его смертным полубогом. Иамос — божество. Он вскормлен «ядом пчёл», и свести это к мёду» как метафоре поэзии и пророческого дара явно не удаётся. В этом мифе нет кормилицы. Даже Зевс, по преданию, был вскормлен молоком козы Амалфеи. Очевидно, «непосещаемое» место рожде-

ния Иамоса не ассоциировалось с млекопитающими. Древнегреческая лексика, обозначающая «пару» или «двойню» (δίδυμα) и «близнеца» (δίδυμος), не связана с индоиранской лексикой. Интересно, что «близнецная» лексика всё же появляется у Пиндара, когда он говорит про «сокровище двойное прорицанья» (θησαυρὸν δίδυμον / μαντοσύνας). У Иамоса нет сестры, с кем он продолжил род — неизвестно, предания о его смерти нет. В родословии Иамоса имеются странные совпадения с генеалогией Ямы и Ями: морское божество, нимфа и Аполлон, с его выраженным солнечным аспектом (Φοῖβος — 'сияющий', то же значение имеет имя Вивасвата).

Если эти наблюдения верны, тогда история «Близнеца» (Ямы, Йимы, Имира) обогащается уникальным греческим мифом об Иамосе, который оставался на протяжении веков изолированным и неясным родовым преданием прорицателей Иамидов. Этим подтверждается трактовка Гюнтерта — Дандекара относительно вторичности индоиранского мифа о Яме и Ями. В архаическом арийском мифе сестры «Близнеца» не было.

Происхождение имени Иамоса неизвестно. В Этимологическом словаре Роберта Бекеса его нет. Его связь с фиалками невозможна. Слово «фиалка» (ион) первоначально произносилось как «вион» (с ди-гаммой), латинское «виола». Возможно, слово «фиалка» было заимствовано из средиземноморского (не индоевропейского) субстрата [Beekes, 2010. P. 572–573, 594]. Это не доказано. Этимология среднеперсидского названия фиалки wanařa<g> (Инд. Бд XXIII, 25) также неясна. В слове «ион» -n относится к флексии, а в латинском «виола» -la, кажется, уменьшительный суффикс. Вопрос об этимологии «Иамоса» никогда, по моим сведениям, не ставился. Если это не локальная трансформация «Близнеца», то у него нет этимологии, а совпадения в родословии ничем не объяснимы.

«Яма и Ями» в *Атхарваведе*. Традиция связывает диалог Ямы и Ями РВ X, 10 со следующими гимнами и относит весь цикл к похоронному обряду. Так диалог входит в XVIII книгу Атхарваведы (Шаунака), называемую «Книгой мёртвых». В этой редакции гимн имеет тематически неоправданные расширения и повторы. Строфа 6-я заимствована из гимна «К Индре» РВ I, 84:16 и, вероятно, включена в АВ XVIII, 1:6 из-за упоминания «быков Правды», так как речь Ямы взывает к Закону. Идентификация «быков Правды» ненадёжна: по мнению Саяны, это кони Индры. Гельднер, вслед за Людвигом, отождествляет «быков» со жрецами. Далее строфы смещаются: 6-я в РВ = 7-й в АВ и т. д. Строфа РВ X, 10:12 разбита, полустигшия поменялись местами и стоят в гимне АВ на позициях 13c–d — 14a–b. Полустигшия 13a–b и 14c–d добавлены. Видимо, отказ Ямы в Ригведе казался редакторам «Книги мёртвых» не столь уж решительным. В результате была нарушена стройная композиция с перекличкой женского и мужского голосов, и Яме приписаны дважды две строфы, 6–7-я вместо одной 6-й и 13–14-я вместо одной 12-й в Риг-

веде. Строфа 17-я добавлена и не имеет отношения ни к диалогу с осуждением инцеста, ни к похоронному обряду. Самым пагубным в этой редакции было то, что пафос 6-й строфы («Кто знает этот день первоначальный?») был потерян, и стих, имевший смысл как ответ сестре (5-я строфа), после вставки из RV I, 84:16 потерял ясность и остроту. Благодаря такой редакции наши сомнения в моральной победе Ямы только усиливаются. Заимствованная из гимна «К Индре» строфа трактуется неоднозначно. По мнению Грассманна, «быки» — это Маруты. Он же понимает «Правду» как «жертвоприношение», относя генитив *ṛtásya* к «ярму», а не к «быкам». Так же Людвиг и Гриффит. Так же у Гельднера. Елизаренкова следует Гельднеру, ставя знак вопроса после третьей строки, но «Закон» связывает с «быками». В новом переводе Джемисон скот вновь впряжён «в дышло правды» (to the chariot-pole of truth). Если «Правда» подразумевает обряд, это допустимо. Но связь «быков» с «Правдой» в контексте более тесная. Для нашего случая это не столь принципиально. Пусть будет «дышло Правды». Вот текст AV XVIII, 1:5–7 — «— Ещё в утробе родитель супругами создал нас, / Дэва Тваштар Савитар Вишварупа, / Никто его не нарушает Заветы, / Земля и Небо о нас это знают». //5// «— Кто в дышло Правды сегодня впрягает быков усердных, гневливых, злонравных, / Во рту со стрелами, сердце пронзающих, (но) освежающих, кто их кормление продвинет — тот будет жить!» //6// (*kó adyá yunkte dhurí gā ṛtásya / śimivato bhāmīno durhṇāyūn / āsāniṣūn hr̥tsuvāso mayobhūn / yá eṣān bhṛtyām mādhāt sá jīvāt* //6//). «Кто знает этот день первоначальный? / Кто его видел? Кто здесь возгласил бы? / Высоко Митры, Варуны жилище. / Что ж говоришь о мужах ты с соблазном, о Пышная!» //7//. Видимо, Людвиг был прав, относя генитив *ṛtásya* равным образом и к «ярму», и к «быкам». Но если речь идёт о пропитании жрецов, вставка этой строфы в диалог брата и сестры бессмысленна, так как речь идёт не о моральных ценностях, а о материальном вознаграждении. Далее строфы AV XVIII, 1:12–14 — «— К чему же брат, раз бывает беспомощность? / И что — сестра, если Гибель опустится («если спустится Ниррити»)? / Любовью движима, вновь я шепчу это: / Телом (твоим) моё тело наполни!» //12// «— О Ями, я здесь тебе не помощник, / Я тело с телом твоим не смешаю. / С другим, чем я, приготовь себе радость. / Твой брат не хочет, Счастливая, этого» (*ná te nāthām yamy átrāhām asmi / ná te tanūm tanvā́sám pṛpṣyām / anyéna māt pramúdaḥ kalpayasva / ná te bhrātā subhage vaṣṭy etát* //13//). «Я никогда тело с телом твоим не смешаю. / К сестре кто входит — плохим называют. / Не по уму, не по сердцу мне это, / Чтоб брат лежал у сестры на постели!» (*ná vā u te tanūm tanvā́ sám pṛpṣyām / pāpām āhur yáḥ svāsāraṃ nigāchāt / āsamyad etán mánaso hṛdó me / bhrātā svásuḥ śáyane yác cháuyā* //14//). За этим следует речь Ями: «Ты жалок, Яма, жалок ты! / Ни сердца мы, ни ума не нашли в тебе!» и т. д. В отличие от автора, редактор не отличался большим дарованием:

желая усилить позицию Ямы, он ослабил её, давая особый шанс сестре назвать брата и «безумным», и «бессердечным» в ответ на упоминание им своего «ума» и «сердца». Строфа 17-я — «Три метра Кавии распространили: / Разнообразный, прекрасный, всевидящий, / Воды, ветра (и) целебные травы, / В единой сущности укрепленные» (*tīni chāndāmsi kavāyo ví yetire / purugūpaṃ darśatām víśvacaḥṣanam / āpo vātā ṣadhayas tāny ékasmin bhūvana āpitāni* //17//). Метр неровный. Наиболее вероятно, что эта строфа вводит следующую часть гимна, начинающуюся со стихов джагати (RV X, 11). Основной вывод: слабость позиции Ямы, осуждающего инцест, обнаружена в атхарванической редакции гимна, она объективно существовала ещё в глубокой древности для компиляторов «Книги мёртвых», иначе не имело бы смысла пытаться усилить позицию Ямы путём повторов и бесцветных перепевов его же речей в гимне Ригvedы. Усиление позиции Ями, разумеется, не входило в цели компилятора.

Состояние иранских источников о Йиме. 1) Фраваша праведного Йимы — древний гений-хранитель иранцев, в зороастрийской редакции Фравардин-яшта на первом месте после зороастрийских святых и перед индоиранскими и иранскими царями и героями (Яшт 13:130). 2) Йима — царь золотого века, рождённый у Вивахванта, первого выжимальщика Хаомы, в награду за благочестие, — чистый миф (Я. 9:4–5), в Замйад-яште (Яшт 19:31–33) контаминирован мифом о грехе Йимы. 3) Йима — пастырь расширяет землю, строитель Вара, спаситель избранных людей от потопа (Вд, 2). Миф контаминирован зороастрийскими мотивами. Отказ Йимы распространять веру «маздаяснийскую, заратуштровскую» — интерполяция. Птица Каршипта, разносящая веру «заратуштрову» в Варе, — интерполяция. В основе распространённое представление о «языке птиц», который понятен просветлённым мудрецам, какими и должны быть люди золотого века, Вара или мёртвые в обществе богов. Такую трактовку подтверждает Большой иранский Бундахишн (XXIV, 25): в Варе Йимы произносят Авесту на языке птиц — традиция, хорошо известная у суфиев, в частности, Алишер Навои, «Язык птиц». Присутствие в Варе сына Заратуштры и самого Заратуштры — наиболее грубая вставка (Вд, 2:43), она превращает Вар в собрание предсуществующих духов. Убежища в Варе не имеют лица с физическими и психическими изъянами и болезнями (Вд, 2:29, 37). В Абан-яште (5:92–93) не допущены к жертвоприношению богине Анахите неполноценные члены общины, включая общинников, «не поющих Гаты». В основе примитивная забота первобытного общества о здоровых членах коллектива, изгоняющего прокаженных и т. п., не считая «не поющих Гаты» (зороастрийская интерполяция). 4) Йима — «носитель обеих властей» (*yimō. asti. bəgəde. xšaθraīā.*) (Вд, 2:7), возможно, царь мира живых и мира мёртвых. Наряду с архаичным глинобитным Варом в традиции существует образ «подземного Йимкарда». Бартоломе считал Вд 2:7 глос-

сой, но не ошибался, противопоставив власть в Варе царству на земле (Wb 959). Определение слова *bəgəde* в Вд 2:7 как инфинитива у Бартоломе ошибочно [Benveniste, 1935. P. 49–59]. Наиболее вероятно, что это испорченная форма имени деятеля, как *məgətō. bəgətasa* в Вд 2:3–4. 5) Йима — грешник, лишённый благодати (Я. 32:8; Яшт 19:33). Грех Йимы не конкретизирован. То ли он ввёл культ жертвоприношения скота, то ли он «солгал» и, на основании поздних (ненадёжных) текстов, возомнил себя божеством. Сестра Йимы и его потомство в Авесте не упоминаются. В пехлевийских источниках миф о Йиме (Йаме) и его сестре Йимак (Йамаг) существует в двух вариантах. 6) От Йима и Йимак происходит двойня, мужчина Мираг Асвийан и молодая женщина Заришам. Они становятся супругами и производят потомство. Притом Йима и его сестра — не первая человеческая пара на земле. Эта версия имеется в Большом иранском Бундахишне XXXV, 4, а также в индийском Бундахишне XXVII, 3 и в пазендском Бундахишне (гл. XXXI). 7) Другая версия представлена в Большом иранском Бундахишне XIV В 1–2, а также в индийском Бундахишне XX, 1–3 и в пазендской рукописи Бундахишна XXIII, с. 16. Это миф о рождении обезьяны и медведя от Йимы и его сестры в браках с демоном и ведьмой. Согласно этой версии, другого потомства у Йимы не было, и он не продолжил род. Обезьяны, медведи, негры и другие безобразные виды фигурируют во всех редакциях Бундахишна наряду с другим мифом о происхождении 25 человеческих рас и звероподобных уродов от потомства Машья и Машьяне, первой пары людей от семени Гайомарда, без упоминания Йима и Йимак и без участия даэвов. Происхождение «безобразных видов» объясняется смешением человеческих рас по вине Злого Духа, но не соитием людей с демонами. Этот миф представлен в Большом иранском Бундахишне XIV, 38–39, а также в индийском Бундахишне XIV, 66 и в пазендской рукописи Бундахишна XV, с. 102–104. Миф об обезьяне и медведе, несомненно, дублирует представление о расе людей, волосатых как обезьяны и медведи, что указывает на очень поздний характер этого сюжета в мифологии Йимы. В ранних представлениях Йима и его сестра производили на свет разнополых близнецов, супругов по рождению. Это подтверждает миф о рождении у Машья и Машьяне семи пар разнополых близнецов, которые стали супругами. Противоречивость иранского мифа о происхождении человечества может иметь только одно объяснение. Машья и Машьяне («Смертный» и «Смертная») вытесняют божественную пару родоначальников смертных, так что Йиме и его сестре в конце концов не остаётся места в генеалогии людей, и им приписывают рождение зверей в браках с дэвами. 8) Иранский миф о Йиме как царе загробного царства фактически утрачен. Четырёхглазая собака (вместо двух собак Ямы) упоминается в связи с похоронным обрядом и очищением от трупной скверны (Вд 8:16–19), но без упоминания Йимы.

Иранская мифология Йимы всё больше удаляется от ведийского Ямы и индоиранского божества или героя. Она остаётся во многом неясной, некоторые сюжеты совершенно темны. «Грех» Йимы упоминается далеко не всегда. Даже иранский миф о потопе имеет варианты. В Видэвдате (Вд 2:22) мир гибнет из-за снежных зим и таяния снегов: «пускай придут на мир костный злой зимы» (*auui. ahūm. astuuantəm. aųəm. zimō. jaṅhəntu*). В пехлевийском источнике Дадастан-и меног-и храд (МХ XXVII, 28) причиной потопа является то, что «дождь Маркусан будет, как то видно из Религии» (*wārān ī malkōsān bawēd, čiyōn pad dēn paydāg*). Трудно судить о том, что было «видно» пехлевийскому автору, так как многие части Авесты утрачены. Миф о том, что Йима «овцы за слона дэвам не дал» (МХ XXVII, 33) вообще неизвестен (*gōspanđ pad gōhrīg ī pīl ō dēwān nē dād*). Царство Йимы, согласно Видэвдату (Вд 2:16), длится не менее 900 лет: «Вот настаёт 900 зим царству Йимы» (*āat. yimāi. xšaθrāi. nauua.satō. zima. hanjasənti*). Но в пехлевийской традиции (МХ XXVII, 25) сам Йима устанавливает 600 лет бессмертия для созданий творца Ормазда: «И от добродетельного Джамшеда Вивахантова та польза была, что он шестьсот лет бессмертия всем творениям и созданиям творца Ормазда установил, и были они безболезненными, нестареющими и неуязвимыми» (*ud az huramag jamšēd ī wiwānghan sūd ēn būd / kū+š sē sad sāl amargih pad hāmōyēn dām ud dahišn ī dādār ohrmazd be winnārd / ud adard ud azarmān ud apetyārag kard hēnd*). Всё же я считаю небезопасным процитировать некоторые из упомянутых иранских источников.

Яшт 13:130 — «Йимы Вивахантова праведного фраваша чтим мы жертвой, героя многостадного, для противостояния угнетению, даэвами созданному, и засухе не пастбищной, и заброшенности пагубной» (*yimahe. vīuañhanahe. ašaonō. frauuašim. yazamaide. / sūrahe. pouru.vaθbahe. / paitištātē. ainištōiš. daēuuō. frakarštaiiā. / haēcañhasca. auuāstrahe. / iñiajañhasca. maršaonahe./*). Фравардин-яшт — один из наиболее древних в своём ядре гимнов Авесты. Посвящённый Йиме короткий стих (Яшт 13:130) помещён между длинным списком «фравашей праведных» приверженцев Заратуштры, в конце которого упоминается Саошьянт — будущий зороастрийский спаситель (13:128–129), и списками древних индоиранских и иранских героев и царей и праведных жён и дев, сестры Йимы среди них нет (13:131–142). Из этих разделов первый — жреческая интерполяция. В дозороастрийской религии иранцев следы верований в Саошьянта или Саошьянтов не обнаруживаются. На поздний характер мифологии Саошьянта, в частности, указывает Яшт 19:92, где сказано, что грядущий Саошьянт будет обладать оружием, «которое носил отважный Траэтона, когда Змей Дахака был убит» (*yim. barač taxmō. θraētaonō. / yač. ažiš. dahākō. jaini:*). В Ригведе подобные сравнения с Тритой допустимы, когда речь идёт о змеборческих подвигах Индры (РВ I, 52:5): «разбил хранилища Валы, как Трита» (*bhinād valāsyā paridhīm̐r iva tritāh*). В таком амплуа

Индра выступает новым спасителем, а не убийцей «первородённого из змеев» (РВ I, 32:3–4). Вероятно, в древней религии иранцев спасителем людей от болезней, смерти, потопа был сам Йима. Поклонение его духу как «праведному», защитнику от даэвов, не соответствует его более позднему статусу «грешника», погубленного даэвами. Судя по спискам Яшт 13:130–142, в древней религии Йима был главным гением-хранителем Ирана. Учитывая, что обладателями фравашы являются даже боги, начиная с самого Ахуры Мазды (Яшт 13:80), можно думать, что Йима — низведённое на уровень героя индоиранское божество, столь же древнее, как Трита Аптыя — Траэтона, поминаемый в том же гимне как защитник от болезней (Яшт 13:131).

Золотой век. Хом-яшт (Я. 9:4–5): «Та ему пришла награда, что ему сын родился, Йима Сиятельный Добростадный, благословеннейший (хварэнейший) из рождённых, из смертных солнцеподобный, что сделал в этом царстве неумирающими скот и героев, неиссыхающими воды, растенья, неиссякающей снедь для питанья //4//» (aṭ. ahmāi. jasaṭ. āiiaṛtəm. yaṭ. hē. ruθrō. us.zaiia. yō. yimō. xšaētō. huuaθβō. xvarənaṇu-hastəmō. zātanəm. huuarə.darəsō. mašiiānəm.: yaṭ. kərənaoṭ. aiṇhe. xšaθrāda. amaršənta. pasu. vīra. aṇhaošəmne. āra. uguuaire. xvaīriān. xvarəθəm. ajaiiamnəm //4//). «В царствии Йимы смелого ни хлада, ни жара не было, ни старости не было, ни смерти, ни зависти, даэвами созданной, пятнадцатилетними ходили отец и сын по облику, доколе царствовал Добростадный Йима Вивахванта сын» (yimahe. xšaθre. auruuahe. nōiṭ. aotəm. āṇha. nōiṭ. garəməm. nōiṭ. zauruua. āṇha. nōiṭ. mərəθiiuš. nōiṭ. araskō. daēuuō.dātō.: raṇca.dasa. fracarōiṇe. pita. ruθrasca. raodaēšuuā. *katarasciṭ. yauuata. xšaiiōiṭ. huuaθβō. yimō. vīuuaṇuhātō. ruθrō //5//). В этом случае золотой век Йимы существует благодаря тому, что его отец был одним из первых «выжимальщиков», то есть адептом культа Хаомы (в Гатах культ «Дураоши» (эпитет Хаомы) осуждается). Замйад-яшт (19:31–33): «Которое (Хварно) сопровождало / Йиму Сиятельного Добростадного, / В течение долгого времени, / Когда царил на земле семичастной он, / Над даэвами и смертными, / Над йату («колдунами») и над пайриками, / Вождями, кавьями и карапанами //31//. Который отнял у даэвов / Оба — и жертву, и пламя, / Оба — и тучность, и стадность, / И процветанье, и славу. / В чьём царстве неистошмы / Питьё и пища бывали, / Не умирал скот и люди, / Не сохли воды и травы //32//. В чьём царстве не было хлада и зноя, / Ни старости и ни смерти, / Ни зависти, даэвами созданной, / Доколе от нелживости этой, / Доколе слово лживое, неистинное / В ум не привнёс он» (yaṭ. uraṇhasaṭ. / yim. yiməm. xšaētəm. huuaθβəm. / darəγəmcīṭ. airi. zruuānəm. / yaṭ. xšaiia. paiti. būmīm. har-taiθiiān. / daēuuānəm. mašiiānəmca. / yāθβān. pairika-nəmca. / sāθrān. kaōiiān. karafnəmca. //31// yō. uzbaraṭ. hasa. daēuuāēibiiō. / uiie. ištišca. saokāca. / uiie. fšaonišca. vaθβāca. / uiie. θrafsca. frasastišca. / yeṇhe. xšaθrāda. xvaīriāntu. +astu. / uiie. xvarəθe. ajaiiamne. / amarəšanta. pasu. vīra. / aṇhaošəmne. āra. uguuaire.

//32// yeṇhe. xšaθrāda. / nōiṭ. aotəm. āṇha. nōiṭ. garəməm. / nōiṭ. zauruua. āṇha. nōiṭ. mərəθiiuš. / nōiṭ. araskō. daēuuō.dātō. / para. anādruxtōiṭ. / para. ahmāi. yaṭ. hīm. / aēm. draoγəm. vācim. aṇhaiθīm. / cinmāne. paiti. barata. //33//). Перевод отчасти условен, метр не выдержан, так как нет единогласия по поводу размеров Авесты.

