

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

MONGOLICA

Том XXVI • 2023 • № 4



Санкт-Петербург

Российская академия наук
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



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

Регистрационный номер
свидетельства о регистрации
средства массовой информации
ПИ No ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
РНФ и Кабинета Министров
Республики Татарстан в рамках
научного проекта № 23-28-10046
и в соответствии с Программой
стратегического академического
лидерства Казанского
(Приволжского) федерального
университета.

ISSN 2311-5939

DOI 10.48612/IVRRAN/dxft-p694-b1d7

MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXVI • 2023 • № 4

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Посвящается 155-летию со дня рождения
бурятского ученого и просветителя
Базара Барадиевича Барадийна (1878–1937)

Редакционная коллегия:

- И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь редколлегии, кандидат филологических наук (Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
Э. Мунхцэцэг, *кандидат филологических наук (Монголия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поп, *доктор наук (Румыния)*
Ц. Саранцацрал, *доктор филологических наук (Монголия)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, профессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Оригинал-макет – М. В. Алексеева

Литературные редакторы и корректоры – Д. А. Носов, И. В. Кульганек

Технический редактор – М. А. Козинцев

Подписано в печать 11.12.2023

Формат 60×90 1/8. Объем 10 печ. л. Заказ №

Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Адрес типографии: 191040. Санкт-Петербург. Пушкинская ул., 4.

e-mail: editor@isvovoe.ru

12+

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2023

© Коллектив авторов, 2023

В НОМЕРЕ:

Т.В. Ермакова. Жизненный путь и научные труды Базара Барадиевича Барадийна (1878–1937) 5

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Балжинням Дэмбэрэлмаа. Сопоставительный анализ концепта «Душа/Сэтгэл» на материале толковых словарей русского и монгольского языков..... 13

О. К. Баваева. О переводе двух стихотворений Д. Н. Кугультинова..... 23

Бадамжав Батжаргал. Магсар Хурцын Дугаржав (1893–1946) – первый монгол, изучивший европейскую нотную грамоту (*Пер. с монгольского и подготовка к печати М. П. Петровой*)..... 29

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

С. Л. Бурмистров. Понятие пустоты в Йогачаре..... 37

Р. Н. Крапивина. Ачарья Камалашила о Пути Махаяны согласно Сутре Сердца..... 48

А. С. Сараев. Сколько этносов «тюрк» существовало в эпоху тюркских каганатов? (Три концепции С. Г. Кляшторного и незамеченная концепция Л. Н. Гумилева) 54

А. Н. Базанов, К. А. Бекетов, Н. К. Бекетова, А. Б. Гришин, Ли Чжуанчжи. Опыт перспективного конструирования межкультурных коммуникаций. Отчет о работе в провинции Гуандун (КНР) в июне 2023 г.) 74

ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ

Т. Д. Скрынникова, Н. С. Яхонтова. Неопубликованный доклад академика Б. Я. Владимирцова (1931 г.) 81

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т. В. Ермакова. Конференция «Актуальные проблемы буддологических и индологических исследований – 14, 15» (Санкт-Петербург, 20 марта и 28 июня 2023 г.) 106

РЕЦЕНЗИИ

К. В. Орлова. Рец. на: Лепехов С. Ю. Формирование религиозно-философских и логико-эпистемологических концепций буддизма Махаяны / отв. ред. Б. В. Базаров. – Иркутск: «Оттиск», 2022. – 376 с. (Series “Pax buddhica”) 110

Е. П. Островская. Рец. на: Болтач Ю. В. Культы и практики раннего корейского буддизма в сюжетах «Самгук Юса». — Санкт-Петербург: ИД «Гиперион», 2023. — 464 с. 114

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

MONGOLICA



Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXVI • 2023 • No. 4

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

**Dedicated to the anniversary of Russian scholar and
educator from Buryatia Bazar Baradievich Baradiin
(1878–1937)**

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

Editorial board:

I. V. Kulganek — *editor-in-chief, D. Sc. (Philology),
Russian Federation*

D. A. Nosov — *secretary, Cand. Sc. (Philology),
Russian Federation*

M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Russian
Federation*

G. Bilguudei. *D. Sc. (Philology), Mongolia*

A. Birtalan. *Ph. D., Hungary*

S. Chuluun. *Academician of the Mongolian Academy
of Sciences, Mongolia*

L. S. Dampilova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

J. Legrand. *D. Sc., Professor, France*

V. Kapishovska. *Ph. D., Czech Republic*

E. E. Khabunova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

N. Khishigt. *Ph. D. (History), Mongolia*

E. Munkhtsetseg. *Cand.Sc. (Philology), Mongolia*

S. L. Neveleva. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

K. V. Orlova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

M. P. Petrova. *Ph. D. (Philology), Russian Federation*

R. Pop. *Ph. D., Romania*

Ts. Sarantsatsral. *D. Sc. (Philology) Mongolia*

T. D. Skrynnikova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

R. M. Valeev. *D. Sc. (History), Russian Federation*

N. S. Yakhontova. *Cand. Sc. (Philology), Russian
Federation*

I. V. Zaytsev. *D. Sc. (History), Professor of the Russian
Academy of Sciences, Russian Federation*

ISSN 2311-5939

DOI 10.48612/IVRRAN/dxft-p694-b1d7

© Institute of Oriental Manuscripts RAS

(Asiatic Museum), 2023

© Group of authors, 2023

IN THIS ISSUE:

Tatiana V. Ermakova. The biography and scholarly works by Bazar Baradiin (1878–1937) 5

MONGOLIAN STUDIES

Baljinyam Demberelmaa. Comparative analysis of the concept “Soul/Setgel” based on the explanatory dictionaries of Russian and Mongolian languages 13