«Грех» Йимы. Иранские источники о Йиме датируются разными эпохами и поэтому столь противоречивы. В совокупности они убеждают в том, что никакого «греха» Йимы нет. Намёки на его «божественность», если они достоверны, восходят к древнейшим представлениям о Йиме как божестве. Отказ Йимы проповедовать «заратуштрову» религию не выдерживает критики. Йиме не инкриминируется конкретное преступление, а «ложь» в этой традиции подразумевает любую вину даже при её отсутствии.

В Бундахишне (Бд, XVII, с. 107), согласно узендской рукописи из Архива ИВР РАН в переводе О. М. Чунаковой, Йима «уподобился богам (?) и (из-за этого) был повержен» [Чунакова, 1997. С. 289]. В индийском Бундахишне (XVI, 13) эта подробность (уподобление богам) отсутствует. Также в иранском Бундахишне (XVIII, 10). «Когда же Йам был повержен (и) хварру Йама (xwarrah ī kam) из рук Дахака огонь Фарробай спас» (ka-šān jam be kiṛēnīd [ud] xwarrah ī kam az dast ī dahāg ādur ī farrōbay bōzēnīd). Даже если принять, что с грехопадением царя мир портится и праведников остаётся мало, чтение xwarrah ī kam как «хварра немногих» кажется натяжкой. В иранском Бундахишне — уam вместо kam. Сюжет о борьбе Огня со Змеем Дахакой за Хварно, покинувшего Йиму, восходит к Авесте (Яшт 19:46).

Представление о «грехе» Йимы в иранских источниках не имеет основания в архаическом индоиранском мифе. Гаты, Я. 32:8 — «Грехами теми сын Вивахванта славен Йима, / Что смертных научает наших: „Бык, с Богом едомый!“ / А я от этих в твоём, Мазда, суде отныне!» (aēšam. aēnaṇham. / vīuuaṇhušō. srāuuī. yimasciṭ. / yō. mašiiāng. sixšnušō. ahmākəng. / gāuš. bagā. xvarəmnō. / aēšamciṭ. ā. ahmī. / θβahmī. mazdā. viciθbī. airī.//). Наиболее вероятные смыслы последней пады с двумя локативами: «я держусь твоего суждения о них» или, версия Тарапоревалы: «от всех таких да буду я (зачтён) отдельно на Твоём последнем суде, о Мазда» (from-all-such may-I-be (reckened) apart, at Thy final judgment, O Mazda) [Tara-porewala, 1951. P. 274]. Орфография автора сохранена мной (reckened вместо reckoned). Инслер трактовал инструменталис bagā как слово женского рода «богиня» (о корове) и был готов дискутировать с Хумбахом по поводу номинатива слова «бык» (gāuš). Хумбах предполагал, что gāuš — это глагольная форма [Insler, 1975. P. 204–205, 331]. Позже он отказался от своей идеи. Инслер тоже искажил текст: «Он — тот, кто хотел удовлетворить наших людей, клянущийся: „Корова — это богиня“» (he who wanted to satisfy our men (by) swearing: «The cow is goddess»). Никакого отношения к клятве причастие xvāgəmnō не имеет, и ревизия словаря Бартоломе

здесь не нужна. В старых переводах Йима, желая ублажить людей, заставил их поедать мясо «кусками», это заведомо ненадёжная версия. Слово «бага» в авестийском языке, как и в древнеперсидском, сохраняет значение «бог», а не «кусочек» (Яшт 10:141 — «из богов он (= Митра) есть наимудрейший» (baṇaṇam. asti. aš.xraθvastəmō)).

В гимнах богиням Анахите и Аши (иранская «Фортуна») Йима получил силу сделать мир процветающим и бессмертным благодаря жертвоприношению или молитвам к этим женским божествам (Яшт 5:25–27, 17:28–31), без упоминания Ахуры Мазды и Вивахванта — первого выжимальщика Хаомы. Йима был востребован в разных контекстах древней иранской религии. Лишь благодаря Заратуштре он обрёл статус «грешника». В индоиранский период Яма (Йима) почитался как учредитель обряда, на что есть прямое указание в РВ VII, 33:9 — «по раме, Ямой натянутой, ткущие (поэты и жрецы)» (yaména tatám paridhīm váyanto).

«Отказ» Йимы. Видэват (Вд, 2:3–4) сохранил компромиссную версию мифа о Йиме. Заратуштра знал, что он был не первым, с кем беседовал Ахура Мазда. Прежде Ахура Мазда «явил» Йиме «веру ахуровскую, заратуштровскую». Но Йима отказывается быть проповедником этой веры: «Ему молвил, Заратуштра, / Я — Тот, Кто Ахура Мазда: / Стань Мне, о Йима прекрасный Вивахвантов, / помнящим и несущим веру (т. е. учителем и носителем для веры)! / Но возразил он Мне — Йима прекрасный, о Заратуштра: / Не создан я, не обучен, (как) помнящий и несущий веру!» (āaṭ. hē. mraom. zaraθuštra. / azəm. yō. ahurō. mazdā. / vīsaṇha. mē. / yima. srīra. vīuauṇhana. / mərətō. bərətaca. daēnaiiāi. / āaṭ. mē. aēm. paitiiaoxta. / yimō. srīrō. / zaraθuštra. / nōiṭ. dātō. ahmi. / nōiṭ. cistō. / mərətō. bərətaca. daēnaiiāi. //3//). Номинативы mərətō bərətaca от основ на -a справедливо считаются эквивалентами имён деятеля с суффиксом -tar, smartar — «тот, кто помнит, учитель, наставник»; bhartar — «носитель» [Benveniste, 1935. P. 34–35]. Йима имеет великолепную память, когда ему дают указания о построении Вара. Но речь идёт не о памяти как таковой, только о традиции священного знания в бесписьменном обществе. Упоминание Йимы, как первого, кому «явлена» вера, едва ли объясняется композиционной задачей. В Гатах «грех» Йимы описан дезидеративным именем siḫšnušō, этимологически неясным. Мысль, будто Йима, «желая ублажить» людей, заставил их есть непривычную мясную пищу, не выдерживает критики. В древней традиции Йиме отводилось место бога и посланника богов, учредителя жертвоприношений. В мифе о расширении земли и спасении людей от потопа Йима не грешник, его просто низводят на роль пастыря материальных миров, отдавая духовное попечение о мирах Заратуштре. Вд, 2:4 — «Ему молвил, Заратуштра, / Я — Тот, Кто Ахура Мазда: / Если не стал ты Мне, Йима, помнящим и несущим веру, / Вот, Мне миры продвигай ты, / Вот, Мне творения возвращай! / Стань Мне творений защитником, стражем, блюстителем!»

(āaṭ. hē. mraom. zaraθuštra. / azəm. yō. ahurō. mazdā. / yezi. mē. yima. nōiṭ. vīuūise. / mərətō. bərətaca. daēnaiiāi. / āaṭ. mē. gaēθā. frādaia. / āaṭ. mē. gaēθā. varədaia. / āaṭ. mē. vīsāi. gaēθanaṇm. / θrātaca. harətaca. aiβiiāxstaca. //4//). В Гатах Йима — «грешник», но с оттенком — «даже Йима» (yimascīṭ). Что это значит? Возможно, ответ содержится в Я. 31:3 — «Что дал Ты Духом и Огнём, / И с Правдой обещал двум радостям довольство, / Завет для разумеющих, / То нам, Мазда, скажи для знания / Языком уст Твоих, / Чем всех живущих обратить желаю» (yaṃ. dā. mainiiū. āθrācā. / ašācā. cōiš. rānōibiiā. xšnūtəm. / hiiat. uruatəm. cazdōṇṇhuuadəbiiō. / taṭ. nē. mazdā. vīduuanōi. vaocā. / hizuuā. θbahiiā. āṇhō. / yā. juuatō. vīspəṅg. vāuraiiā. //3//). Заратуштра не первый из «разумеющих» получил откровение. Своё время он мыслит «последним поворотом творения» (Я. 43:5). Слово gāna- ‘радость; борьба’ (только в косвенных падежах в двойственном числе) в Гатах используется для обозначения двух борющихся сторон.

Рассказ «О природе обезьяны и медведя» в индийском Бундахишне (XX, 1–3) не имеет существенных отличий от пазендской версии. «Говорят, что Йам, когда хварра отошла, из страха дэвов у дэва жену взял, и Йамаг, что сестрой была, в жёны дэву дал. От них обезьяна и медведь хвостатый (и) другие безобразные («повреждённые») виды произошли. И так ещё говорят, что Аждахаг, при его правлении, молодую женщину допустили к дэву и молодого мужчину допустили к парике («ведьме»), они посмотрели друг на друга и совершили соитие, и от этого оплодотворения негры, чернокожие произошли» (gōwēd kū jam ka xwarrah aziš {!} be šud, bīm ī / dēw rāy dēw-ē pad zanīh kard, ud jamag kē xwahar būd, / pad zanīh ō dēw-ē dād. // u-šān kabīg ud xīrs dumb<ō>mand / abārīg wināhišnīg sardag aziš būd hēnd. //2// ēn-iz gōwēd kū azdahāg, andar xwadāyīh, juwān zan<-ē> dēw / abar hišt, ud juwān mard<-ē> abar parīg hišt, u-šān / pad dīdar ī ōy marzišn kard, kē ān ēk gušnīh zangīg, / syā-pōst aziš {!} būd. //3//). В этой редакции Бундахишна имена читаются как Йам и Йамаг, имя сестры встречается дважды. Второй контекст (Bd, XXVII, 3) отсутствует в пазендской версии, где представлен другой, видимо, более поздний вариант мифа о происхождении 25 человеческих рас от Машья и Машьяне, от семени Гайомарда (Бд, XV, с. 102–103). Глава XXVII «О семени и потомстве Каянидов»: «От Йама и Йамаг, которая сестрой была, родилась двойня, мужчина и женщина вместе родились и стали супругами. Мираг Асвийан и молодая женщина Заришам по имени они были и потомство произвели» (az jam ud jamag <ī-š> xwaḥar / būd, zād juxt-ē mard <ud> zan āgenēn zan ud šōy / būd hēnd; mirag aswīyān <ud> ziyānag zarišām nām būd / hēnd, <ud> paywand be raft. //3//). Это осколок древнего мифа, не найденный в Авесте, но сохранённый в пехлевийском тексте. Остаётся пропасть между поздней Ригведой и Бундахишном глубиной более двух тысячелетий. Почему сестра Ямы исчезла в Авесте? Ответа нет. В Ригведе сохранились намёки

на то, что Яма продолжил род, несомненно, в браке с сестрой. Против этого мифа о первой паре людей, прародителей человечества, и был направлен диалог «Яма и Ями» (РВ X, 10). Мы вправе оставить для дальнейшего изучения философский вопрос о первичности представлений о первой паре людей или о божественном андрогине, но с учётом того, что андрогинный Бык-Корова, Асура Вишварупа появляется в мистических гимнах Ригведы (III, 38, 56) несравненно раньше, чем взаимопорождающие мужское и женское начала (Дакша и Адити, Пуруша и Вираджд) в спекулятивных гимнах поздней Ригведы (X, 72, 90). Вопрос целесообразно обсуждать в рамках изучения ведийских текстов, с репутацией «тёмных», так как иранского аналога нет.

В Авесте, Видэвдат (Вд, 2), Йима трижды расширяет землю в течение девятист лет. В РВ I, 52:11 земля становится «десятиохватной» благодаря убийству Индрой змея Вритры. В обоих случаях с расширением земли народы распространяются. В Авесте это ведёт к порче мира и потогу, в Ригведе — к процветанию арийцев, поклоняющихся Индре. Надо отметить, что Индра уже в Авесте — один из главных демонов (Вд, 10:9, 19:43). Никакого преступления инкриминировать Индре, однако, не могли. Лишь в поздней пехлевийской традиции, в иранском Бундахишне (XXVII, 6), сказано, что Индра «замораживает» умы и внушает людям, что им не нужно иметь рубашку-седре и пояс-кусти. Такое представление об Индре появляется не раньше обращения большинства иранцев в ислам. В том же месте источника упоминается «дэв Варун — тот, кто практикует неестественную похоть. Как говорится, Варун без пути» (XVII, 30–31). В Гатах есть «два духа, близнецы», один «злой», другой «более святой, более добрый» (Я. 30:3, 45:2) (внимание к компаративам в Гатах!). «Злой Дух» (Ангро Майньюш, Ахриман) веками существует в зороастрийской религии наряду с Митрой — Ахурой «злым и добрейшим» (Яшт 10:29). Сохраняется в Михр-яште (10:113, 145) память о древней двандве — Митра-Ахура Двое Высоких» (miθra. ahura. bərəzanta.). В Ясне (Я, 2:11) двандва перевернута, верующий почитает «Ахуру-Митру, Двух Высоких» (ahura. miθra. bərəzanta). Если безымянный Ахура в паре с Митрой тождествен Мазде, в чём убеждены как верующие, так и учёные, то нет оснований отрицать генетическую связь Ахуры Мазды с Варуной. По мнению Гершевича, Варуна уже в Авесте — «покойник» и «древнее ископаемое» [Gershevitch, 1959. P. 49]. Но древние боги, в отличие от учёных, бессмертны. Создатели Большого Бундахишна вряд ли могли придумать «дэва Варуна», если бы такое божество не существовало в народных верованиях наряду с заратуштровым Ахурой Маздой, как его скандальное alter ego. В Шатапатха-брахмане (ШБр II.4.4.19) отношения Митры и Варуны имеют гомосексуальную окраску, даже если таким образом объясняется рост и убывание Луны: «и в ту же ночь Митра в Варуну семя изливает» (tadvā etām gātrim | mitro varuṇe retah siñcati). Пехлевийские источники

дарят нам немало осколков древней мифологии, будь то популярной, будь то отредактированной жрецами. Причины порчи мира в связи с расширением земли известны нам не более, чем мифология «дэва Варуна». Поэтому мы должны остановиться на том, что миф о расширении земли был общим индоиранским, независимо от его деталей.

Ведийский Яма в мифе о расширении земли не участвует. Иранский Йима — строитель Вара (концентрическое глинобитное сооружение для защиты людей и скота от непогоды), спаситель избранной части человечества от потопа. В Дадастан-и меног-и храд (MX, 69) вместо Вара упоминается «подземный Йимкард» — возможно, отголосок представления о Йиме (Яме) как царе мёртвых. В Видэвдате Йима отказывается проповедовать учение Мазды, будучи призван раньше Заратуштры. Он согласен умножать миры как пастырь. В Ригведе Яма тоже — «пастырь», но его пастбище — мир мёртвых (РВ X, 14:2). Здесь сказано: «Яма дорогу нам первым разведаль. / Не отобрать это пастбище, именно, / Куда ушли наши древние предки, / Затем живые (уйдут) по путям своим» (yamó no gātúm prathamó viveda / naíṣā gávyūtir ápabhartavā u / yátrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyūr / enā jajñānāḥ pathiyā ánu svāḥ //2//). Уже в Ригведе Яма имеет грозные черты царя мёртвых: упоминается «падбиши», ножная колодка Ямы (РВ X, 97:16). «Пастбище» Ямы представлялось местом отрадным, но путь к нему был опасен, надо было прежде всего прогнать злых духов, обитающих возле мест кремации. Была неизбежной встреча с двумя сыновьями священной суки Сарамы, которые играют, как видим, двусмысленную роль. В царстве Ямы человек соединялся с нематериальным сияющим телом и пирировал с предками и богами. РВ X, 14:7–12 — «Ступай-ступай по путям изначальным, / Где наши прежде отцы проходили. / Обоих раджей, пьянящихся „свадхой“, / Яму увидишь и Варуну Дэву. //7// Сойдись с отцами, сойдись с Ямой вместе, / На высшем небе с желаньем исполненным, / Оставив грех, вновь домой возвращайся, / Сойдись ты с телом, прекрасно блистательный! //8// Уйдите вы, разойдитесь, отсель расползайтесь! / Ему отцы это место соделали, / Днями, водами, ночами украшенное / Яма даёт ему успокоение. //9// Беги же мимо двух псов Сарамейев, / Четырёхглазых, пятнистых, прямым путём! / Отцов достигни, легко находимых там, / Что с Ямой в общем пиру опьяняются! //10// Те две собаки твои, Яма, сторожи, / Четырёхглазые стражи пути, за людьми надзиратели. / Ты им двоим передай его, раджа, / И счастье дай ему, и безболезненность. //11// Широконосые, жизнь уносящие, рыжие, / Вестники Ямы, бродящие среди людей, / Те двое нам ради видения Солнца / Сегодня вновь жизнь дадут пусть на счастье! //12//». Собаки имеют эпитет «питающиеся асу — дыханием жизни» (asutíprā). Но они же его (ásuṃ) и возвращают. В Авесте «четырёхглазая» собака, также пятнистая, рыжая, упоминается только в Видэвдате, в разделе, посвящённом похоронному обряду. Собаку ведут для очищения пути, которым

несли труп, от трупной скверны (Вд, 8:16–19). «Собаку золотистую, четырёхглазую, белую, златоухую трижды тогда этим путём пусть проведут. С проведением, Спитама Заратуштра, собаки золотистой, четырёхглазой, белой, златоухой эта Ложь, которая Скверна трупная, убегает в стороны северные (букв. «задние»)» (spānəm. zairitəm. caθru.cašməm./ spaētəm. zairi.gaōšəm./ āθritīm. taða. aētā. paθā. vīuūādauuantu:/ aiβi. niticit. / spitama. zaraθuštra / spānəm. zairitəm. caθru.cašməm. / spaētəm. zairi.gaošəm./ aēša. drušš. yā. nasuš. ara.duušaiti. / арāхэдраēibiīō. паēтаēibiīō //16//). Йима в этом контексте не упоминается, а в контекстах с Йимой нет собак.

Представление о пятнистой или рыжей, светлой собаке с жёлтой шерстью как родоначальнике собак (пехлевийское «рат») — общее индоиранское: «Первой из собак собака светлая с жёлтой шерстью создана, она — рат собак» (fradom az sag, sag ī aruṣ ī zard mōy brēhēnīd, ōy ast sagān rad) (Инд. Бд XXI, 8; то же в других редакциях: Большой Бд XVII, пазенд. Бд XXIV). Она же — «четырёхглазая» собака с характерными пятнами над глазами (РВ X, 14:19, 11; ср. РВ I, 31:13 «четырёхглазый» защитник — Агни; Вд 8:16–19). Две собаки — рыжие, «четырёхглазые», Сарамейи (РВ X, 14:10–11) или безымянные и без признаков породы (Вд 13:9; 19:30), связаны с переходом (иранский «мост Чинват») души в мир мёртвых. Только в ведийской традиции они называются «вестниками Ямы» как царя мёртвых. В Авесте (Вд 19:30) они сопровождают Даэну — личную веру покойника на мосту: дева, «двумя собаками сопровождаемая» (spānaūaiti). Даэна — не хозяйка псов. Псы принадлежат царю иного мира, как бы он ни назывался, — валлийские «собаки Аннуна» (Cŵn Annwn), стая гончих псов Арауна, царя загробного мира (Аннун). Псы имеют белую шерсть и красные уши [Andrés-Toledo, 2013. P. 20–21]. В другом пассаже Видэвдата (Вд 13:9) в разделе «Собака» Вд 13:9 сказано — если кто-то убьёт собаку, то «никакая другая душа ту душу в смерти не поддержит, и с криком, и с воем, для аху, ни две собаки, проход (= мост Чинват) стерегущие, в смерти не поддержат, и с криком, и с воем, для аху» (nōit. hē. aniīō. uruua. haom. uruūānəm. paiti. irista. bāzaiti. / xraosiiāca. voiiaca. aṇuhe. / naēda. spāna. rəšu.pāna. paiti. irista. bāzaiti. / xraosiiāca. voiiaca. aṇuhe. //). Текст восходит к ранним представлениям, отражённым в Ригведе, о двух заупокойных псах, питающихся дыханием жизни (асу), возвращающих его в мире богов и предков. Здесь термин «аху» является эквивалентом ведийского «асу» — «духа жизни». В других случаях (Я. 28:2, 43:3, Яшт 8:34, 10:44, 13:9) «аху» ассоциируется с материальным («костным») миром. В тексте Вд 13:9 имеется параллелизм, глагольная форма единствен-

ного числа bāzaiti во втором случае не сочетается с двойственным числом spāna. rəšu.pāna ('две собаки, проход стерегущие'). В пехлевийском переводе, должно быть, из-за непонимания авестийского текста, вместо двух собак фигурирует один «пёс псов» (sag <I> sagān), как «царь царей» (šāhān šāh). В других пехлевийских источниках упоминается одна собака при троне Митры у моста Чинват [Andrés-Toledo, 2013. P. 16, 19–20].

Сарама («Быстрая», «Борзая», корень sag- 'течь, бежать'), божественная сука Индры, участвует в мифе Вала, как «вестница» Индры (РВ X, 108:2). Всё же Сарама не изображается постоянной спутницей Индры. Потомок Сарамы (в ед. ч.) упоминается в РВ VII, 55:2–4. Гимн неоднороден. Строфы 2–4 Грассманн ошибочно определил как заклинание двух псов Ямы покойником [Grassmann, 1876. S. 343, 555]. Композиционно стройный гимн АВ IV, 5, частично совпадая с РВ VII, 55, убеждает в том, что его тема — «усыпление» сторожевого пса и родичей женщины её любовником, крадущимся в дом. Посвящённые Сарамейе строфы здесь отсутствуют. Вот эти строфы. «Когда, светлый Сарамейя, / Зубы, о рыжий, скалишь ты, / Блестят они, как копия, / В пасти сожрать желającego. / Усни скорее! //2// (yād arjuna sārameya / datāḥ piśaṅga yāchase / vīva bhrājanta ṛštāya / ūpa srākveṣu bāpsato / nī śu svapa //2//). На вора лай, Сарамейя, / Иль на разбойника, вновь прибегающий! / Певцов на Индры лаешь ты, / Зачем нам зла желаешь ты? / Усни скорее! //3// (stenām gāya sārameya / tāskaram vā punaḥsara / stoṭṭn indrasya gāyasi / kīm asmān duchunāyase / nī śu svapa //3//). Ты кабана растерзывай, / Тебя кабан терзает пусть, / Певцов на Индры лаешь ты, / Зачем нам зла желаешь ты? / Усни скорее! //4//» (tvām sūkarāsyā dardṛhi / tāva dardartu sūkarāḥ / stoṭṭn indrasya gāyasi / kīm asmān duchunāyase / nī śu svapa //4//). Собаке напоминают о дружбе её предка с Индрой, называясь его «певцами». Сарама в этом случае — предок-эпоним, и метронимик «Сарамейя» обозначает домашнюю собаку, а не псов Ямы. Представление о двух Сарамейях — «вестниках Ямы» обязано индоиранской, возможно, более общей индоевропейской традиции.

Первые и, как известно, наименее точные переводы Ригvedы в исполнении Розена, Ланглуа, Уилсона были именно прозаическими. Я убеждена в том, что, используя богатейшие возможности русского языка, переводить Ригvedу стихами в размерах оригинала, адаптированных к нашей силлабо-тонической системе стихосложения, можно, но делать это, жертвуя содержанием, не следует. История переводов Ригvedы и их критика — вне рамок этой статьи, поэтому ссылки на известные переводы, комментарии и исследования здесь ограничены.

Использованная литература

Дандекар, 2002: Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Москва: Вост. лит., 2002.

Dandekar R. N. Ot Ved k Induizmu: Evolutioniruyutchaya mifologiya. Moskva: Vost. Lit., 2002.

Dandekar R. N. From the Vedas to Hinduism: an Evolving mythology. Moscow: Vost. Lit., 2002.

Елизаренкова, 1982: *Елизаренкова Т. Я.* Грамматика ведийского языка. Москва: Наука, 1982.

Elizarenkova T. Ya. Grammatika Vедиjskogo Yazika. Moskva: Nauka, 1982.

Elizarenkova T. Ya. Grammar of the Vedic language. Moscow: Nauka, 1982.

Елизаренкова, 1993: *Елизаренкова Т. Я.* Язык и стиль ведийских риши. Москва: Наука, 1993.

Elizarenkova T. Ya. Yazyk i Stil' Vедиjskih Rishi. Moskva: Nauka, 1993.

Elizarenkova T. Ya. Language and style of the Vedic Rishis. Moscow: Nauka, 1993; *Elizarenkova T. Ya.* Language and Style of the Vedic R̥sis. Albany: State University of New York Press, 1995.

Чунакова, 1997: *Чунакова О. М.* Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Москва: Вост. лит., 1997.

Chunakova O. M. Zoroastrijskiye teksty. Suzhdeniya Duha razuma (Dadestan-i menog-i hrad). Sotvoreniye osnovy (Bundahishn) i drugie teksty. Moskva: Vost. lit., 1997.

Chunakova O. M. Zoroastrian texts. Judgments of the Spirit of Wisdom (Dadestan-i menog-i hrad). Creation of the Beginning (Bundahishn) and other texts. Moscow: Vost. Lit., 1997.

Arnold, 1905: *Arnold E. V.* Vedic Metre in its historical development by E. Vernon Arnold. Cambridge: At the University Press, 1905.

Andrés-Toledo, 2013: *Andrés-Toledo M. A.* The dog(s) of the Zoroastrian afterlife // Acta Iranica 54. Le sort des Gāthās et autres études iraniennes in memoriam Jacques Duchesne-Guillemin. Contributions rassemblées par Éric Pirart. Liège: Peeters Leuven; Paris; Walpole, MA, 2013. P. 13–23.

Beekes, 2010: *Beekes R. S. P.* Etymological Dictionary of Greek. By Robert Beekes. With the assistance of Lucien van Beek. Vol. 1–2. Leiden; Boston: Brill, 2010. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series. Ed. by Alexander Lubotsky).

Benveniste, 1935: *Benveniste É.* Les infinitifs avestiques. Paris: Librairie d'Amérique et d' Orient. Adrien-Maisonneuve, 1935.

Geldner, Kaegi, Roth, 1875: *Geldner K., Kaegi A.* Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi mit Beiträgen von R. Roth. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1875.

Gershevitch, 1959: *Gershevitch I.* The Avestan Hymn to Mithra. With an introduction, translation and commentary by Ilya Gershevitch. Cambridge: At the University Press, 1959.

Grassmann, 1876: *Grassmann G.* Rig-Veda. Übersetzt und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen von Hermann Grassmann. In zwei Teilen. Erster Teil. Die Familien-Bücher des Rig-Veda (Zweiter bis achttes Buch). Zweiter Teil. Sammelbücher des Rig-Veda (Erstes, Neuntes, Zehntes Buch). Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876–1877.

Insler, 1975: *Insler S.* The Gāthās of Zarathustra. Acta Iranica 8. Troisième série. Textes et mémoires. Vol. 1. Diffusion E. J. Brill. Leiden: Edition Bibliothèque Pahlavi. Téhéran-Liège, 1975.

Jamison, Brereton, 2014: *Jamison S. W., Brereton J. P.* The Rigveda. The earliest religious poetry of India. Translated by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. Includes bibliographical references and index. Vol. I–III. Oxford: University Press, 2014.

Renou, 1956: *Renou L.* Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou. Gallimard/Unesco 1956 (2-ème édition 1985).

Taraporewala, 1951: *Taraporewala Irach J. S.* The divine songs of Zarathushtra. A Philological Study of the Gathas of Zarathushtra, containing the Text with Literal Translation into English, a Free English Rendering and Full Critical and Grammatical Notes, Metrical Index and Glossary. Bombay: D. B. Taraporewala Sons & Co., LTD, 1951. Treasure House of Books.

Wilson, 1888: *Wilson H. H.* Rig-veda Sanhitā: a Collection of Ancient Hindu Hymns. Vol. VI. London: Trübner & Co., 1888.

The Rigveda. Metrically Restored Text. Karen Thomson and Jonathan Slocum. The University of Texas at Austin. Linguistics Research Center. URL: <https://liberalarts.utexas.edu/lrc/rigveda/index.php> (дата обращения: 22.04.2020).

Древнегреческие и латинские авторы. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> (дата обращения: 22.04.2020).

Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm> (дата обращения: 22.04.2020).

GRETIL — Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia. URL: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.html> (дата обращения: 22.04.2020).

M. V. Ivanova Yama and Yami (Rigveda X, 10). Indo-Iranian myth

The article is an amended version of the report of the same name, read on December 11, 2019 at the Annual scientific session of the Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy Of Sciences “Written heritage of the East as the basis of classical Oriental studies”. The features of the hymn RV X, 10 in meter, grammar, vocabulary are noted. The speculative nature of the hymn is not confirmed. The hymn resembles a dramatic dialogue with a moral background, where Yama is imposed the role of a moralist and a prophet of the future corruption of the world (and prophecy is a genre alien to the Rigveda). Yama's moral victory in the final is not convincing. The Indo-Iranian myth of Yama and Yami is secondary and is based on a single episode where a

brother rejects his sister either out of piety or as a result of his fall. In the Iranian tradition, Yima is a mortal, his sister is not mentioned in the Gāthās and Avesta, the Avestan form of her name is absent. The genealogy of Yama and Yami in the Rigveda exists invariantly and only in the X mandala. In earlier representations, Yama is an androgynous deity who voluntarily sacrificed himself for the sake of gods and people (RV I, 83:5; X, 13: 4). In the earliest representations, the God who sacrifices his own body is Agni, he is the twin of himself: “a twin born, a twin due to be born” (RV I, 66: 8; VI, 11: 2). On the basis of a number of coincidences in the genealogies, the connection between Yama and the Greek hero Iamos is assumed. The folk etymology of “Iamos” from the word “violet” (“ion”) does not stand up to criticism, and the Greek word “twin” (“didymos”) is not associated with Indo-Iranian vocabulary. A poetic translation of the hymn “Yama and Yami” by RV X, 10 and a fragmentary translation of the 6th Olympic ode by Pindar are proposed.

Key words: Yama and Yami, Yima, Yimak, Indo-Iranian myth, twin, androgynous deity, incest, Rigveda, Avesta, Zoroastrianism.

Ivanova Margarita Vladilenovna — Cand. Sc. (History), independent researcher. Saint-Petersburg, Russia.
Men-Maat-Ra@yandex.ru

Ю. А. Иоаннесян

От ислама к бабизму

DOI 10.25882/8t1y-s523

© Ю. А. Иоаннесян, 2020

В статье освещаются отдельные вопросы зарождения бабизма, подготовки почвы для него и принятия его первыми последователями. Особое место отведено шейхитской школе в шиизме и одному из ее основоположников — Сайиду¹ Казиму Рашти, учениками которого явилось большинство первых бабидов. Для изложения этих и ряда сопряженных с ними вопросов привлекается, наряду с другими источниками, редко используемый трактат ал-Карбала'и. Отдельное внимание уделено в статье первому бабиду — Мулле Хусайну Бушру'и.

Ключевые слова: зарождение религий в новое время, постисламские религии, бабизм, Баб, шейхизм, вера бахаи.

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — кандидат филологических наук ИВР РАН. Санкт-Петербург. РФ.
youli19@gmail.com

Согласно «теории религиозных циклов» М. Сергеева, каждая религия проходит в процессе своей истории и эволюции шесть стадий: формативную (formative), ортодоксальную (orthodox), классическую (classical), реформистскую (reformist), критическую (critical), посткритическую (post-critical). В ходе своей эволюции религиозная система сталкивается с двумя видами кризисов — структурным и системным. В течение критической фазы «материнская религия» обычно производит от себя «отросток» в виде новой религии или религиозного движения, которое может положить начало новой религии, но при этом сама не сходит со сцены, продолжая существовать параллельно с вновь образованной религией. Теория эта представляется весьма интересной и убедительной. М. Сергеев анализирует эволюцию пяти основных религий (five major religions) — иудаизма, буддизма, христианства, ислама и веры бахаи, последовательно прилагая к ним предложенную им модель религиозных циклов. В частности, он пишет:

Возникновение буддизма и джайнизма из индуизма, зарождение христианства в недрах иудаизма, появление веры бахаи из ислама — все это служит наглядными иллюстрациями подобных трансформаций»² [Sergeev, 2015. С. 8].

¹ Слово «Сайид» как часть составного имени мы выписываем без удвоения «йй».

² Здесь и далее все цитаты из источников на иностранных языках, за исключением заимствованных из переводных изданий, приводятся в наших переводах.

На примере всех указанных религий автор обстоятельно доказывает правомерность своей теории. Существенно подчеркнуть, что системный кризис «материнских религий», о которых говорит М. Сергеев, находит разрешение уже не в альтернативных ответвлениях внутри существующей религии, а в зарождении принципиально новых религиозных феноменов, самостоятельных религиозных систем. Этот автор в своем исследовании уделяет вере бахаи большое внимание. Данная независимая от ислама монотеистическая религия не возникла непосредственно в недрах указанной «материнской религии» (ислама). Почва для ее появления была подготовлена бабизмом, отдельным аспектам которого и посвящена настоящая статья.

Бабизм, представляющий собой самостоятельную религиозную систему, возник в Иране в первой половине XIX в. Основатель бабизма — Сайид 'Али Мухаммад Ширази, известный больше под принятым им титулом «Баб» (Врата), вступил на свое публичное духовное поприще в 1844 г. К этому времени и относится зарождение бабидского движения и вероучения.

Для Европы второй половины XIX в. был характерен усиленный интерес к бабизму. Дипломаты, востоковеды, другие специалисты, изучающие религиозные верования, культы, старались внести посильный вклад в изучение феномена, едва ли не уникального для нового времени, — зарождения новой религии. Данное явление опровергало устоявшийся взгляд, согласно которому возникновение религий характерно лишь для древних эпох, поскольку рели-

гиозное мышление присуще ранним этапам развития человеческого общества и сознания.

Эта общая тенденция не оставила в стороне и Россию, чье географическое и политическое положение (близость к Персии и особая вовлеченность в ее дела) давало ее представителям особое преимущество в обретении ценных источников и материалов, связанных с возникновением бабизма (а затем и религии бахаи). Не случайно, что уже на ранних этапах истории бабизма именно Россия внесла неоценимый вклад в исследование данной тематики. Подавляющее число первичных материалов (рукописей и литографий), собиравшихся поколениями российских дипломатов в XIX в., находится сегодня в Институте восточных рукописей, что дает востоковедам Петербурга уникальные возможности для их изучения, отсутствующие в других регионах страны и мира, и обеспечивает высокую востребованность данного направления исследования также и в будущем. Россия была пионером изучения феномена бабизма в Европе. В ней сложилась определенная школа исследования, восходящая к академику В. Р. Розену и прерванная в советское время. Возобновление подобных изысканий одновременно знаменует и восстановление классической академической школы исследований, в которых Россия некогда первенствовала.

Зародившись в недрах ислама на почве мессианских ожиданий в исламе, подобно тому как христианство некогда зародилось в недрах иудаизма на почве мессианских ожиданий в иудаизме, вероучение бабизма заявило о себе как о самостоятельном по отношению к исламу религиозном откровении (аналогично тому, как христианство представляет собой самостоятельную по отношению к иудаизму религию).

Британский востоковед Э. Браун, один из первых и наиболее глубоких европейских исследователей данного предмета, обуславливал важность изучения бабизма как религиозной системы рядом причин. Во-первых, писал Браун, она не представляет собой форму некоего «местного суеверия» (*local superstition*), ограниченную несколькими семьями или племенами, не является она и «национальной религией», происхождение которой теряется в глубинах древности, она — не философская система, рожденная в кабинете ученого, обитающего в сфере абстрактной мысли, весьма удаленной от реального мира... [Баб] закончил свою жизнь — жизнь пророка (*a prophet's life*), приняв мученическую смерть, оставив после себя в качестве наследия человечеству веру, которая насчитывает теперь не сотни, а тысячи последователей, а мучеников — не десятки, а тысячи, и которая, какой бы ни была ее судьба, соткана из того материала, из которого создаются мировые религии (*whereof world-religions are made*). И претендует она именно на такое положение... и не только в Персии, где она была впервые проповедана и где прошла через крещение кровью, что вызывало ужас и изумление даже у тех, кто санкционировал против нее об-

винения и преследовал ее, но и во всем мире [Browne, 1901. С. 333].

Бабизм неразрывно связан с религией бахаи, возникшей на его почве и воспринявшей и развившей многие его элементы. Характеризуя религию бахаи, американский исследователь Д. Макйюзн отмечает:

... не подлежит сомнению тот факт, что она успешно переступила пределы ислама, из недр которого вышла, достигнув ступени, на которой было бы бессмысленно и легковесно относиться к ней как к исламской секте или рассматривать ее как ересь в противовес [некой] ортодоксии и даже делать особый упор на этом ее происхождении. На протяжении всей истории ислама ни одно предшествующее движение не пошло столь далеко в утверждении своей независимости от вероисповедания, из которого вышло, и в современный период ни одна религиозная община не предавалась анафеме столь всеобъемлюще и неистово как улемами, так и обычными мусульманами, прежде всего в Иране. Не могу представить себе в контексте ислама другого случая такой абсолютной дихотомии... новый пророк, новые книги, новые законы — очевидно, что [в рамках данного феномена] имело место намного большее, чем обычно происходит при зарождении сектантского движения. Даже радикальное крыло секты ахмадийя, которая рассматривает Гулам Ахмада как пророка, и близко не подошло к такому дистанцированию от исламской ортодоксии [MacEoin, 2009. С. 634–635].

Все эти перечисленные Макйюзном характеристики полностью присутствуют уже в бабизме, с которым религия бахаи связана пуповиной. К упомянутым признакам бабизма как независимой религиозной системы добавим собственный календарь (перешедший и в религию бахаи), ведущий отсчет новой эры от момента зарождения бабизма в 1844 г., а также представление о собственном Завете верующих с Богом через своего пророка и т. п. Следует подчеркнуть, что оба эти феномена — бабизм (основанный Бабом) и религия бахаи (основанная Бахауллой) при относительной их самостоятельности составляют две части более общего целого. В ряде западных исследований они определяются как «пост-исламские религии» (*Post-Islamic religions*). Такое обозначение представляется нам вполне удачным и более корректным, чем, например, «синкретические религии», поскольку ни одна религия, по крайней мере т. н. «религия откровения», включая иудаизм, христианство, ислам и зороастризм, не зарождалась в вакууме и всегда интегрировала в себя элементы более ранних религий и верований, а потому «синкретизм» не может служить характеризующим признаком ни бабизма, ни религии бахаи, выделяющим их среди упомянутых выше аналогичных явлений.

Бабизм сформировался на почве мессианских ожиданий в исламе, прежде всего в шиитском, при этом он изначально заявил о себе как о самостоятельном по отношению к исламу религиозном учении, следующем после ислама божественном откровении. Немалую роль в подготовке почвы для воз-

никновения бабизма и восприятия его первыми последователями сыграл шейхизм — шиитская богословская школа, зародившаяся в конце XVIII в. и действовавшая особенно активно с конца XVIII по первую половину XIX столетия на территории современных Ирана и Ирака. При этом, говоря о «подготовке почвы», следует иметь в виду, что ни одно положение бабизма не может быть непосредственно выведено из шейхитского учения (что не исключает некоторого параллелизма между отдельными их элементами). Ведь речь идет о явлениях разного порядка и уровня. Шейхизм всегда оставался составной частью ислама. Бабизм же, как отмечалось выше, уже на раннем этапе своего существования представлял самостоятельную по отношению к исламу религиозную систему. Здесь уместно кратко остановиться на шейхизме.

Шейхизм — мистико-эзотерическое направление в шиизме. Это название происходит от основателя школы Шайха Ахмада Ахса'и, происходившего из Лахсы/ал-Ахсы в Саудовской Аравии (неподалеку от Бахрейна). Школа зародилась в конце XVIII в. Помимо мистического и даже эзотерического подхода к исламу, что выразилось, в частности, в символическом и нумерологическом истолковании ряда концептуальных аспектов религии, для этого направления были характерны и усиленные мессианские ожидания — вера в скорое появление «Скрытого имама Ка'има»³. В рамках этой школы возникло учение о «Вратах Скрытого имама» (Бабе) и представление о завершении «эпохи ислама» и наступлении «новой эры». Именно этими своими положениями шейхизм и подготовил почву для возникновения бабизма, основанного 'Али Мухаммадом Ширази, принявшим титул «Баб» и объявившим о своей миссии в 1844 г. — через год после смерти Сайида Казима Рашти — преемника Шайха Ахмада Ахса'и.

И Шайх Ахмад, и Сайид Казим подвергались при жизни гонениям со стороны шиитского духовенства вначале в Персии, а потом и в Ираке (в пределах Османской империи), куда были вынуждены перебраться в целях личной безопасности. Сайид Казим перед смертью (31 декабря 1843 или 1 января 1844 г.), не оставив преемника, нацелил общину на поиск «Возлюбленного» — имама Ка'има («Владыки эпохи»), который, как он считал, уже появился в мире. Сделанное Бабом объявление о своей миссии в 1844 г. в присутствии видного шейхита — Муллы Хусайна Бушру'и раскололо шейхитов. Значительная часть из них, последовав примеру Муллы Хусайна, признали Баба и составили ядро первых его последователей — «Букв Живущего», иные же, сплотившись вокруг фигуры другого шейхита, Карим-хана Кирмани, почитали Баба «лжепророком». Это крыло данной школы встало в резкую оппозицию по отношению к бабизму.

К весьма ценным историческим документам, проливающим свет на период, непосредственно пред-

шествующий возникновению бабизма, принадлежит трактат на арабском языке одного из учеников Сайида Казима, известного как ал-Катил б. ал-Карбала'и. Это имя, вероятнее всего, псевдоним. Сочинение написано в Кербеле в 1263/1846–1847 гг. Оно представляет собой образец мировоззрения первых бабидов, в большинстве своем вышедших из шейхитской среды, несущих еще на себе «родимые пятна» этой среды. Язык трактата изобилует шейхитской терминологией. Так, постоянно встречающийся в нем титул «Баб» относится в большинстве случаев не к основателю бабизма, а к одному из ключевых теоретиков шейхизма — Шайху Ахмаду или Сайиду Казиму, а вместе они определяются как «двое Бабов». Впоследствии, в процессе развития самого бабизма и его теологии, термин «Баб» в Писаниях основателя бабизма был переосмыслен, к себе Сайид 'Али Мухаммад Ширази (см. выше) уже в ранних своих текстах среди прочих имен и определений прилагал обозначение «величайший Баб».

Обратимся теперь к ценному трактату ал-Карбала'и. Вот как описывает его автор события, последовавшие непосредственно за смертью главы шейхитской общины Сайида Казима, и повествует о своем уверовании в Баба (основателя бабизма):

После кончины великодушного господина... Сайида Казима Рашти... я пребывал на святой земле, в которой [расположены] красный свод и гробница господина мучеников... пока не истек период и временной отрезок в четыре месяца и несколько дней. И возгласил с небес Глашатай клич именем «Ка'им» от сверкающего белизной Фарса⁴ — земли процветания и рудника всего благого... И пришел он с новой книгой и сердцем, пронизающим/острым как режущий металл, с сокровенным свитком и преизобильными письменами от Матери всех предметов и Истока всего происходящего, [о которых доселе] не слышало ухо и [которых] не зрели очи. Я изучал страницы из них и внимательно рассматривал очертания букв. Моя душа порхала, а сердце изумлялось изъяснению таких возвышенных положений и вознесенных ступеней. Он явился передо мной таким явлением, как будто сотворил для меня каждое из многочисленных пророческих чудес. И счел я необходимым признать то, с чем он пришел от своего господина — Владыки/Властелина времени⁵, и повиноваться тому [الكربلائی, 2008. С. 394–395].

Этот отрывок требует комментария. Под «святой землей» в данном контексте следует понимать шиитские святыни, места захоронения имамов — Неджеф и Кербелу в Ираке. В эти края после гонений в Персии переселились основатель шейхизма Шайх Ахмад Ахса'и и его преемник Сайид Казим Рашти, а сам регион превратился в главный центр этой школы для своего времени. Баб, основатель бабизма, был уроженцем города Шираза провинции Фарс на юго-за-

⁴ Баб раскрыл свою духовную миссию в Ширазе, в провинции Фарс.

⁵ То есть «Скрытого Имама» — Ка'има.

³ «Ка'им» обычно выступает как синоним «Махди».

паде Персии. И там же он вступил на свое духовное поприще, когда «открыл себя» первому уверовавшему в него — видному шейхиту Мулле Хусайну Бушру'и. Город этот издавна славился великими поэтами и считался «землей процветания и благоденствия». Поэтому для людей персидской культуры тот факт, что долгожданный «мессия» шиитского мира — «Скрытый Имам Ка'им» явится и возвестит о себе именно в Ширазе, не мог быть абсолютно неожиданным. Баб утверждал, что с его вступлением на публичное духовное поприще исполнились пророчества мусульман о выходе в «конце времен» из сокрытости обетованного Ка'има. При этом все эти реалии — и «выход из сокрытости Ка'има», и «конец времен», и прочее, как и сами пророчества, понимаются в бабидском вероучении фигурально.

Автор разбираемого нами трактата объясняет свое разочарование тем, как встретило Баба и его учение духовенство. Он сетует на неприязнь богословов к этому великому Делу, грандиозному событию:

Я странствую, спрашиваю у богословов и учащихся медресе и не слышу [в ответ] от них ничего, кроме отповеди и выговора, а также некоторых слов, которые недостойно произносить здравому человеку. Когда же я обращаюсь к его⁶ книгам, строкам и изъяснениям, я прихожу в волнение от того, что он, несмотря на то что не получал образования, способен являть подобное тому, что проистекает от него, при столь [незначительной] степени обучения [الكربلائی, 2008. С. 395].

Основатель бабизма родился 20 октября 1819 г., принадлежал к купеческому роду, был воспитан своим дядей и имел более чем скромное образование. Он умел только читать, писать и вести счета.

Выше уже отмечалось, что Сайид Казим не назначил преемника, предсказав взамен скорое появление Наставника, «Возлюбленного». Перед своей кончиной он намеками нацелил учеников на поиск «Возлюбленного (Желанного)». Вот как, согласно «Вестникам Рассвета» Набиля Заранди, напутствовал уходящий глава шейхитов своих учеников:

О мои возлюбленные спутники! Остерегайтесь, остерегайтесь, как бы после моего ухода вы не были обмануты суетой сего мира... Вы должны отказаться от любых благ... дабы пуститься на поиски Того, Кто есть Желанный вашего и моего сердца. Разойдитесь повсюду, отрешитесь ото всего мирского и смиренно молитесь вашему Господу поддержать вас и наставить на путь истины. Никогда не ослабляйте решимости искать и найти Того, Кто сокрыт завесами славы. Упорствуйте до тех пор, пока Он, ваш истинный Наставник и Хозяин, милостиво не поможет вам, позволив признать Себя [Набил-и А'зам, 2005. С. 67].

Следует уточнить, что понималось учениками Сайида Казима под «обретением духовного Наставника». Обычно в работах по истории бабизма собы-

тие, ознаменовавшее его возникновение, определяется как «(про)возглашение/объявление Бабом своей миссии» в мае 1844 г. Это выражение стало «штампом», не требующим особых пояснений. Однако оно может и ввести в заблуждение, вызвав ассоциацию с «торжественным актом», на котором носитель миссии громогласно заявляет о себе и о своем статусе в утвердительной манере. Такое представление было бы в корне неверным. Шейхитская концепция обретения духовного наставника предполагала узнавание или распознавание его по определенным признакам, которые Сайид Казим перечислил в своей работе «(ал-)Худджа ал-балига» и др. Такое узнавание сопряжено с испытанием верующих, так как не каждому дано его распознать. Признание Баба первым уверовавшим в него — видным учеником Сайида Казима Муллой Хусайном Бушру'и, получившим от основателя бабизма прозвание «Баб ал-Баб», т. е. «Врата Врат», как и вслед за ним семнадцать другими лицами, составившими вместе с Бабом первую Единицу (по терминологии бабизма) из девятнадцати человек, произошло полностью в соответствии с этим шейхитским принципом «узнавания». Понимали ли первые бабиды из шейхитской среды, что в данном случае речь идет о фигуре, существенно более масштабной и значимой, чем очередной глава шейхитской общины? Некоторые из них, например Мулла Хусайн и ал-Карбала'и (автор часто цитируемого нами трактата), безусловно, осознавали это обстоятельство. Распространялось ли это понимание на многих уже на начальном этапе бабизма — вопрос отдельный.

Теме подготовки Сайидом Казимом учеников к своему скорому уходу, как и к следующему за тем поиску и обретению ими «Возлюбленного» большое место отведено и в трактате ал-Карбала'и. В последние месяцы жизни Сайида Казима ученики, по словам этого автора, постоянно донимали своего учителя вопросами, кто займет место духовного главы после его смерти:

...наступил сезон поста и запретного/священного месяца Бога. Упрашивали досточтимого Баба (т. е. Сайида Казима. — Ю. И.), мир Божий ему,⁷ назвать качества Того шиита и четвертого столпа⁷. Сказал он: «...в первый год я упомянул, определил, описал и разъяснил, что не вызвало подъема у наших соотечественников, как и признания у наших противников» [الكربلائی, 2008. С. 399].

Этот же вопрос постоянно возникал во время паломничества Сайида Казима к гробницам имамов, которое тот предпринял незадолго до своей кончины. Ал-Карбала'и сообщает:

⁷ Так по шейхитской терминологии именовался живущий в каждую эпоху верховный богослов, духовный наставник шиитов. Естественно, что ученики Сайида Казима, принадлежавшие к его школе, действующей еще в рамках ислама, мыслили в терминах и реалиях ислама, от которого позже отделился бабизм.

⁶ То есть к книгам Баба.

И на каждой стоянке бывало явлено им, мир Божий ему, то, что возвещало о его сокрытии и уходе из мира, а именно, [он говорил о] преклонении своей головы перед праведниками из своих последователей и о своих мольбах... [الكربلائی, 2008. С. 399].

Знаменательно, что уходящий глава шейхитов связывал обретение учениками данной загадочной Личности с собственным удалением из этого мира. Так, он сказал:

Неужели не желаете вы, чтобы я умер и было явлено Дело вашего Имама? [الكربلائی, 2008. С. 399].

Это послужило лишь одним из указаний на то, что ожидаемое событие — появление духовного Наставника, произойдет в недалеком будущем. Как явствует из рассказа ал-Карбала'и, имелись и другие указания: «В тот же день [еще] говорил он в доме Шайха Мухаммада Шибли, в Багдаде... И досточтимый благочестивый богослов Мулла Мухаммад Таки ал-Харави у [реки] Тигр... в присутствии людей незадолго до заката спросил о восставшем на Дело (القائم بالامر) после него. Он, мир ему, сказал: „Дело во власти Бога, Он — довел его до созревания“... И возвестил радостную весть о том, что он/она будет явлено вскоре» [الكربلائی, 2008. С. 399–400]. Ал-Карбала'и ссылается на другой ценный источник — трактат, вышедший из-под пера Сайида Казима и известный под своими краткими обозначениями как «Шарх ал-касида» или «Шарх-и касида»:

И он ясно указал на Дело и на имя его вершителя в городе/краю ал-Казима, мир ему, при изложении абзаца в «Шарх ал-касида» ... Он указал, что первое [имя] — 'Али, а второе — Мухаммад. Но в то время никто не обратил на это внимания. Люди же проницательности были уверены, что подразумевает он, мир ему, под этими выражениями в данном месте не иначе, как это [الكربلائی, 2008. С. 400].

Последняя цитата требует более пространный пояснения. Указанное в ней сочинение было написано в период 1257–1258 гг. хиджры (1841–1842 гг. христианской эры), то есть появилось на свет всего за год-полтора до кончины Сайида Казима, так что хронологически оно практически совпадает с написанием «(ал-)Худжжа ал-балига». Хотя этот труд назван «Комментарием на касыду» и содержит некоторые ссылки на указанное поэтическое произведение 'Абд ал-Баки Афанди из Мосула, посвященное имаму Абу Джа'фару ал-Джаваду, он тем не менее имеет малое отношение к разбору самой касыды. Вместо этого в нем содержится подробное изложение шейхитских доктрин по широкому спектру вопросов, включая учение о «двух циклах божественного откровения» и указание на Лицо, которое положит начало второму циклу. Первым на Западе должно внимание крайне знаменательным пассажам этого труда, проливающим свет не только на шейхитскую «теорию циклов», но и на важные сопряженные с ней вопросы, уделит выдающийся французский ис-

следователь бабизма и шейхизма, переводчик многих Писаний Баба — Николя [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 42–55]. От изложения тем в общетеоретическом плане Сайид Казим постепенно переходит к более конкретным положениям. Облекая повествование в оболочку загадочности, он утверждает, что этот верховный авторитет, новый Наставник человечества, уже явился:

Хвала Богу, Господу миров, это Дело хотя и свершилось, и этот ученый хотя и обнаружился, но он не мог открыто заявить о своих притязаниях/требованиях, как и раскрыть ступени своих познаний, кроме как при поддержке могущественного и обладающего влиянием правителя [سيد كاظم رشتی, 1853. С. 357]⁸.

И тут Сайид Казим обращается к читателю со следующими словами:

Так, храни то, что внушили мы тебе... вот я сообщая тебе весть о том, кто со мной, и о том, кто предо мной. Воистину, Бог Знающ и Мудр [سيد كاظم رشتی, 1853. С. 358]⁹.

Существуют веские основания считать, что эти слова относились, вероятнее всего, к будущему основателю бабизма — Бабу, в чем не сомневался и Николя. По срокам данное высказывание полностью совпадает с периодом пребывания Баба в Неджефе и Кербеле, когда он посещал занятия Сайида Казима, не являясь при этом его учеником. 1257 г. хиджры (год написания этих строк, о чем заявляет сам автор в тексте) приходится на 1841/1842 г. христианской эры. Баб направляется в указанные места в 1841 г. и, оставаясь там приблизительно год, общается с Сайидом Казимом на его занятиях. Юноша из Шираза (вскоре ставший известным как Баб) присутствовал на занятиях Сайида Казима. Именно в этот период, совпадающий с написанием данного сочинения, Баб действительно был «перед Сайидом Казимом и с Сайидом Казимом». В Кербеле, во время пребывания в ней молодого ширазца, стала распространяться слава о нем, а сам Сайид Казим относился к нему с особым уважением. Последующие события лишь подтверждают предположение о том, что речь в данном таинственном пассаже шла именно о Бабе. Наиболее важным выступает здесь то обстоятельство, что так же понимали эти строки и первые бабиды, вышедшие из рядов учеников Сайида Казима, что явствует, в частности, из процитированного нами трактата ал-Карбала'и (см. выше). Относительно же указания Сайида Казима на то, что будущий наставник человечества назван двумя именами, первое из которых 'Али, второе — Мухаммад (имя Баба по рождению — 'Али Мухаммад), о чем говорит ал-Карбала'и в процитированном отрывке, отметим, что речь идет о косвенных намеках, которые можно видеть в отдельных пассажах «Шарх ал-касида» (мы выявили

⁸ Cp.: Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 53.

⁹ Cp.: Там же. С. 55.

два таких пассажи). В них имени Мухаммад предшествует имя 'Али. При этом сам контекст пассажиров не связан с разбираемым нами вопросом.

После смерти Сайида Казима 31 декабря 1843 или 1 января 1844 г. ученики пришли в смятение и первое время не знали, что им делать. Ал-Карбала'и сообщает, что после его погребения в «благословенном шатре вблизи расположения священных гробниц» некоторые ученики, те, «что отличали воду от миража», были в замешательстве относительно того, куда им идти и кого держаться, пока не пришли они к Мулле Хасану Гаухару, претендовавшему на статус хранителя завещания Сайида Казима, и к Мирзе Мухиту, притязавшему на положение смотрителя. Они спросили тех двоих: «Вы были самыми близкими людьми к Бабу [Сайиду Казиму], внешне ближайшими к тому высокочтимому. А слышали ли вы нечто от него, мир Божий ему, о его преемнике после него?» Первый же в ответ говорил, что ничего не слышал, тогда как второй сказал: «Я располагаю некоторыми сведениями, но сейчас не сообщу. Вам надлежит не рассеиваться и оставаться в пределах Кербель». Среди народа, продолжает ал-Карбала'и, приобрели известность сообщения, без ссылки на их источник, о том, что Сайид Казим говорил: «Дело будет явлено через год после меня» (الامر يظهر بعدى) «(بسنة الكربلاى)» [الكربلاى, 2008. С. 400–401].

Ал-Карбала'и описывает события, связанные с поисками и нахождением «Возлюбленного» в лице Баба группой учеников Сайида Казима под началом Муллы Хусайна, которому основатель бабизма пожаловал титул «Баб ал-Баб» (Врата Врат). При этом повествование ал-Карбала'и расходится в деталях с хроникой тех же событий в «Вестниках рассвета» Н. Заранди, принятой в религии бахаи в качестве официальной. Однако эти расхождения, по нашему мнению, несущественны и не искажают общей картины событий. Ал-Карбала'и пишет:

... пока предводитель обладателей сердец, Баб ал-Баб, наделённый ясной речью, украшенный слухом и зрением, наш беспристрастный учитель, ахунд Мулла Хусайн, совершавший в те дни с некоторыми сподвижниками, среди которых был досточтимый, верный ученый-богослов Мулла 'Али ал-Бистами, обходы вокруг гробницы в ал-Гари и пребывавший постоянно в мечети Покровителя, мир Божий ему, не исполнился такой горечи, что... отправился в странствие, полагаясь на любящего Бога, чтобы достичь Искомого [الكربلاى, 2008. С. 401].

Остальные же, по словам автора, продолжали пребывать в крайней растерянности и в предельно угнетённом состоянии. Не видели они выхода из своего положения и не были наставляемы на какой-нибудь путь, поскольку «досточтимый Баб был опорой для их сердец и стержнем всех их помыслов».

Здесь следует отвлечься, чтобы дать пояснение к термину «Баб», который может ввести в заблуждение. Это обозначение (букв.: Врата) широко приме-

нялось в шейхизме в разных контекстах. Сайид Казим наиболее основательно излагает концепцию «бабов» и разбирает их категории в своем труде «(ал-)Худджа ал-балига». Здесь же укажем только, что, хотя сами родоначальники шейхизма — Шайх Ахмад и Сайид Казим в своих работах этого термина по отношению к себе не применяли, их ученики их так называли, в том числе и при обращении к ним. Основатель бабизма в своем раннем Писании Кайй-ум ал-асма' говорит о себе как о «Величайшем Бабе». В данном же отрывке трактата ал-Карбала'и именование «досточтимый Баб», наиболее вероятно, относилось к ушедшему из мира Сайиду Казиму, о котором, несомненно, горевали его ученики, мыслившие еще в шейхитских категориях. Однако с учетом того, что Мулла Хусайн был неоспоримым авторитетом для тех, кто отправился на поиски «Возлюбленного» и после его обретения получил от него почетное прозвание «Баб ал-Баб», нельзя полностью исключать, что под Бабом в данном пассаже подразумевается именно он.

Ал-Карбала'и сообщает, что после отъезда Муллы Хусайна ученики оставались в такой подавленности до пятнадцатого дня месяца раби' ас-сани и затем тронулись с места, «погоняемые судьбой и побуждаемые Божьим Промыслом». Путешествовали они морем¹⁰, «пока не вступили в город безопасности Шираз, неизменно, денно и ночью оберегаемый от происшествий и разногласий». Автор приводит их имена, среди которых фигурируют Мулла 'Али ал-Бистами, Мулла 'Абд ал-Джалил и др. [الكربلاى, 2008. С. 401].

В литературе можно встретить полемику вокруг того, в каком качестве провозгласил Сайид 'Али Мухаммад (Баб) свою миссию первоначально и возвестил ли он о новом божественном откровении и о себе как о следующем после Мухаммада посланнике Божьем людям сразу или делал это поэтапно, по мере подготовленности своей общины (бабидов). М. Момен выдвигает теорию, согласно которой моменту открытого и полного провозглашения своей миссии очередным основателем новой религии (theophanic disclosure) всегда предшествует период «сокрытости» (messianic concealment). Последний определяется этим автором как период, в течение которого носитель нового божественного откровения «хотя и получает божественные откровения свыше (is in the receipt of divine revelations)», но тем не менее «не раскрывает их сущности как [Божественного] откровения». В свете этой теории Момен считает, что Баб громкогласно не заявлял о себе как о Махди (Ка'име) и носителе нового откровения до лета 1848 г. [Momen, 2007. С. 85–86]. С мнением о поэтапном раскрытии Бабом своего предназначения не согласны Хэтчер и Дуглас Мартин:

¹⁰ Поскольку в странствие они отправились из Ирака, «путешествие морем» было, очевидно, наиболее безопасным.

Нередко высказывалась... точка зрения, что представление о его миссии формировалось у Баба постепенно, вероятно, по мере его признания. Разумеется, это неверно. Впервые открывшись Мулле Хусайну, Баб именовал себя не только Божиим Посланником, но и «Поминанием Божиим» и «Свидетельством Божиим» — титулами, которые недвусмысленно указывают на долгожданное пришествие Сокрытого Имама [Махди] [Хэтчер, Мартин, 2017. С. 38, примеч. 3]¹¹.

По нашему убеждению, эти точки зрения можно примирить признанием очевидного факта, что поэтапное раскрытие Бабом своей миссии людям не может служить доказательством того, что его собственное осознание своего статуса формировалось постепенно. Каким бы ни было поначалу субъективное восприятие некоторыми новообращенными бабадами роли и положения своего вероучителя, уже первые страницы самого раннего, хотя и появившегося на свет поэтапно, Писания Баба Каййум ал-асма' не оставляют почвы для сомнений в характере его миссии, выраженной словами самого Баба. Это хорошо понимали и некоторые наиболее продвинутые его первые последователи, что отмечает и Момен [Momen, 2007. С. 81]. Необходимость же провозглашать свою миссию постепенно сам Баб обосновывает в Семи доказательствах следующим образом:

Признать Носителя Божественной Истины — не что иное, как признать Бога, а любовь к Нему — не что иное, как любовь к Богу... Я не желал раскрывать Мою личность людям и повелел утаивать Мое имя, ибо полностью осознавал несостоятельность сих людей... [Баб, 2019. С. 95].

Обстоятельства «раскрытия себя» Бабом Мулле Хусайну и последовавшие непосредственно за этим события описаны в ряде работ, поэтому мы не будем излагать их здесь¹². По словам ал-Карбала'и, после возвращения из Шираза упомянутой выше группы бывших учеников покойного Сайида Казима, «с повелением от Бога из уст изрекающего о Нем в Святую землю, достигшие желаемого, с успокоенным сердцем», собрались вокруг них люди из земли Багдада, Хиллы, Кербелы и из других мест и стали расспрашивать о вестях и обстоятельствах «прибытия к Желанному». Те сообщили спрашивающим нечто из того, чем располагали, в дозволенных им для приглашения пределах, и скрыли «то, что узрели из лучей во время сияния своего Господина и созерцали из таинств», боясь неспособности доброжелателей вынести сие и вспышки смуты среди недругов [الكربلائی, 2008. С. 402].

В процессе усиления и увеличения своих рядов бабизм столкнулся с мощным противодействием шиитского духовенства, а его основатель, Баб, был подвергнут судилищу со стороны богословов в

г. Табризе и казнен там же в 1850 г. Расправа над Бабом ознаменовалась его загадочным исчезновением после того, как по нему, подвешенному к столбу на веревках, выстрелили солдаты полка. После этого Баба отыскиали в той же камере, откуда незадолго до этого его выводили на казнь. Баба удалось расстрелять лишь со второй попытки силами уже другого военного отряда, так как первый полк, ошеломленный случившимся, отказался участвовать в расправе вторично. Этот факт подтвержден донесениями европейских дипломатов и хрониками врагов Баба — придворных летописцев. Рассмотрение подробной истории бабизма выходит за рамки настоящей статьи. Отметим лишь, что бабизм привлек на свою сторону представителей самых разных слоев и выходцев из различных конфессий, включая известных шиитских улемов. При этом распространение бабизма сопровождалось выступлениями, получившими название «бабидских восстаний» и жестоко подавленными властями, в результате чего бабидское движение в Иране, потерпев поражение внешне, тем не менее не сошло с исторической сцены полностью, положив начало событиям, повлиявшим на ход дальнейшего развития человечества.

Первые ученики Баба, большинство из которых вышли из шейхитской среды и были выпестованы еще Сайидом Казимом Рашти, вольно или невольно подготовившим почву для возникновения бабизма, о чем мы подробнее говорим в других наших работах, сложили голову ради тех идеалов, которые они приняли всем сердцем, признав Баба. Мученическая смерть этих людей, свято веривших в Дело, за которое они умирали, заставляла восхищаться одних и трепетать других. Власти Персии, опасавшиеся размаха бабидского движения, уничтожали бабидов с особой жестокостью.

Среди людей, чьи имена вписаны золотой нитью в историю бабизма, следует назвать Муллу Хусайна, первым признавшего Баба, героическую проповедницу нового учения — Тахиру, одного из близких сподвижников Баба — Куддуса, письмоводителя Баба — Сайида Хусайна Йазди, своей рукой зафиксировавшего на бумаге Тексты основателя бабизма, бывшего рядом со своим учителем на протяжении всей его духовной миссии и разделившего с ним перед казнью заточение в тюремной камере в Табризе. Список этих имен можно было бы существенно расширить, но, за отсутствием возможности уделить в настоящей статье должное внимание всем, остановившись подробнее на Мулле Хусайне, которого вполне справедливо можно назвать первым бабидом.

В трактате ал-Карбала'и этой выдающейся в истории нового религиозного феномена личности отведено особое место. Автор описывает этапы жизни Муллы Хусайна, приведшие его вначале в лоно шейхизма. Став учеником Сайида Казима, будущий «Баб ал-Баб» вскоре приобрел огромный авторитет в шейхитской среде, как и безграничное доверие и расположение своего наставника. Сайид Казим, по словам ал-Карбала'и, осыпал Муллу Хусайна такими хва-

¹¹ Транскрипция в этой цитате слегка изменена.

¹² См., в частности: Grown, 1889. С. 903; Иоаннесян, 2018. С. 48–49 и др.

лебными словами и эпитетами, которые не относил ни к кому другому. И для этого он даже поднялся на минбар, так что «из-за обильных восхвалений его и превознесения его ступеней и положения со стороны Сайида [Казима] — Баба... некоторые обучающиеся вообразили, что он и есть Восставший на исполнение повеления после него¹³ (القائم بالأمر بعده)», о чем ему самому поведали после кончины Сайида Казима. Он же развеял их сомнения, привел ясные доводы и «вразумил их относительно качеств, [необходимых] для положения великих Бабов (البابية العظمى). Он указал на отсутствие у него соответствия этому положению и охвата всей совокупности благородных качеств... [Так], он временами курил кальян...» [الكربلائی, 2008. С. 411].

В бытность свою учеником Сайида Казима Мулла Хусайн получал от своего наставника особые поручения, с которыми мог справиться только он. Речь, в частности, шла о «пропаганде» шейхитского учения и развеивании искаженных представлений о нем среди простых людей и богословов, которые немало поспособствовали распространению в обществе криво толкований относительно данной школы. Правда, у этих представлений, помимо субъективной составляющей, выражавшейся в личной неприязни к шейхизму части шиитского духовенства, видевшей в его учении покушение на свои сословные интересы и авторитет, имелась и объективная составляющая. Данная школа религиозной мысли стояла во многих вопросах на позициях эзотерики, не разделяемой и плохо понимаемой «официальным» шиизмом и его богословами. Хотя родоначальники шейхизма Шайх Ахмад и Сайид Казим высказывали эзотерические идеи в своих работах достаточно завуалированно, ряд положений их учения непосредственно вытекал из воззрений, не свойственных их оппонентам, мыслящим реальность исключительно в категориях эзотерики. Эзотерический подход к толкованию многих положений ислама сделал шейхизм поистине «революционной» школой в контексте мусульманской теологии. Насколько можно судить по трудам Шайха Ахмада и в еще большей мере по полемическим трактатам Сайида Казима, уделявшим особое внимание шейхитской «апологетике», основным (но далеко не единственным) камнем преткновения во взаимоотношениях между этими выдающимися мыслителями и их оппонентами выступало представление о вознесении пророка Мухаммада на небеса (алми'радж) после его ночного путешествия в Иерусалим, которое, согласно исламскому преданию, произошло в конце мекканского периода его жизни. Большинство современников Сайида Казима толковали это событие как свершившееся в физическом теле Мухаммада, тогда как шейхиты, различавшие в человеке четыре тела — два плотных и два тонких, считали, что это вознесение произошло в «тонком теле». Сайиду Казиму приходилось часто «оправдываться», что он «так же как все» верит в «вознесение

¹³ То есть после Сайида Казима.

Мухаммада в своем теле», но при этом справедливо добавив, что он и его оппоненты под «телом» понимали разные тела.

Возвращаясь к шейхитскому периоду жизнедеятельности Муллы Хусайна, приведем рассказ ал-Карбала'и о том, как тот «вселил сомнения» в душу *худжжат ал-ислама*¹⁴ города Исфахана относительно правомерности неприятия им шейхизма:

Пригласил его на праздник/трапезу *худжжат ал-ислам*... И сделал он из провозглашения Дела Шайха [Ахмада] и Сайида [Казима] — двух Бабов, в монаршем граде Исфахане... то, что не удастся никому после него и не исходило ни от кого до него... При упоминании происшедшего на том собрании, наводненном огрубелыми душами как деревянными истуканами, сотрясаются сердца. Признание *худжжат ал-исламом* своей немощи и появление у него сомнений относительно Дела в присутствии людей внешним образом выглядело из области невозможного. И его выяснение у [Муллы Хусайна], мир Божий ему, наедине некоторых вопросов в продолжение трех дней, а затем его повеление тому взойти на минбар, провозгласить Дело Шайха [Ахмада], развеять сомнения людей и читать им рукопись «Далил ал-мутахаййирин»¹⁵ [الكربلائی, 2008. С. 411–412].

Этот успех вызвал особое ликование наставника. Ал-Карбала'и продолжает свой рассказ:

Чтобы удостовериться в величии и благородстве его, досточтимого¹⁶, хватило бы одних только слов Сайида [Казима]... которые написал тот о нем после достижения той очевидной победы как отражения натиска проклятого. Так, он сказал: «Ты отразил натиск ложного. Пусть Бог воздаст вам безмерно! Этот твой поступок был противопоставлен всем действиям людей. Будь решителен сердцем, не страшись и не будь боязливым. С тобою Бог. Тот, с кем Бог, с тем высшие начала. О да, ведь для избранных Бога нет страха, и не будут они печалиться»¹⁷ [الكربلائی, 2008. С. 412].

В качестве решительного аргумента в пользу выдающихся качеств и положения Муллы Хусайна ал-Карбала'и указывает на то обстоятельство, что поначалу некоторые даже склонны были приписать Мулле Хусайну ряд ранних Писаний Баба (основателя бабизма). Так, автор трактата говорит:

...Одним словом, его достоинства слишком многочисленны, чтобы их сосчитать и исследовать во всей полноте. О его возвышенном положении, проницательности и глубококом уме красноречиво свидетельствует уже тот факт, что всякий, видевший Книгу

¹⁴ *Худжжат ал-ислам* (букв.: «доказательство ислама») — прозвание, которое дается пользующимся наибольшим почетом высшим исламским духовным авторитетам. См.: Прозоров, 2004. С. 332.

¹⁵ «Далил ал-мутахаййирин» (букв.: «Путеводитель растерянных») — одно из полемических сочинений Сайида Казима.

¹⁶ То есть Муллы Хусайна.

¹⁷ Коран 10: 63 (62).

об Иосифе, Комментарий на суру «ал-Бакара» и другие книги, произвести нечто подобное даже одному стиху или одной странице которых не под силу никому из созданий, вначале приписал их [авторство] досточтимому Баб ал-Бабу. Но исследователи признали достоверность его слов: «[Их автор] — не я. Не по чину мне произвести нечто подобное и иметь такой кругозор» [الكربلائی, 2008. С. 412–413].

Отметим, что даже в литературе можно встретить рассуждения на тему о том, являются ли все тексты «от имени Баба» его собственными произведениями. Причину этих спекуляций можно усмотреть в следующем. С одной стороны, людям объективно сложно воспринять тот факт, что подобное могло выйти из-под пера малограмотного молодого человека, к тому же писавшего, по большей части, на неродном ему арабском языке. С другой стороны, Баб (как позже и Бахаулла) собственноручно свои тексты не записывал. Их фиксировал на бумаге его секретарь. Автор трактата сетует на упорство тех, кто не осознает или отказывается увидеть уникальность текстов Баба. Он выдвигает в качестве довода то обстоятельство, что никому другому не удалось явить ничего близкого к этим Писаниям «с начала нового откровения (по терминологии бабизма: „явления“) по сей день», поскольку у них иная природа, они произнесены самим «Имамом». Так ал-Карбала'и говорит:

Что до ниспровергателей [истины], то они остаются при своём убеждении несмотря на то, что с начала Явления (ظهور) и по день нынешний, в течение отрезка немногим более двух лет, никто так и не произвел подобное и не сумеет сделать это в будущем никогда. Всякий, кто изрекает такие бессмыслицы, сам знает, что этому не бывать, так как «нет ничего подобного Ему». Ибо то есть слова Имама и его описание. А Имам — это знамение Божье, путеводитель к Нему¹⁸, Доказательство Божье и дорога к Нему... Так же и его знамения, знаки и ступени, которые не пресекаются ни в одном месте. По ним распознаёт его тот, кто распознаёт, ими наводнены небеса и земля... [الكربلائی, 2008. С. 413].

Поясним, что хотя внешне под «имамом» подразумевался двенадцатый, «скрытый» имам Ка'им/Махди, с которым иносказательно отождествлял себя Баб (см. начало настоящей статьи), в бабизме это

понятие было переосмыслено и существенно отошло от общепринятых в шиизме представлений. Статус этой мессианской фигуры «после выхода из сокрытости» и его функции были максимально приближены к статусу и функциям пророка-носителя божественного откровения. В ранних текстах Баба, о которых говорит ал-Карбала'и в приведенном выше пассаже, этот незримо присутствующий имам по сути выступал в качестве «гласа божественного откровения» (وحي) аналогично посреднику между Богом и пророком Мухаммадом при передаче ему откровения, архангелу Джibriлу/Гавриилу в Коране. Учение, согласно которому в личности Баба и его духовной миссии осуществились пророчества ислама (особенно шиитского) о появлении в этом мире Ка'има/Махди, основано на иносказательном понимании «возвращения» пророков и мессианских фигур на определенных этапах истории человечества и на представлении о том, что Баб одновременно сочетал в себе разные «уровни» бытия или «положения» в мироздании, одно из которых — положение Ка'има/Махди. Подробнее мы раскрываем эти вопросы в других своих работах¹⁹.

Подводя итог, укажем, что в статье мы не старались исчерпать все аспекты вынесенной в заглавие темы. Более основательно мы рассматриваем их в отдельных своих статьях и монографиях, здесь же попытались воссоздать исторический и мировоззренческий контекст зарождения в недрах ислама самостоятельной по отношению к нему религиозной системы — бабизма. Изложенный в статье материал также проливает некоторый свет на трансформацию сознания многих мусульман, поначалу выходцев из шейхитов²⁰, по мере признания ими Баба и перехода в лоно бабизма. На примере ал-Карбала'и, автора цитируемого в статье трактата, можно видеть, что первые бабиды еще мыслили преимущественно в категориях учения, в котором они были воспитаны, т. е. шейхизма. Так, они применяли термин «баб» не только к основателю бабизма, но и к своим наставникам, теоретикам и основоположникам шейхитской школы — Шайху Ахмаду Ахса'и и Сайиду Казиму Рашти. Впоследствии в рамках новой религии многие эти категории и понятия были переосмыслены или утратили свою актуальность.

Использованная литература

Баб, 2019: Баб. Избранное из Писаний: пер. с англ. 2-е изд., испр. М., 2019.

Bab. Izbrannoye iz pisaniy: per. s angl. Vtoroye izd., ispr. Moskva, 2019.

Bab. Selections from the writings of the Bab: translated from English. 2nd revised edition. Moscow, 2019.

Иоаннесян, 2011: Иоаннесян Ю. А. Свидетельства Каййум ал-асма' о пророческой миссии Баба // ППВ. 2011. 2 (15). С. 184–213.

Ioannesyan Y. A. Svidetelstva Qayyum al-asma' o prorocheckoy missii Baba // The Written Monuments of the Orient. 2011. 2/15. S. 184–213.

¹⁸ То есть к Богу.

¹⁹ См., в частности: Иоаннесян, 2011; 2018.

²⁰ Позже к ним добавились представители различных слоев общества, как и последователи других школ.

Ioannesyan Y. A. The Prophetic Mission of the Bab as Presented in the Qayyum al-Asma' // The Written Monuments of the Orient. 2011. 2/15. P. 184–213.

Иоаннесян, 2018: *Иоаннесян Ю. А.* Бабизм: страницы истории, источники, вероучение. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018.

Ioannesyan Y. A. Babism: stranitsy istorii, istochniki, verouchenie. SPb.: Izdatelstvo RGPU imeni Herzena, 2018.

Ioannesyan Y. A. The Babi Faith: pages of history, sources, teaching. SPb.: Herzen University Publishing House, 2018.

Набил-и А'зам, 2005: *Набил-и А'зам.* Вестники рассвета. Повествование о ранних днях Откровения Бахаи: в 2 т.: пер. с англ. М.: Единение, 2005. Т. 1.

Nabil-i-A'zam. Vestniki Rassveta. Povestvovaniye o rannikh dnyakh Otkroveniya Bahayi: v 2 t.: per. s angl. Moskva: Edineniye, 2005. Tom 1.

Nabil-i-A'zam. The Dawn-breakers. Nabil's Narrative of the Early Days of the Baha'i Revelation: transl. from English. Moscow: Edineniye, 2005. Vol. 1.

Прозоров, 2004: *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. СПб.: Вост. лит., 2004.

Prozorov S. M. Islam kak ideologicheskaya sistema. SPb.: Vost. lit., 2004.

Prozorov S. M. Islam as an ideological system. SPb.: Vost. Lit., 2004.

Хэтчер, Мартин, 2017: *Хэтчер У. С., Мартин Дж. Д.* Вера Бахаи: новая мировая религия: пер. с англ. 2-е изд., испр. Москва, 2017.

Hatcher W. S., Martin J. D. Vera Bahayi: novaya mirovaya religiya. 2-e izd., ispr. Moskva, 2017.

Hatcher W. S., Martin J. D. The Baha'i Faith: the emerging global religion: transl. from English. The second, revised edition. Moscow, 2017.

Browne, 1889: *Browne E. G.* The Babism of Persia // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS). New Series. London, 1889. Vol. 21. P. 485–527, 881–1009.

Browne, 1901: *Browne E. G.* Babism // Religious Systems of the World: A Contribution to the Study of Comparative Religion. A Collection of [58] Addresses delivered at South Place Institute. London: Swann Sonnenschein, 1889. 2nd ed. 1901.

MacEoin, 2009: *MacEoin D. M.* The Messiah of Shiraz. Studies in Early and Middle Babism // Iran Studies. Vol. 3. Leiden; Boston: Brill, 2009.

Momen, 2007: *Momen M.* Messianic Concealment and Theophanic Disclosure // Online Journal of Baha'i Studies. 2007. Vol. 1. P. 71–88. URL: http://oj.bahaistudies.net/OJBS_1_Momen_Messianic_Concealment.pdf (дата обращения 17.07.18).

Nicolas, 1910–1914: *Nicolas A.-l.-M.* Essai sur le Chétikhism. T. 1–4. Paris: Librairie Paul Geutner, 1910–1914.

Sergeev, 2015: *Sergeev M.* Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity, and the Baha'i Faith. Leiden; Boston: Brill, 2015.

سید کاظم رشتی، 1853: سید کاظم رشتی. شرح قصیده [Табриз?], 1270/1853–4 г. Из коллекции библиотеки Принстонского университета. Номер в каталоге: 009036624. (Sayid Kazim Rashti. Sharh-i qasida).

Sayid Kazim Rashti. A Commenary on a qasidah. Lithography [Tabriz], 1270/1853–4. From the collection of the Princeton University Library. Library code: 009036624.

الکربلانی، 2008: القتل بن الکربلانی. رساله دیگر جناب طاهره // A. F. Mazandarani. Zuhur'u'l-Haq. Vol. 3. Second edition. Hofheim: Baha'i-Verlag, 2008.

Al-Karbala'i al-Qatil. Risala-i digar-i Janab-i Tahira // A. F. Mazandarani. Zuhur'u'l-Haq. Vol. 3. Second edition. Hofheim: Baha'i-Verlag, 2008.

Al-Karbala'i al-Qatil. Another treatise of her Excellency Tahira // A. F. Mazandarani. Zuhur'u'l-Haq. Vol. 3. Second edition. Hofheim: Baha'i-Verlag, 2008.

Y. A. Ioannesyan From Islam to the Babi Faith

The article discusses certain issues relating to the emerging of the Babi Faith, considers factors which prepared ground for its inception and analyzes its perception by its first followers. A special place is accorded in the article to the Shaykhi school of Shiah Islam and one of its founders, Sayid Kazim Rashti many of whose disciples formed the majority of the earliest adherents of the new faith. For the exposition of these and some related issues, the author draws upon, along with other sources, a rarely used historical chronicle: a treatise by al-Karbala'i. Appropriate attention is given to Mulla Husayn Bushru'i, who was the first to adopt the Babi Faith.

Key words: the emerging of religions in the new time, post-Islamic religions, the Babi Faith, the Bab, Shaikhism, the Baha'i Faith.

Ioannesyan Youli Arkadyevitch — Candidate of Sciences (equiv. Ph. D.) — Philology. Senior Researcher at the IOM RAS.
youli19@gmail.com

РЕЦЕНЗИИ

И. Ю. Ванина, Ю. В. Кузьмин. Рец. на: *Шинковой А. И. Буддийское наследие Монголии и Востока (XVII–XX вв.). Исследование и каталог восточных коллекций из собрания Иркутского областного краеведческого музея. Иркутск; Улан-Батор, 2018. 464 с. **

DOI 10.25882/3jwk-mq20

© И. Ю. Ванина, Ю. В. Кузьмин, 2020

Ванина Ирина Юрьевна — кандидат исторических наук, доцент. Иркутский научно-исследовательский технический университет, г. Иркутск. Российская Федерация.

Vanina Irina Yurievna — Cand. Sc. (History), Associate Professor, Irkutsk Research Technical University, Irkutsk, Russian Federation.

histor@istu.irk.ru

Кузьмин Юрий Васильевич — доктор исторических наук, профессор кафедры мировой экономики и экономической безопасности Байкальского государственного университета, чл.-кор. Академии военных наук РФ, почетный доктор Монгольского государственного университета и Института истории Академии наук Монголии.

Kuzmin Yuri Vasilievich — Dr. Sc. (History), Professor, Department of World Economy and Economic Security, Baikal State University, Corresponding Member, Academy of Military Sciences of the Russian Federation, Honorary Doctor of the Mongolian State University and Institute of History of the Academy of Sciences of Mongolia

kuzminuv@yandex.ru

Международная ассоциация монголоведения, Иркутский областной краеведческий музей и Монгольский государственный университет культуры и искусств опубликовали в Монголии монографию Анатолия Ивановича Шинкового «Буддийское наследие Монголии и Востока (XVII–XX вв.). Исследование и каталог восточных коллекций из собрания Иркутского областного краеведческого музея». Данное исследование

кандидата исторических наук, главного научного сотрудника Иркутского областного краеведческого музея А. И. Шинкового — результат многолетнего научного изучения буддийской коллекции старейшего российского и первого сибирского музея, основанного в 1782 г.

Как известно, Иркутск является крупным экономическим и культурным центром Восточной Сибири, в XVIII–XIX вв. был административным центром управления Сибирским регионом и дипломатическим посредником Российской империи со странами Востока: Китаем, Монголией, Японией и Кореей. Иркутск выделялся среди других городов Сибири высоким уровнем образования, созданием школ, училищ, библиотек и музеев, а также являлся центром торговли Восточной Сибири с восточными странами. Через Иркутск пролегали и маршруты известных русских путешественников в Монголию, Тибет, Китай, Японию. Образованные купцы и русские путешественники приобретали картины известных художников, а также произведения искусства восточных мастеров, в том числе буддийские скульптуры, предметы восточного искусства в Монголии, Китае, Тибете. Благодаря этим людям именно здесь появились первые в Сибири школы, музеи и библиотеки.

Первые отчеты путешественников происходили также в Иркутске. В этой связи русские купцы и путешественники передавали в Иркутские музеи коллекции восточных книг, произведения азиатского искусства. Постепенно в Иркутске складывалась школа востоковедения, монголоведения и буддологии из числа профессиональных переводчиков восточных языков, преподавателей монгольского, маньчжурского и китайского языков в гимназии, школах, училищах, появились истинные ценители восточной культуры. Особенно много таковых оказалось среди образованных и состоятельных купцов, которые приобретали для себя и городских музеев восточные раритеты. Наличие китайских, японских произведений живописи, восточной буддийской скульптуры в иркутских музеях и частных коллекциях купцов, состоятельных предпринимателей города имело довольно распространенный характер. Торговцы чаем, сибирской пушниной, золотом вкладывали в произведения русского и зарубежного искусства значительные финансовые средства и обладали значительными коллекциями, часть из которых оказались в Москве, Санкт-Петербурге или за рубежом, но существенная часть их сохранилась в музеях города

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Национальные интересы России и Монголии в треугольнике отношений Россия — Монголия — Китай: проблемы, противоречия, сценарии», проект № 18-514-94002 МОН_а.

Иркутска. 26 октября 1782 г. в Иркутске был создан городской музей, в котором и формировалась восточная буддийская коллекция. Особенностью данной коллекции является формирование ее на основе даров купцов, буддийских деятелей, коллекционеров, а не на основе конфискации имущества буддийских монастырей. С 1880 по 1920 г. формирование коллекции шло наиболее интенсивно, и она стала одной из лучших в России коллекцией подобного рода. 28 декабря 1888 г. состоялась первая в России выставка буддийской скульптуры, которую посетило более 6 тысяч человек, что свидетельствует о высоком интересе жителей города к восточному искусству. Многие известные путешественники и писатели отмечали высокий уровень образования и культуры Иркутска, поэтому создание в нем музеев, школ и библиотек является неслучайным атрибутом общественной жизни сибирского города.

Каталог изданной коллекции (с. 224–464) состоит из буддийских скульптур Внешней Монголии, Внутренней Монголии, Китая, Непала, Тибета и Японии, кроме того, в нем содержатся сведения о коллекционерах, заложивших основы данного музейного собрания. Самостоятельную ценность имеет раздел «Основные принципы буддийской иконографии в металлической скульптуре Китая, Центральной и Юго-Восточной Азии на примере коллекции ИОКМ» (с. 128–169). Этот раздел будет интересен и полезен историкам и искусствоведам, недостаточно знакомым с буддийской культурой и символикой.

Текст книги издан на двух языках: русском и монгольском, что делает книгу доступной не только российскому, но и монгольскому читателю, для которого эта тема сегодня чрезвычайно интересна и важна. Составление каталога потребовало от автора значительных научных усилий, высокой эрудиции, неоднократных командировок в Улан-Удэ, Улан-Батор, Москву для точного и полного описания каждого предмета буддийской коллекции, полного выяснения истории каждого музейного экспоната. Командировки были необходимы также для консультации с ведущими буддологами нашей страны Ц. П. Ванчиковой, С.-Х. Сыртыповой, С. Б. Бардалеевой, Е. Ю. Харьковской и др. Это по силам не каждому научному сотруднику, необходим глубокий научный интерес к теме, полное погружение в предмет исследования, определенная отрешенность от житейских бытовых проблем. Многие командировки А. И. Шинковой совершал в период отпуска, праздничных дней за счет собственных средств.

Редакторами книги выступили Г. Д. Лопатовская, Э. Сонинтогос и С. Чулуун. Особую роль в издании книги А. И. Шинковой сыграл С. Чулуун — директор Института истории и археологии Академии наук Монголии, академик МАН, доктор исторических наук. Он организовал перевод книги на монгольский язык и нашел возможным опубликовать данное дорогое книжное издание. Благодаря активности и высокой организованности академика С. Чулууна — боль-

шого любителя монгольской книги и истории Монголии книга получила свое рождение и вышла в свет.

Колоссальный объем исторического материала представлен в разделе монографии А. И. Шинкового «История формирования восточных коллекций в Иркутском областном краеведческом музее. Художественный металл» (с. 10–127). По сути, это отдельная книга, здесь впервые в российской историографии представлен исторический очерк о формировании музейной восточной коллекции старейшего музея Восточной Сибири, который будет интересен не только профессиональным историкам, искусствоведам и музееведам, но всем интересующимся историей Иркутска, Восточной Сибири и музейными коллекциями сибирских музеев. Книга А. И. Шинкового — уникальное издание, которое, несомненно, войдет в золотую коллекцию мирового востоковедения, историю и историографию мирового восточного искусства. Высокий уровень полиграфического исполнения издания, цветные иллюстрации книги, значительное число фотографий сделали монографию настоящим шедевром издательского мастерства.

Глава монографии «Исследователи Центральной и Восточной Азии и первые собиратели восточных коллекций, заложивших основу музейных собраний СОИРГО, ВСОИРГО, ИОКМ» (с. 170–224) представляет собой особую ценность для историков науки и востоковедения, так как биографические данные ряда как уже хорошо известных исследователей истории Сибири и восточных стран, так и малоизвестных науке достойных людей Иркутска и Восточной Сибири впервые в российской историографии введены в научный оборот. Читатель найдет здесь как имена уже хорошо известных исследователей истории Сибири и восточных стран, так и малоизвестные науке имена достойных людей Иркутска и Восточной Сибири, таких как Аввакум (Честной Дмитрий Семенович), А. А. Бадмаев, Ф. К. Боржимский, В. И. Вагин, И. В. Вамбоцыренов, Д. Г. Гомбоев, В. Ч. Дорогостайский, Я. П. Дуброва, С. М. Дудин, Н. Я. Бичурин, Н. В. Кириллов, Д. П. Клеменц, П. К. Козлов, Ю. Л. Лумбунов, А. М. Орлов, П. И. Першин, Д. П. Першин, И. А. Подгорбунский, Г. Н. Потанин, В. В. Радлов, Э.-Д. Р. Ринчинов, П. А. Ровинский, И. И. Серебренников, А. Д. Старцев, К. К. Стуков, С. К. Трапезников, Н. А. Чарушин, Я. П. Шишмарев, Н. М. Ядринцев, а также имена других исследователей, коллекционеров буддийской скульптуры. Эти сведения будут интересны для многих исследователей истории Сибири, истории и культуры Иркутска и откроют с новой, еще неизвестной стороны уже известных сибирских ученых, путешественников и религиозных деятелей Иркутска и Восточной Сибири.

Основная часть описания буддийской коллекции из предметов Китая, Внутренней Монголии, Монголии, Тибета, Непала и Японии (с. 226–454) насыщена колоссальным объемом научной и просто познавательной информации, которая заинтересует как профессионального исследователя буддизма, так и ценителя восточной культуры и художественных про-

изведений Востока. Примечания дают полное описание и раскрывают суть каждого предмета буддийского искусства. Наверное, эта часть данной книги — наиболее ценная для современной науки и одновременно сложная часть исследования, заслуживающая профессионального уважения и восхищения. Видимо, эта часть и потребовала многолетнего исследовательского труда Анатолия Ивановича Шинкового, многолетних научных поисков и консультаций в узких областях востоковедных знаний, в частности, в области буддийской символики и знаков.

Анатолий Иванович Шинковой — кандидат исторических наук, известный искусствовед Иркутска и России; востоковед-японист, хорошо известный японским ученым и российским востоковедам, опубликовавший более 80 статей по истории Востока, истории изучения восточных стран в России и Иркутске, по музейным коллекциям Иркутска и творческим биографиям известных ученых Восточной Сибири. Большую известность в России и Японии иркутскому ученому принесла монография «Японская цветная гравюра», изданная в Москве в 1990 г.

А. И. Шинковой, по первому образованию художник, затем окончил искусствоведческий факультет Уральского государственного университета. Длительное время работал научным сотрудником, заведующим выставочным залом Иркутского художественного музея. Успешно трудился заместителем директора Государственного архива Иркутской области. В настоящее время работает главным специалистом в Иркутском областном краеведческом музее и специализируется по истории, религии и культуре народов Центральной и Северо-Восточной Азии. По материалам научно-исследовательского института г. Киото (Япония) включен в каталог 2500 зарубежных специалистов из 38 стран Европы и Японии.

Предметом научных поисков А. И. Шинкового является духовное наследие монгольских народов. Работы А. И. Шинкового посвящены проблемам бурятского и монгольского шаманизма, буддизма монгольских народов Центральной Азии, творческим биографиям исследователей восточной культуры и религии. Он принимал участие в ряде научных проектов РГНФ. Исследования ученого отличаются оригинальным архивным материалом, точным и скрупулезным анализом. Результаты его научных исследований публикуются в трудах Краеведческого музея, докладах международных конференций и форумов.

Исследование А. И. Шинкового, представленное в монографии, опирается на работы его научных предшественников — российских востоковедов и монголоведов Г. Н. Потанина, Н. М. Ядринцева, Д. А. Клеменца, П. К. Козлова, Д. П. Першина, И. А. Подгорбунского, С. Ф. Ольденбурга, П. П. Хороших, Д. Янчевского, А. И. Андреева, К. М. Герасимовой, Е. М. Даревской, Ц. П. Ванчиковой, А. Д. Цендиной, В. В. Свирина. Ученый широко использует «Иркутские летописи», мемуары и отчеты научных экспедиций, Записки ВСОРГО и другие ценные исторические источники. Исследование базируется на материалах

Государственного архива Иркутской области, текущего архива Иркутского областного краеведческого музея и Иркутского художественного музея. Особенно тщательно изучены отчеты Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества за длительный период его существования. Автор привлекает в своей работе исследования монголоведов, китаеведов, японистов, буддологов, искусствоведов, историков. Это и позволило воссоздать полную и точную картину формирования буддийской коллекции в Иркутске, историю отдельных раритетов восточной культуры, показать роль собирателей и коллекционеров Восточной Сибири.

Все публикации А. И. Шинкового отличает оригинальный исторический материал, посвященный неизученным вопросам истории Иркутска, истории изучения сибирскими исследователями восточных стран: Японии, Китая, Монголии и Тибета. Это высококвалифицированный специалист в области восточной и японской культуры, владеющий восточными языками и увлеченный познанием сложной цивилизации Востока, требующим высокой самоотдачи и полного и длительного погружения в тему исследования.

Исследование А. И. Шинкового «Буддийское наследие Монголии и Востока (XVII–XX вв.) и каталог восточных коллекций из собрания Иркутского областного краеведческого музея» представляет собой оригинальное исследование, посвященное совершенно новой теме исторического исследования, оно прочно войдет в историографию российского востоковедения и монголоведения. Данное научное издание стало возможным благодаря высокой научной эрудиции и высокому профессионализму Анатолия Ивановича Шинкового — историка, искусствоведа, музееведа, художника и архивиста. Эта книга, несомненно, получит высокую оценку в мировом и российском востоковедении, монголоведении и буддологии. Представляется, что она будет интересна не только профессиональным ученым и художникам, искусствоведам, но и широкому кругу любителей восточной культуры.

Проблемы буддизма монгольских народов Центральной и Восточной Азии в последние годы являются предметом пристального научного исследования российских и монгольских ученых. Так, были изданы коллективная фундаментальная работа «Буддизм. Каноны. История. Искусство» (2006), книга Н. В. Цыремпилова «Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России» (2013), исследование В. Л. Успенского «Тибетский буддизм в Пекине» (2011), монография Ц. П. Ванчиковой «Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри» (2019). Представляется, что исследование А. И. Шинкового займет достойное место в ряду изданий, посвященных проблемам классического российского востоковедения и монголоведения, буддологии.

И. В. Кульганек. Рец. на: *Скородумова Л. Г. Монгольская литература XIX–XX веков. Вопросы по-*

этики / Труды Института восточных культур и античности. Выпуск LXII. М.: РГГУ, 2016. 306 с.

DOI 10.25882/s43e-b506

© И. В. Кульганек, 2020

Кульганек Ирина Владимировна — доктор филологических наук, зав. Сектором Центральной Азии, Институт восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия.

Kulganek Irina Vladimirovna — Dr. Sc. (Philology). Head of the Section of Central Asian Studies at the IOM RAS. Saint-Petersburg, Russia.

kulgan@inbox.ru

Л. Г. Скородумова по праву считается ведущим ученым-монголоведом, литературоведом России и мира. Она автор более чем 50 научных работ по монголоведному литературоведению. Ее работы по литературе средневековой и современной монгольской литературе, основанные на анализе большого количества художественных произведений писателей Монголии, дают ясное представление о корпусе, содержании, эстетических критериях, поэтике словесного творчества монгольских народов XIX–XX вв.

Монография Л. Г. Скородумовой стала результатом двадцатилетней работы автора над данной темой. В ней представлен глубокий анализ особенностей развития монгольской художественной повествовательной прозы. Большое место уделено генезису, становлению, новациям и преемственности разных нарративных жанров монгольской литературы.

Автор совершенно справедливо считает, что данные вопросы можно исследовать только с учетом роли традиции восточной поэтики, поэтому для анализа привлекается большое количество произведений. Разбирая структуру, архитектонику, сюжет, стиль, художественные изобразительные средства произведений, Л. Г. Скородумова затрагивает вопросы, которые лежат в области лексикологии и этнолингвистики, что позволяет ей вывести свое исследование на новый современный теоретический уровень классического востоковедного литературоведения.

Сам автор предназначает свое исследование для широкого круга читателей, но, несомненно, в первую очередь оно будет полезно монголоведам-литературоведам, лингвистам, этнографам, фольклористам, так как решает вопросы, которые по широте поднимаемых проблем находятся в области монголоведа в широком смысле.

Тема монографии Л. Г. Скородумовой «Монгольская литература XIX–XX веков. Вопросы поэтики», несомненно, актуальна, так как вопросы о художественной картине мира, мировоззрении, культурных доминантах народа являются основополагающими при определении критериев самоидентификации народа, изучении его контактов, способов взаимодействия с другими этносами.

До сих пор в российском монголоведном литературоведении не существует работ, посвященных такому скрупулезному рассмотрению и анализу жан-

ровой системы, значению, месту монгольской художественной прозы в современном литературном процессе. В своей работе Л. Г. Скородумова ставит серьезные литературоведческие задачи, такие как многостороннее рассмотрение всего корпуса текстов, относящихся к художественной словесности монголов, выделение общих и типологических черт национальной картины мира монголов.

Исследование Л. Г. Скородумовой опирается на ключевые теоретические достижения современной науки о литературе. Для любого научного труда важным является знание достижений предшественников, владение наработками ученых различных школ и направлений, понимание истории вопроса. Представляется совершенно обоснованным решение Л. Г. Скородумовой во Введении дать читателю представление об истории изучения монгольской литературы. Из этой части работы мы узнаем о той громадной работе, которая предшествовала современному этапу проникновения в суть монгольской литературы, ставящему сугубо литературоведческие задачи. Автор рассказывает о двухвековом пути изучения монгольских письменных памятников, включающего научное знакомство с наиболее значимыми летописями монгольских народов, собирательство, систематизацию, перевод памятников на русский и западные языки. Автор знакомит читателя с именами видных ученых, принесших славу российской ориенталистике, таких как И. Бичурин, П. Кафаров, И. Я. Шмидт, О. М. Ковалевский, А. В. Попов, Г. Гомбоев, Д. Банзаров, А. Бобровников, К. Ф. Голстунский, А. М. Позднеев, В. Л. Котвич, А. Д. Руднев, Ж. Жамцарано, Б. Я. Владимирцов, Н. Н. Поппе, А. В. Бурдуков, С. А. Козин, Г. И. Михайлов, З. К. Касьяненко, Л. К. Герасимович, С. Ю. Неклюдов, К. Н. Яцковская, А. В. Кудрянов, А. Д. Цендина, М. П. Петрова, упоминает о большой роли в изучении собственной художественной литературы монгольских исследователей Б. Ринчена, Ц. Дамдинсурэна, Ш. Гаадамбы, П. Хорлоо, Д. Цэрэнсоднома, Д. Ёндона, Л. Хурэлбаатара, Ц. Хасбаатара, Г. Жамсаранжава, Ч. Дагвадоржа, Ч. Билигсайхана.

Скородумова Л. Г. обоснованно приходит к выводу, что накопленный богатый опыт исследований, выработанные методы и подходы к изучению монгольской литературы, систематизированные каталоги коллекций монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в российских центрах монголоведа — Москве, Петербурге, Улан-Удэ и Элисте, дают возможность оценить уровень развития монгольского художественного творчества.

Органичным продолжением монографии стало рассмотрение вопросов о литературных традициях, которые оказали сильное влияние на формирование жанрового мышления монголов; это летописные традиции, монголо-тибетские, монголо-индийские и монголо-китайские литературные связи. Особое место в книге отведено роли, месту и соотношению в монгольской словесности прозы и поэзии. Что касается авторской литературы монголов, то, как справедливо

пишет автор, появление ее связано с «созвездием талантливых поэтов XIX в.» — Равджой, Хишигбатов, Гэлэгбалсаном, Хуульч Сандагом, Данзанванжиллом, Лувсандондовом и др. Их творчество удержало на долгие последующие годы поэзию, фольклорные жанры, летописные традиции на лидирующих местах в литературе.

Интересны литературоведческие наблюдения над появлением в монгольской литературе XIX в. новых прозаических жанров, записи о которых автор находит в сочинениях крупных монгольских писателей этого периода Гулрансы и Инжинаша. Характеризуя крупные прозаические жанры, они употребляют термин *судар* или *сул шастир*, древние сочинения называют *бичиг* и *эртний бичиг*, для сочинений повествовательного характера, написанных в Ордосе, существовали жанровые определения *тууж*, *түүх*, *цадиг*.

Говоря о появлении философских стихов и больших по объему публицистически заостренных произведений, близких по своему характеру современной сатире, писатели и поэты XIX в. (Равджа, Данзанванжил, Лувсандондов, Гэлэгбалсан, Хишигбат, Дорж Мэйрэн, Агванхайдав, Хуульч Сандаг) широко использовали в своем творчестве традиционные жанры *магтаал*, *сургаал*, *ерөөл*, *үг* (восхваление, поучение, благопожелание, слово по случаю), доводя их до совершенства в области формы и содержания. Справедливо заключение автора, что их творчество «объединяет обличительное начало, обращенность к простому человеку, аллегория, искусство импровизации, авторство, просветительство, религиозно-моралистическая тематика. Литература XIX века завершает средневековый этап развития монгольской словесности, впитав в себя все лучшее, что принесли с собой устная и письменная традиции предшествующих веков» (с. 47).

Л. Г. Скородумова оправданно называет Ванчинбалын Инжинаша предтечей монгольского романа (с. 49), подробно останавливаясь на его основных творческих вехах — публицистическом сочинении «Краткие пояснения» (*Товчит тольт*), историческом романе «Синяя сутра» («*Хөх судар*»), социально-бытовых романах «Одноэтажный павильон» («*Нэгэн давхар асар*») и «Палата красных слез» («*Улаан ухилах танхим*»), в которых наиболее ярко проявились талант, самобытность и художественное мышление писателя, выраженное в его словаре метафор, мире образов. Проводя анализ романов В. Инжинаша «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез», автор тонко замечает, что Инжинаш проявил себя в них как «талантливый продолжатель национальной традиции. Богатый опыт многовекового наследия монгольской литературы и глубокое знание китайской классической прозы позволили ему выработать свои собственные принципы художественного повествования» (с. 85).

У истоков литературы новой Монголии наряду с творчеством В. Инжинаша стояла национальная драматургия, уходящая своими корнями к поэмам, исполняемым певцами под аккомпанемент хура, к ска-

зам о странствующих монахах-*бадарчинах*, к диалогическим песням (*харилцаа дуу*), которые несли в себе зачатки балладных авантюрно-героических сюжетов и не были чужды традициям китайского и русского театров. В этом убеждает исследование Л. Г. Скородумовой литературных опытов писателей первого поколения новой Монголии — Догсомын Бодоо, Дашдоржийн Нацагдорджа, Сэнгийн Эрдэнэ.

Говоря о становлении и эволюции повествовательной прозы XX в., автор подробно разбирает особенности жанров рассказа, повести, нового романа, останавливаясь на особенностях поэтики, мифопоэтической традиции, литературном опыте писателей, российско-монгольских литературных связях, на появлении новых литературных течений, главным из которых стал реализм. Вершиной этого направления считаются романы 80-х годов — «Земля» («*Газар шороо*») Д. Маама, «Топот копыт» («*Морин төвөргөөн*») Л. Чойжилсурэна, трилогия Ж. Бямбы — «Немилосердный мир» («*Энэрэнгүй хорвоо*»), «Лики вселенной» («*Хорвоогийн өнгөө*»), «Мир правды» («*Үнэний хорвоо*»). Именно тогда происходят качественные изменения в традиционном историческом романе, намечается явное преобладание крупных романых циклов.

Особого внимания заслуживает четвертая глава монографии, посвященная монгольской литературе рубежа XX и XXI вв. Этот период практически до сих пор оставался не исследованным так широко и объемно, как это сделано Л. Г. Скородумовой. Имелись лишь частные критические работы о творчестве отдельных писателей. Автор монографии предлагает обзор литературы этого периода, отвечает на вопросы, что представляет собой поэтика, какое место занимает художник, лирический герой, каковы форма и содержание поэзии и прозы, в чем заключаются особенности литературного процесса этого периода. Более подробно анализируется творчество таких ярких поэтов нынешнего века, как Г. Аюурзана Т. Галсан, Т. Юмсурэн, которые «мастерски используя все многообразие стилей и жанров, обогащают собственные литературные традиции и создают новую живую реальность в литературном процессе Монголии» (с. 205).

Одно из главных мест в монографии занимают рассуждения о системе художественных образов в монгольской культуре. Автор проделала скрупулезную работу по исследованию модели пространственно-временного континуума в монгольской культуре, представлений древних монголов о душе, о стихии воды, огня, солнца и других небесных тел, о связях этих представлений с мифологическим объяснением мироустройства.

Л. Г. Скородумова приводит многочисленные примеры использования писателями условных — притчевых, символических или мифологизированных сюжетов и ситуаций. Одновременно развивается и другое направление современной монгольской новеллистики — романтическое, «связанное со сгущением семантики на малом словесном пространстве, кото-

рое создает в лирике особый язык поэтической формы, возвышенно романтический» (с. 263), в чем автор монографии видит преданность монгольских авторов народно-поэтической традиции, и это в дальнейшем, возможно, «сыграет свою роль в складывании особого типа романа-символа, или изобразительного романа» (с. 263).

В заключение исследования литературного процесса Монголии автор констатирует, что в настоящее время идет процесс интенсивного обновления художественного опыта литературы. «Этот процесс идет не только благодаря взаимовлиянию родов и жанров, он проявляется и в неожиданном для нашего века бурном возрождении метафорического мышления» (с. 263).

Монография Л. Г. Скородумовой «Монгольская литература XIX–XX веков. Вопросы поэтики» имеет новаторский характер, в ней впервые в российской науке заявлено:

1. Среди творческих тенденций, закрепленных в практике крупнейших мастеров, обнаруживается усиление эпического начала, ориентация на создание эпоса современности.

2. Значительно возросла роль психологизма в изображении внутреннего мира героя с широким использованием монолога, исповеди и других приемов романистики.

3. Традиция органического сочетания лирического и реалистического начал, идущая от поэзии, будет оказывать влияние на судьбы монгольской литературы и в дальнейшем. Будущее принадлежит жанру исторического романа (*туухэн уран зохиол*) и реалистической традиции русской классики.

В конце книги имеется библиография, состоящая из 467 наименований трудов на русском, 101 наименования на монгольском и 44 наименования на западных языках. Именной указатель содержит имена более 300 человек.

Монография Л. Г. Скородумовой написана на высоком научно-теоретическом уровне. Ее теоретические выводы должны быть использованы при разработке лекционных курсов, учебных, учебно-методических и научно-методических пособий по литературоведению. Научный труд Л. Г. Скородумовой несет новые знания для литературоведов, исследующих литературный процесс в Монголии. Книга, несомненно, является знаковой вехой в мировом монголоведном литературоведении, она должна быть принята во внимание литературоведами и культурологами, изучающими характер трансформационных процессов и степень сохранности литературных традиций монголов, а также востоковедами, исследующими культуру Центральной Азии.

А. А. Туранская. Рец. на: *Зорин А. В., Митруев Б. Л., Сабрукова С. С., Сизова А. А. Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 2. Индексы / под общ. ред. А. В. Зорина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019*

(*Orientalia*). 952 с. ISBN 978-5-85803-508-4, 978-5-85803-520-6 (Вып. 2)

DOI 10.25882/wsy9-7s07

© А. А. Туранская, 2020

Туранская Анна Александровна — кандидат филологических наук, младший научный сотрудник лаборатории Сериндика. ИВР РАН. Санкт-Петербург, Россия.

Turanskaya Anna Aleksandrovna — Candidate of Sciences (equiv. Ph.D.) — Philology, Junior Researcher at the IOM RAS.

turanskaya@mail.ru

Ценность каталогов как рукописных, так и отпечатанных ксилографическим способом книг на восточных языках невозможно переоценить. Они наглядно демонстрируют коллекции книжных хранилищ и научных институтов и предоставляют исследователю уникальную возможность найти необходимую ему для дальнейшего исследования книгу по интересующей его проблематике. Поэтому неудивительно, что чем более подробным и многогранным индексом обладает каталог, тем легче обнаружить в нем интересующую книгу. Составление индекса или индексов требует значительного количества времени и усилий. Как правило, они остаются незамеченными и воспринимаются использующими их как нечто само собой разумеющееся.

В связи с этим опубликованный в 2019 г. второй том каталога сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН «Индексы» под общей редакцией А. В. Зорина определенно заслуживает внимания и одобрения. Второй том является впечатляющим итогом многолетнего труда коллектива авторов (А. В. Зорин, Б. Л. Митруев, С. С. Сабрукова, А. А. Сизова) и логичным продолжением начатой в 2017 г. публикации четырехтомного каталога собранных буддийских канонических сочинений (Кагьюра и Тэнгьюра) на тибетском языке в коллекции рукописей и ксилографов Института восточных рукописей РАН.

Индекс, поражающий в первую очередь своим объемом (952 с.), содержит справочную информацию обо всех сочинениях всех редакций двух разделов буддийского канона на тибетском языке в коллекции института. В каждой статье представлены названия на санскрите (которые реконструируются из тибетографических записей к заголовкам текстов), китайском, тибетском языках (с разночтениями для различных изданий), перевод на русский язык, а также отсылки к соответствующему тому сборника. Включенные колофоны сочинений, графически размеченные для удобства пользователя, содержат информацию о создателях текста и переводчиках. Более того, в ряде случаев в статьи в качестве своего рода дополнения включены недостающие в колофонах сведения о них из карчаков к Дэргэскому изданию канона.

Особого внимания заслуживают конкордансы номеров сочинений в Пекинском, Дэргэском, Нартанском и Чонэском изданиях канона, существенно отличающихся не только структурой, но и расположением сочинений внутри одних и тех же разделов. Стоит отметить наличие удобных именно для исследователей индексов названий на санскрите, китайском, монгольском языках и языке бурушески.

Отличительной особенностью «Индексов», как и первого тома каталога коллектива авторов, является более полное отражение (по сравнению с предыдущими трудами зарубежных коллег по изучению и каталогизации тибетского буддийского канона) текстов. Текстовая реальность, зафиксированная зачастую в каталогах и электронных изданиях (BDRC, RKTS) в виде сглаженных, часто идеализированных форм, передана в обоих томах со скрупулезной точностью, что позволяет использовать их в первую очередь в текстологических целях.

Крайне важным представляется наличие специально выполненных переводов названий сочинений

на русский язык. Широко известно, что разработка принципов научного перевода названий санскритских текстов представляет собой отдельную фундаментальную проблему, не решенную в российском востоковедении до сих пор. Авторам «Индексов», несмотря на некоторую спорность, удалось привести русские названия текстов к единому стандарту, что, бесспорно, позволяет использовать их по меньшей мере справочно.

Собранный во втором томе каталога материал представляет собой серьезный научный интерес. Являясь дополнением к собственно изданному ранее каталогу, он уже сам по себе демонстрирует достаточно полную картину репертуара тибетских канонических изданий, хранящихся в ИБР, и одновременно облегчает исследователям поиск тех или иных текстов различных редакций тибетского канона. Материалы книги имеют несомненное практическое значение и могут быть использованы не только тибетологами, но также специалистами-буддологами и монголоведами.

Четвертая Международная научная конференция «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем» памяти Сергея Григорьевича Кляшторного (1928–2014) (Санкт-Петербург, 12–13 февраля 2020 г.)

DOI 10.25882/qr94-c807

© М. А. Козинцев, 2020

Козинцев Марк Альвиевич — аспирант, младший научный сотрудник. Лаборатория Сериндика. Институт восточных рукописей РАН.

Kozintcev Mark A. — Postgraduate Student, Junior Researcher, Serindica Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts RAS.

m.kozintcev@mail.ru

В феврале 2020 г. в Институте восточных рукописей РАН (Азиатском Музее) состоялась конференция «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем», посвященная памяти выдающегося отечественного тюрколога Сергея Григорьевича Кляшторного (1928–2014). На конференции обсуждались проблемы, входившие в круг исследований С. Г. Кляшторного: вопросы истории, литературы, изучения языков тюркских и монгольских народов. Часть мемориальных докладов была посвящена творческому пути и научной деятельности Сергея Григорьевича. Главная задача конференции состояла в том, чтобы представить мировому научному сообществу новейшие результаты многостороннего изучения тюрко-монгольского мира, а также возможности современных методов исследования и подходов к рассмотрению актуальных проблем востоковедения.

В ходе заседаний прозвучало 27 докладов.

На открытии конференции, 12 февраля, с приветственным словом к участникам и гостям обратились директор ИВР РАН доктор ист. наук, чл.-кор. РАН И. Ф. Попова и заведующая сектором Центральной Азии ИВР РАН доктор филол. наук И. В. Кульганек. Они отметили важность этой встречи для сохранения и укрепления научных связей между российскими и зарубежными исследователями, занимающимися широким кругом вопросов истории и культуры тюркских и монгольских народов. Среди гостей присутствовала вдова Сергея Григорьевича Алефтина Владимировна. Накануне конференции она безвозмездно передала весь личный научный архив С. Г. Кляшторного — более 10 коробок материалов: готовых к печати статей, набросков, выписок из научной литературы, а также большое количество фотоматериала,

привезенных ученым из экспедиций по Монголии, вырезок из газет, копий древнетюркских рунических надписей. И. Ф. Попова поблагодарила Алефтину Владимировну за этот дар и заверила, что в будущем архив С. Г. Кляшторного будет обработан сотрудниками ИВР РАН и затем станет доступным для изучения тюркологам и историкам науки.

На пленарном заседании прозвучало три доклада. Первым выступил Т. И. Султанов (доктор ист. наук, профессор, СПбГУ), один из старейших сотрудников, работавший в возглавляемом в то время С. Г. Кляшторным секторе тюркологии и монголистики и на протяжении нескольких лет выполнявший функции ученого секретаря, прекрасно знающий научную жизнь Института 60–70-х гг. XX в. В своем докладе «Слово о Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР и ивановцах» он описал картину научной жизни и роль отдельных ученых в истории советского академического востоковедения, основное внимание уделив тюркологам: бывшим заведующим ЛО ИВ АН (затем — СПбФ ИВ РАН) А. Н. Кононову и Ю. А. Петросяну; подробно остановился на атмосфере научной поддержки и научного уважения сотрудников друг к другу. Основное внимание в докладе было уделено С. Г. Кляшторному. И. В. Кормушин (доктор филол. наук, профессор, ИЯз РАН), который также на протяжении долгого времени был коллегой Сергея Григорьевича, изучал те же памятники с руническими надписями, которыми занимался С. Г. Кляшторный, не раз выступал оппонентом его статей и научных гипотез, представил высокопрофессиональный доклад «Язык орхонских и других рунических памятников как древнетюркское литературное койне смешанного уйгу-

ро-огузского характера». Доклад был посвящен вопросам участия древних диалектов в сложении древнетюркского литературного языка, представленного прежде всего орхонскими памятниками, а также памятниками в честь Тоньюкука, Эль-Этмиша, Кюли-Чора. Первую часть пленарного заседания завершил блестящий доклад В. Г. Гузева (доктора филол. наук, профессора, СПбГУ), который также более десяти лет работал в возглавляемом в свое время С. Г. Кляшторным секторе тюркологии и монголистики. Основная идея доклада сводилась к тому, что современным исследователям пришлось вернуться на известный в науке о письме естественный путь эволюции: рисунки, затем их фонетизация и возникновение словесно-слоговой системы письма, которая и обнаруживается в известных нам эпиграфических источниках VIII в.

Дальнейшие заседания в этот день также проходили в Зеленом зале. В докладе М. Э. Дубровиной (канд. филол. наук, доцент, СПбГУ) «Особенности реализации графем для передачи гласных в орхонских надписях» была высказана гипотеза о том, что тюркские вокалические графемы употреблялись в текстах для достижения нескольких целей: изменения признака раствора гласных в слоге или слове, преодоления исходного гласного в слоге, передачи сочетаний согласных с определенными гласными, указания на произношение. Докладчиком делается вывод о том, что вокалические графемы в древнетюркских памятниках еще не употреблялись систематически. А. Ш. Юсупова (доктор филол. наук, профессор, КФУ) в докладе «Учебные двуязычные словари татарского языка XIX в.» на примере словарей, составленных И. Гигановым и С. Кукляшевым, показала, что среди памятников татарского языка учебные двуязычные словари занимают важное место. В докладе «Реконструкция половецких ханских династий (по русским летописям XIV–XVII вв.)» В. В. Аксенов (канд. ист. наук, доцент, Казанский колледж строительства, архитектуры и городского хозяйства) рассмотрел ханские династии Тугоркана, Шарукана и Гиргеня, упоминания о которых содержатся в русских летописях, и описал сложную структуру отношений между русской и половецкой правящими элитами. Участники из Турции, доценты Стамбульского университета К. Йылдырым и Д. Коч представили доклад на английском языке на тему «The Word 'Tatar' in Various Forms in Chinese Sources», в котором на примерах из китайских источников проследили употребление слова «татар» применительно к различным этническим группам и отдельным личностям.

На следующем после короткого перерыва заседании прозвучало три доклада. Г. Р. Мугтасимова (канд. филол. наук, доцент, КФУ) представила доклад о «Паремнологических единицах татарского языка и письменном наследии тюркского поэта Юсуфа Баласагуни». Материал поэмы «Благодатное знание» («Кутадгу билиг»), как показал докладчик, содержит пословицы, по смыслу перекликающиеся с совре-

менными татарскими или созвучные им. Доклад Д. А. Носова (канд. филол. наук, научный сотрудник, ИВР РАН) «Культ земли в Халхе: от народных рассказов до политико-административной практики 1920-х годов» посвящен теме традиционных монгольских представлений и верований, связанных с объектами природы. Опираясь на отчеты В. А. Казакевича, составленные для Ученого комитета Монголии, докладчик показывает, как различные аспекты культа почитания земли у халха-монголов влияли на проведение политико-административных преобразований в первой половине XX в.

С. Н. Цеденова (канд. филол. наук, доцент, КалмГУ) в докладе «Вклад А. В. Бадмаева в сохранение письменного наследия калмыцкого народа» описала историю жизни и научной деятельности одного из первых современных исследователей письменных памятников на «ясном письме» (*тодо бичиг*) и охарактеризовала значительный вклад, внесенный в науку А. В. Бадмаевым.

Во второй день, 13 февраля, работа конференции продолжилась по секциям. Заседания проходили в Зеленом зале и кабинете изучения Лотосовой сутры.

На утреннем заседании в Зеленом зале, в рамках секции «История науки» было прочитано пять докладов. Т. А. Пан (канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник, ИВР РАН) в докладе «Варианты легенды о происхождении маньчжурского императорского рода Айсинь-Гиоро» показала, какие особенности, в дальнейшем не сохранившиеся, имеются в более раннем варианте легенды о Букури Ионшоне, основателе правящего рода маньчжурской династии Айсинь Гиоро.

В докладе Ю. И. Дробышева (канд. биол. наук, канд. ист. наук, старший научный сотрудник, ИВ РАН) «Упоминания Чингис-хана в русских летописях» были представлены оригинальные сведения о знаменитом монгольском правителе и военачальнике, содержащиеся в Галицко-Волынской летописи. Докладчик отмечает чрезвычайную редкость упоминаний Чингис-хана в русских источниках и объясняет это тем, что хан не участвовал в событиях, происходивших непосредственно на Руси, а русские книжники обычно не проявляли интереса к лицам, не относившимся прямо к тематике их повествований. В докладе «Сотрудник Турецкого кабинета ИВ АН А. Е. Мочанов: жизненный путь и проблематика исследований» М. А. Козинцев (младший научный сотрудник, ИВР РАН) попытался охарактеризовать основные научные достижения советского тюрколога, коснувшись исторических условий, в которых существовало ленинградское востоковедение в 1930-е гг. Т. И. Юсупова (доктор ист. наук, ведущий научный сотрудник, СПбФ ИИЕТ РАН) представила доклад на тему: «Научные командировки российских востоковедов в Турцию, 1920–1930-е гг.: цели и результаты», в котором описала процесс знакомства советских ученых с новой Турцией и установления советско-турецкого научного взаимодействия. Д. В. Сапынская (младший научный сотрудник, МГУ) и

И. В. Соколовский (независимый исследователь) в докладе «„Заметки о Хаами“ Ю. А. Скавронского как исторический источник о Синьцзяне первой половины XX в.» показали картину политической и экономической жизни региона, отраженную в воспоминаниях Ю. А. Скавронского, в 1930-е гг. сотрудника Совсинторга.

На проходившем параллельно в кабинете изучения Лотосовой сутры заседании секции «Рукописи и коллекции» представили свои доклады три участника. О. В. Лундышева (младший научный сотрудник, ИВР РАН) в докладе «Рукопись уйгурским брахми из Сериндийской коллекции ИВР РАН: попытки идентификации» рассмотрела уникальный фрагмент SI 4648, для которого удалось восстановить сюжет. Подобная возможность, как отметил докладчик, представляется крайне редко, поскольку дошедшие до нашего времени рукописи, выполненные данным типом письма, сохранились в виде мелких фрагментов, что осложняет или делает вовсе невозможной их идентификацию. А. А. Туранская (канд. филол. наук, младший научный сотрудник, ИВР РАН) представила доклад на тему: «Уйгурская версия *Suvarṇarab-hāsa*-сутры в коллекции ИВР РАН», посвященный одному из наиболее популярных буддийских сочинений в древнеуйгурской традиции — «Сутре золотого блеска», список которой, насчитывающий 347 листов, в настоящее время хранится в Сериндийском фонде ИВР РАН. На основании данных колофона часть листов была датирована XVII в., т. е. временем, когда уйгурское вертикальное письмо уже не использовалось тюркскими народами. В докладе Н. С. Яхонтовой (канд. филол. наук, старший научный сотрудник, ИВР РАН) «Ойратская версия истории о Молон-тойне — перевод с тибетского?» отражены результаты сопоставления ойратского текста «Сутры о том, как Молон-тойн вызволил свою мать из ада» с тибетской версией этого сочинения. Полученные данные указывают на то, что ойратский переводчик в своей работе пользовался тибетским текстом.

После перерыва в Зеленом зале начала свою работу секция «Вопросы истории тюркских и монгольских народов», на которой прозвучало четыре доклада. Д. Д. Селюнина (аспирант, ИВР РАН) в докладе «*Küčün* и социальная иерархия в картине мира монголов XVI–XVII вв.» продемонстрировала анализ термина *küčün* с опорой на материал трех монгольских летописей XVII в. и показала, что применительно к обозначению иерархических отношений данный термин служит связующим звеном, посредством которого проявляется, актуализируется и функционирует социальная иерархия. Т. Д. Скрынникова (доктор ист. наук, заведомо Центральной Азии, ИВР РАН) представила доклад на тему: «Место *elči* в административной системе Халхи XVIII в.», в котором охарактеризовала роль *elči* — исполнителей воли правящего лица — в системе власти у монголов. Сохраняя свою изначальную функцию — оповещение населения о важных и срочных делах, *elči*

со временем сделались чиновниками, несшими постоянную службу, что было отражено на законодательном уровне. И. В. Зайцев (доктор ист. наук, профессор РАН, заместитель генерального директора Государственного музея Востока) в докладе «Крымско-татарские документы в архиве Абдурешид Медиева» представил опыт систематизации документов на крымско-татарском и турецком языках, найденных среди бумаг общественного деятеля А. Медиева (1880–1912) и хранящихся в Государственном музее Тавриды (Симферополь). О. Н. Курова (младший научный сотрудник, БАН) выступила с докладом на тему: «Конкурсная работа Й. фон Хаммер-Пургштала по истории Золотой Орды». Основываясь на сохранившихся в СПбФ АРАН материалах переписки рецензентов (Х. Д. Френа, Я. И. Шмидта и Ф. И. Круга) с австрийским исследователем, докладчик показал, как основные критические замечания, высказанные в адрес труда, представленного на конкурс Академии наук, повлияли на итоговый вариант и судьбу работы.

В кабинете изучения Лотосовой сутры в это же время проходило заседание секции «Вопросы тюркской филологии», на котором было прочитано три доклада. Г. Р. Галиуллина (доктор филол. наук, профессор, КФУ) в докладе «Древнетюркское личное имя в современном татарском ономастиконе» рассмотрела собственные имена древнетюркского происхождения, транслированные в современный татарский ономастикон. Т. А. Аникеева (канд. филол. наук, старший научный сотрудник, ИВР РАН) представила доклад на тему: «В. Эберхард и тюркология: о неопубликованном исследовании по тюркскому эпосу». Он был посвящен работе под названием «О сказаниях „Деде Коркут“» («Über die Erzählungen des Dede Korkut»), которая так и не вышла в свет и в настоящее время хранится в архиве Фольклорного общества Финской академии наук. В докладе «С. Г. Кляшторный и изучение тюркской мифологии» Ф. Г. Хисамитдинова (доктор филол. наук, чл.-кор. АН РБ, заведомо языкознания ИИЯЛИ УФИЦ РАН) подчеркнула заслуги Сергея Григорьевича в изучении традиционных представлений древних тюрков об устройстве мира и отметила, что достигнутые им научные результаты в настоящее время востребованы и активно используются исследователями.

На конференции в качестве стендового был представлен доклад Д. П. Шульги (канд. ист. наук, старший преподаватель, РАНХиГС) «Несторианский могольщик династии Юань в хошуне Дархан-Муминань (Внутренняя Монголия)». На основе исследования захоронения и, в частности, эпитафических надписей, сохранившихся на надгробном памятнике, докладчик показал важную роль несторианского христианства в истории Северного Китая и Центральной Азии.

На заключительном заседании прозвучали два доклада. А. С. Сараев (младший научный сотрудник, Чувашский государственный институт гуманитарных наук) в докладе «Происхождение тюркоязычия

в евразийских степях в представлении историков-кочевниковедов середины — второй половины XX в.» описал многолетнюю дискуссию, протекавшую в трудах А. Н. Бернштама, Л. Н. Гумилева и С. Г. Кляшторного. Докладчик отметил, что, несмотря на несогласие указанных авторов друг с другом по ряду вопросов, порой выражавшееся в прямой полемике, все трое сходились в главном — считали родиной тюркоязычия Центральную Азию, а исходное пратюркское состояние понимали как сложившееся в результате длительных контактов различных по языку племен. Доклад вызвал всеобщий интерес и впоследствии был прочитан в расширенном виде на заседании СМУ ИВР РАН 17 февраля. Доклад участников из Кыргызстана, сотрудников Кыргызско-Турецкого университета «Манас» Т. К. Абдиева (канд. филол. наук, доцент) и К. Ш. Табалдыева (канд. ист. наук, профессор) на тему «Новая находка: тюркская руническая надпись на хуме из Саргаты» был посвящен археологической находке, сделанной авторами в 2018 г., а именно керамическому сосуду (хуму) с нанесенными на венчике знаками рунического письма. В докладе был описан способ нанесения символов, дано их прочтение, а также высказано предположение о распространении тюркской рунической письменности среди оседло-земледельческого населения Тянь-Шаня и Притяньшанья.

По завершении докладов к участникам и гостям обратилась Т. Д. Скрынникова. Она отметила высокий уровень представленных сообщений, широту их

тематики, интерес, проявленный участниками в ходе обсуждений, и подвела основные итоги.

Конференции, посвященные С. Г. Кляшторному — выдающемуся отечественному ученому-востоковеду, профессору Санкт-Петербургского государственного университета, почетному профессору многих зарубежных университетов, человеку, который всю свою жизнь отдал науке и с именем которого связано полвека ленинградского востоковедения, несомненно, стали определенной вехой в развитии современной российской тюркологии. На это мероприятие, приобретающее статус международного, собираются исследователи не только из Санкт-Петербурга, Москвы и ближайших тюркологических центров. Круг участников постоянно расширяется, включает все больше регионов России и зарубежных стран. В работе данной конференции, четвертой после ухода из жизни Сергея Григорьевича, участвовали коллеги из Казани, Уфы, Чебоксар, Элисты, а также из Кыргызстана и Турции. Сам по себе этот факт показывает, что мировое научное сообщество, отдавая дань ученому, чьи работы стали эталоном российского классического востоковедения, с полной ответственностью понимает, что идти вперед и развивать современную науку можно только в тесном контакте и с опорой на труды своих учителей. Долг современных российских востоковедов — помнить своих учителей и продолжать их дело!

М. А. Козинцев

Научная конференция «Улымжиевские чтения – X. Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития» — дискуссионная площадка по вопросам монголоведения

DOI 10.25882/k31a-mb34

© О. Н. Полянская, 2020

Полянская Оксана Николаевна — кандидат исторических наук, доцент, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова. Улан-Удэ. Россия.

Polyanskaya Oksana Nikolaevna — Cand. Sc. (History), Associate Professor Buryat State University named after Dorzhi Banzarov. Ulan-Ude. Russia.

polgrab@mail.ru

С 31 мая по 3 июня 2019 г. в Бурятском государственном университете имени Доржи Банзарова состоялась международная научная конференция «Улымжиевские чтения – X. Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития», посвященная памяти известного ученого, монголоведа, доктора исторических наук, профессора, заслуженного деятеля науки Российской Федерации и Республики Бурятии, кавалера орденов Дружбы и Полярной звезды (Монголия), специалиста по новой

и новейшей истории Монголии, российско-монгольских отношений и истории отечественного монголоведения Даши Батуевича Улымжиева (1927–2000). Научная конференция «Улымжиевские чтения» стала традиционной, она была инициирована в 2002 г. историческим факультетом Бурятского государственного университета, в стенах которого Д. Б. Улымжиев проработал долгие годы. ФГБОУ ВО «Бурятский государственный университет» (Россия) и Международный университет «Их Засаг» имени Чингис-

хана (Монголия), руководители которого являются учениками профессора Д. Б. Улымжиева, выступают организаторами Улымжиевских чтений.

В 2019 г. конференция была организована кафедрой всеобщей и отечественной истории Бурятского государственного университета, ее участниками стали ученые из разных университетских и академических центров России, Польши, Монголии.

Впервые Бурятию посетили исследователи монгольского языка, истории и культуры монгольских народов Варшавского университета: заведующая Отделением тюркологии и народов Внутренней Азии факультета востоковедения доктор гуманитарных наук Агата Баряя-Стажиньска и профессор Ежи Тулисов; сотрудники архива Польской академии наук доктор гуманитарных наук Иоанна Арванити и Ани-та Ходковска.

Монголию представляла делегация Монгольского государственного университета во главе с доктором исторических наук профессором Урангуа Жамсран, а также сотрудники Института истории и археологии Академии наук Монголии, Национального музея Монголии и др.

Многих участников научной встречи связывает уже длительное сотрудничество в области монголоведения. В дни пребывания в Бурятии монголоеды определили новые векторы своего дальнейшего сотрудничества. Международная научная конференция «Улымжиевские чтения – X. Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития» объединила ученых — востоковедов, историков, филологов, этнографов, что позволяет продолжить комплексное исследование истории и культуры народов Востока в целом, и особенно монгольских народов.

Доклады пленарного заседания посвящены темам, отражающим основные направления работы конференции в целом. В первую очередь ряд выступлений осветили научную и педагогическую деятельность Даши Батуевича Улымжиева, его научное наследие (доктор ист. наук, профессор Бурятского государственного университета имени Доржи Банзарова (г. Улан-Удэ) В. Д. Дугаров; доктор ист. наук, профессор Байкальского государственного университета (г. Иркутск) Ю. В. Кузьмин; канд. ист. наук А. В. Дамдинов и канд. ист. наук доцент Бурятского государственного университета имени Доржи Банзарова (г. Улан-Удэ) О. Н. Полянская).

Профессор Монгольского государственного университета Урангуа Жамсран, выступив с докладом «Геополитические интересы России в Северо-Восточной Азии в начале XX века и Монголия», актуализировала вопросы российско-монгольских отношений и в целом истории Монголии начала XX в., обсуждение которых было продолжено на соответствующих секциях конференции. Профессор Института истории и археологии Академии наук Монголии Понсулам Бор в своем докладе показала важные аспекты становления монгольского государства в начале XX в., среди которых особое место занимает

развитие земледелия, показав при этом важную роль русского населения Монголии в данном вопросе.

Польские коллеги значительное внимание уделили источниковой базе по изучению истории востоковедения и монголоведения. Архивисты Польской академии наук представили ряд докладов: А. Ходковска сделала обзор материалов, хранящихся в Архиве ПАН (Варшава) по истории востоковедения в целом, И. Арванити посвятила свое выступление польским исследователям Монголии, охватив продолжительный временной промежуток и назвав имена — как широко известные, так и малоизвестные или забытые вовсе. Е. Тулисов рассказал о фонде В. Л. Котвича в Кракове, уделив внимание материалам, отражающим взаимодействие В. Л. Котвича с бурятскими учеными, его коллега А. Баряя-Стажиньска продолжила рассмотрение этого вопроса в ходе работы секции.

История российского и зарубежного монголоведения стала ключевой темой Улымжиевских чтений – X. Одноименное название получила одна из секций научного мероприятия, в рамках которой востоковеды, историки, архивисты выступили с докладами, посвященными изучению различных аспектов развития монголоведения как в России, так и за рубежом. В ходе работы секции были рассмотрены ключевые вопросы становления и развития научного монголоведения в России, связанные с именами таких востоковедов, как О. М. Ковалевский, А. В. Попов, В. П. Васильев, начинавшие свой путь по изучению Востока в стенах ведущего центра Европы — Казанского университета. Значительное внимание уделено деятельности еще одного центра востоковедения России рубежа XIX и XX вв. — Восточного института во Владивостоке, становление которого связано с именем монголоведа А. М. Позднеева, ученого, наследие которого еще недостаточно изучено, а его роль в становлении востоковедческого образования освещена не в полной мере. В опубликованных материалах конференции деятельность Восточного института под руководством А. М. Позднеева, а также наследие монголоведа представлены работами доктора ист. наук, профессора О. П. Еланцевой (Дальневосточный федеральный университет (ДФУ), г. Владивосток) и канд. ист. наук О. А. Трубич (ДФУ), канд. ист. наук, доцента О. Н. Полянской (Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ).

В. Л. Котвичу по праву принадлежит консолидирующая роль среди востоковедов различных научных обществ, образовательных и академических учреждений России начала XX в. Неслучайно его биография и наследие привлекают как востоковедов, так и историков науки. Научная деятельность В. Л. Котвича и его взаимодействие с бурятскими коллегами были освещены востоковедами из Варшавского университета Агатой Баряя-Стажиньска и Ежи Тулисовым. Существенные дополнения и уточнения к биографии ученого сделали архивисты Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, а также сотрудник Ар-

хива канд. ист. наук доцент Л. Д. Бондарь в соавторстве с коллегой из Кракова (Польша) М. Мацюк.

Дискуссионные площадки, организованные в рамках Чтений, позволили исследователям подвести итоги многолетних исследований по отдельным направлениям монголоведения и наметить новые задачи фундаментального и прикладного характера. Представленное на конференции видение многих вопросов в области монголоведения позволяет изучить и дать комплексную оценку этапам, событиям и итогам зарождения и развития востоковедения (в особенности монголоведения, буддологии) в Академии наук, университетах России и систематизировать научное наследие востоковедов О. М. Ковалевского, А. В. Попова, В. П. Васильева, В. Л. Котвича, А. М. Позднеева и других, актуализировать значимость их трудов для мировой науки.

Основные направления совместной работы позволяют комплексно изучить опубликованное и в особенности неизвестное архивное наследие этих выдающихся основоположников российского востоковедения, так как большая часть докладов Чтений посвящена эпистолярному, дневниковому и в целом научному наследию востоковедов, материалам их биографий, в которых еще много «белых пятен», из архивохранилищ России и зарубежных стран. В настоящее время выделяются современные разнообразные историко-научные, историографические, источниковедческие публикации, в том числе участников заявленной конференции Агаты Барей-Стажиньска (Варшавский университет), Ежи Тулисова (Варшавский университет), И. В. Кульганек (СПб., Институт восточных рукописей РАН), Л. Д. Бондарь (СПбФ АРАН), Р. М. Валеев (Приволжский федеральный университет, г. Казань), Ю. В. Кузьмин (Байкальский госуниверситет, г. Иркутск), О. Н. Полянская (Бурятский госуниверситет, г. Улан-Удэ), О. П. Еланцева (Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток) и другие, открывающие новый этап энциклопедического, комплексного и междисциплинарного изучения биографий и наследия патриархов востоковедения России и Европы.

К сожалению, до сих пор не предпринималось попыток издать современное собрание трудов востоковеда В. П. Васильева, нет фундаментальных монографических исследований о жизненном и научном пути монголоведов В. Л. Котвича, А. М. Позднеева, все эти вопросы необходимо актуализировать и наметить пути их реализации.

Ссылаясь на результаты научной и педагогической деятельности патриархов российского востоковедения, выступающие подчеркнули важность преемственности поколений в подготовке востоковедов, что способствовало успешному развитию российской научной школы монголоведения. В настоящее время истории российского монголоведения определена как «недостаточно изученная», требующая продолжения исследований.

Значительный интерес представляет тема советско/российско-монгольских отношений. Рассмотрение основных исторических этапов российско-монгольских отношений с конца XIX в., когда начали складываться предпосылки становления монгольской государственности, до сегодняшнего дня, документальное подкрепление различных видов интерпретации этих отношений обусловили заявление тем, подчеркивающих значимость уроков прошлого, имеющих большое значение для понимания настоящего и прогноза дальнейшего развития российско-монгольского взаимодействия; роль России в этом вопросе актуализирована на основе российской и монгольской историографии. Значительное внимание уделяется советско-монгольскому сотрудничеству в области науки, культуры, индустриального строительства. На основе изучения накопленного опыта, оценки его с позиции современности будут обсуждены возможные приоритеты российско-монгольского сотрудничества сегодня. Истории и современному состоянию торговых отношений между Россией и Монголией посвящен доклад Баярхишиг Сангажав (Монгольский госуниверситет) «Российско-монгольская торговля: свободная зона Кяхта — Алтанбулаг», в котором показана значимость пограничных территорий в развитии межгосударственных отношений, имеющих долгосрочную перспективу. Сценарий развития отношений Республики Бурятия с пограничными районами Монголии представил доктор экон. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Бурятского научного центра СО РАН (первый президент Республики Бурятия с 1994 по 2007 г.) Л. В. Потапов и канд. полит. наук Б. Т. Жигмытов в докладе «Стратегическое планирование российско-монгольских отношений в 2020–2035 гг. на основе истории сотрудничества между Российской Федерацией (Республикой Бурятией) и Монголией». О современном состоянии сотрудничества и перспективах его развития говорится в материалах канд. ист. наук научного сотрудника Бурятского научного центра СО РАН Е. Ю. Башкуевой «Современное гуманитарное сотрудничество Республики Бурятия с Монголией и Китаем: состояние и перспективы».

Общественное пробуждение в странах Востока и повышение плотности событийного ряда в XX в. вследствие растущей включенности общественных сил в социально-экономические и политические процессы ускорило развитие монгольских народов, результатом которого стало обретение ими государственности. Образование суверенного монгольского государства и Бурят-Монгольской АССР в составе СССР обусловило принципиально новые тенденции развития культуры, истории, образования, религии.

Культурное наследие монгольских народов богато своим разнообразием, это и рукописи на монгольском языке, и убранство буддийских храмов, и фольклор, литература — все это в значительной степени представлено в рукописных фондах научных биб-

лиотек России, а также в коллекциях музеев востоковедных центров нашей страны. Большинство экспонатов представляют собой историческую ценность, поэтому требуют бережного отношения, а также скрупулезного изучения.

«Культурное наследие монгольских народов: вопросы и перспективы изучения, хранения» — это название еще одной секции конференции. Вопросам культурного наследия монгольских народов и его сохранения посвящены выступления и публикации сотрудников Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Государственного Эрмитажа, Кяхтинского краеведческого музея им. Обручева, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Национального исторического музея Монголии. Значимо влияние буддизма на жизнь кочевого общества. Истории развития буддизма среди монголов посвящена публикация доктора ист. наук, профессора, ведущего научного сотрудника ИМБТ СО РАН Ц. П. Ванчиковой «Хубилганы и хутухты в истории монгольского буддизма». Коллекции буддийского искусства представлены в своем многообразии в музейных коллекциях России, богатство которых во многом заслуга российских путешественников, которые на протяжении длительного времени собирали эти коллекции и оставили их описание, об этом пишет канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник государственного Эрмитажа Ю. И. Елихина в статье «Буддийское искусство Монголии глазами русских путешественников XIX в.». Богаты коллекции и региональных музеев, особое место среди них, особенно по монголоведной тематике, занимает Кяхтинский краеведческий музей им. академика В. А. Обручева. Сотрудник музея Л. Б. Цыденова сообщила о некоторых работах на буддийскую тему кяхтинского художника А. А. Лушников в докладе «Буддийская обрядовая традиция в творчестве художника А. А. Лушников». Кульминационным моментом на завершающем этапе работы секции стало выступление доктора искусствоведения старшего научного сотрудника Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Л. Д. Дашиевой, которая ярко, в музыкальном сопровождении, представила звуковую картину мира как неотъемлемую составляющую традиционной обрядовой культуры тюрко-монгольских народов.

Материалы Улымжиевских чтений – X опубликованы, что позволит дальнейшее использование их при последующей разработке концепции и ключевых проблем истории отечественного и европейского востоковедения XIX–XX вв., методологии, историографии, источниковедения, культурологии и социологии российской и всеобщей истории при написании новых монографических и обобщающих работ по истории востоковедения в России и за рубежом. Опубликованные материалы конференции могут быть использованы в курсах лекций по истории Востока и России, отечественной и зарубежной историографии, источниковедению, а также в научно-просветительской работе.

Заявленные и представленные на конференции «Улымжиевские чтения – X» доклады позволят выявить общее и особенное в деятельности российских востоковедов XIX в., а также проследить основные тенденции развития межгосударственных взаимоотношений России — Монголии — Китая, что, в свою очередь, даст возможность вписать научную деятельность российских востоковедов в рамки общеисторических событий того периода и определить их роль в процессе социокультурного взаимодействия России, Монголии и Китая, что представляется актуальным.

Таким образом, Улымжиевские чтения – X, проводимые в стенах Бурятского госуниверситета имени Доржи Банзарова, стали дискуссионной площадкой по вопросам монголоведения, на которой прозвучали выступления, отражающие историю российского монголоведения в контексте развития востоковедной науки в целом, а также проблематику, связанную с историческими, социально-политическими, историко-культурными условиями развития российско(советско)-монгольских отношений.

Проведение такого рода научных встреч особо важно и ценно с точки зрения обмена опытом по изучению архивных материалов, отражающих основные вехи биографий монголоведов, а значит, и востоковедения в целом, а также с точки зрения получения информации о содержании архивохранилищ разных стран, что позволит в дальнейшем создать комплексные, объективные, основанные на новых современных методологических подходах работы по истории научного монголоведения.

О. Н. Полянская

В НОМЕРЕ Mongolica. Том XXII. № 2:

| | |
|---|----|
| Чтобы свеча не погасла (<i>Л. Г. Скородумова</i>) | 6 |
| Путешествия по монгольскому миру в поисках песен (<i>Л. С. Дампилова</i>) | 17 |
| Список основных научных трудов И. В. Кульганек. | 23 |

ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ЭТНОГРАФИЯ

| | |
|---|----|
| Д. Д. Амоголонова. Российское государство и православная церковь в бурятском духовном пространстве (позднеимперский период) | 31 |
| Ч. Батдорж. Судар бичгийн хүрээлэнд ажилласан оросын гурван оюутан (1923–1926) (О работе трех русских студентов в Ученом комитете Монголии (1923–1926)) | 41 |
| D. Seljupina. Concept <i>törö</i> in the Mongolian political culture of 17th century (Концепт <i>törö</i> в политической культуре монголов XVII в.) | 46 |
| И. О. Собенникова. П. К. Козлов и сибирское купечество: дружеские связи и меценатство (конец XIX и первая четверть XX в.) (на примере семей кяхтинских купцов Собенниковых и Молчановых) | 51 |
| С. Чулуун, Т. Юсупова. Экспедиционные фотографии российских исследователей в монгольских архивах как источники по истории изучения Монголии. | 58 |

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

| | |
|--|----|
| К. В. Алексеев. Об одном элементе архитектоники «Эрдэни тунумал». | 67 |
| Б. Х. Борлыкова, Б. В. Меняев. Образцы письменного наследия калмыков (по материалам Научного архива Русского географического общества) | 73 |
| А. В. Зорин, Л. И. Крякина. Основные итоги комплексного изучения связки калмыцких тибетографических рукописей XVIII в. из собрания ИВР РАН. | 81 |
| М. М. Содномпилова. Образы леса в терминологии «Сокровенного сказания монголов» (<i>Mongγol-un niγuᠰa tobᠸiyan</i>) в контексте исторической географии Внутренней Азии. | 91 |

ПЕРЕВОДЫ

| | |
|--|-----|
| В. Инжинаш. Палата красных слез. Роман. Главы четырнадцатая и пятнадцатая (перевод со старомонгольского Л. Г. Скородумовой) | 95 |
| Информация об авторах. | 103 |

IN THIS ISSUE (Mongolica. Vol. XXII. No. 2):

| | |
|--|----|
| And let the flame not go out (<i>by L.G. Skorodumova</i>) | 6 |
| The journey for chants to Mongolian world (<i>by L.S. Dampilova</i>) | 17 |
| Bibliography of the main research works of I. V. Kulganek. | 23 |

HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES

| | |
|---|----|
| D. D. Amogolonova. The State and the Orthodox Church in the Buryat spiritual space in late imperial Russia | 31 |
| Ch. Batdorzh. Three Russian students who worked at the Mongolian Scientific Committee from 1923 to 1926. | 41 |
| D. Seliunina. Concept <i>törö</i> in the Mongolian political culture of 17th century | 46 |
| I. O. Sobennikova. P. K. Kozlov and Siberian merchants: friendly relations and patronage of the arts (the end of the XIXth century — the first quarter of the XXth century) (on the example of the families of the Kyakhta merchants Sobennikovs and Molchanovs) | 51 |
| S. Chuluun, T. Yusupova. Expedition photographs of Russian researchers in the Mongolian archives as sources on the history of the exploring of Mongolia | 58 |

LITERATURE

| | |
|---|----|
| K. V. Alekseev. On a Certain Element of Structure of the Erdeni Tunumal | 67 |
| B. Kh. Borlykova, B. V. Menyaev. Samples of written heritage of Kalmyk (based on the materials of the Scientific archive of the Russian geographical society) | 73 |
| A. Zorin, L. Kriakina. Main results of the comprehensive study of a bunch of the 18th century Kalmyk manuscripts in Tibetan kept in the IOM RAS. | 81 |
| M. M. Sodnompilova. Images of the forest in the terminology of «The Secret History of the Mongols» (Mongyol-un niyuča tobčiyān) in the context of the historical geography of Inner Asia | 91 |

OUR TRANSLATIONS

| | |
|--|-----|
| V. Inzhinash. Red Chamber of Tears. The Novel. Chapters fourteen and fifteenth (translated from Classical Mongolian by <i>L. G. Skorodumova</i>) | 95 |
| Information about the authors | 103 |