Olga K. Bavaeva. About two translated versions of poems by David Kugultinov 23

Badamzhav Batjargal. Magsar Khurtsyn Dugarzhav (1893–1946) – the First Mongol to Study European Musical Notation System (*Translated from Mongolian into Russian and prepared for publication by Maria P. Petrova*)..... 29

RELATED DISCIPLINES

Sergey L. Burmistrov. The concept of emptiness in Yogācāra 37

Raisa N. Krapivina. Acharya Kamalashila on Mahayana Path according to the Heart Sutra 48

Andrei S. Saraev. How many ethnic groups named “Turk” existed in the period of the Turkic khaganates? (Three concepts of S. G. Klyashtorny and one overlooked concept of L. N. Gumilev)..... 54

Andrey N. Bazanov, Konstantin A. Beketov, Natalya K. Beketova, Alexander B. Grishin, Li Zhuangzhi. Experience in prospective design of intercultural communications. Report on work in Guangdong province (PRC) in June 2023..... 74

ARCHIVES OF MONGOLIAN STUDIES

Tatiana D. Skrynnikava, Natalia S. Yakhontova. Unpublished report by Academician B. Ya. Vladimirtsov (1931) 81

REVIEWS

Tatiana V. Ermakova. The 14–15th conference “Current issues of buddhological and indological studies (St. Petersburg, March 20, July 28, 2023) 106

Keemya V. Orlova. Rev. of the book: Lepekhov S.Yu. The Formation of the Religious-Philosophical and Logical-Epistemological Concepts of Mahāyāna Buddhism / Ed. by B. V. Bazarov. Ulan-Ude: Impression, 2022. 376 p. (Series “Pax buddhica”)..... 110

Helena P. Ostrovskaja. Rev. of the book: Boltach, Iuliia V. Cults and practices of early Korean Buddhism in the narratives of Samguk Yusa. St. Petersburg: Hyperion, 2023. — 464 p... 114

Т. В. ЕРМАКОВА
Институт восточных рукописей РАН

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ БАЗАРА БАРАДИЕВИЧА БАРАДИЙНА (1878–1937)

Статья раскрывает ключевые события жизненного пути и вклад Б. Б. Барадийна (1878–1937) в изучение буддийского письменного наследия, пополнение коллекций Азиатского музея (ИВР РАН), формирование современной культуры бурятского этноса. Показана роль классиков российской буддологии Ф. И. Щербатского и С. Ф. Ольденбурга в становлении Б. Б. Барадийна как исследователя. Проанализированы опубликованные труды Б. Б. Барадийна, выявлено их историко-научное значение.

Ключевые слова: буддизм, Б. Б. Барадийн, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, Бурятия.

Об авторе: Ермакова Татьяна Викторовна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Россия, Санкт-Петербург). ORCID 0000-0001-5273-7870 (taersu@yandex.ru).

© ИВР РАН, 2023

© Ермакова Т. В., 2023

Статья посвящена жизненному пути и научному вкладу Базара (Бадзара) Барадиевича Барадийна (Барадина) (лит. псевд. Самандабадра) (1878–1937). Дореволюционный период его биографии связан с ученичеством, приобретением навыков полевой исследовательской работы и реализации их в выдающемся по задачам и результатам путешествии в Тибет (совр. Тибетский автономный район КНР). После 1917 года Б. Б. Барадийн, не порывая научных связей с Ф. И. Щербатским и С. Ф. Ольденбургом, активно участвовал в культурном и государственном строительстве в Бурятии.

Рассмотрим основные этапы биографии Б. Б. Барадийна в связи с его научной деятельностью.

Базар Барадиевич Барадийн (Барадин) (1878–1937) родился в Забайкалье в семье бурята-скотовода. Очень рано Барадийн попадает в Петербург и обучается (1896–1898 гг.) в частной бурятской гимназии П. А. Бадмаева.

В Архиве востоковедов ИВР РАН в личном фонде Б. Б. Барадийна сохранился примечательный документ. Это лишь начало биографического очерка, написанное неустановленным лицом в 1908 г. Содержащиеся в разделе о дет-



Базар Барадиевич Барадийн

ских годах Б. Барадийна сведения примечательны и показывают, что именно отец побудил его получить образование. Приведем демонстративный фрагмент документа: «Детство свое он провел в курной бурятской юрте на руках своей любящей бабушки. Родители, будучи простыми бурятами, но весьма умными и хорошо

грамотными в своей монгольской письменности, вздумали отдать восьмилетнего Базара в местную бурятскую школу с его шестилетним братом Тудупом. Тудуп был забракован за малый возраст, и так ему, бедному, суждено было остаться простым бурятом, грамотным лишь по-монгольски» [АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 34. Л. 1]. Маленькому Базару изучение монгольской письменности давалось с трудом, отец занимался с ним дополнительно. И когда появились первые успехи, отец пообещал, что даст сыну возможность продолжить образование, «сколько у меня будет силы» [Там же. Л. 2]. Принципиально важны содержащиеся в этом документе сведения о нежелании родственников Б. Б. Барадийна его перехода в православие. Они не хотели, чтобы дети стали «крещеными бадмаевцами» [Там же. Л. 8].

Потом юноша возвращается на родину, а в 1900 г. в качестве переводчика при некоем бурятском купце путешествует вместе с ним по Европе и посещает Германию, Швейцарию и Италию. По возвращении Барадийн поступает вольнослушателем в Санкт-Петербургский университет на факультет восточных языков, где изучает санскрит, тибетский и монгольский языки [Барадийн, 1992. С. 116].

Для понимания направленности дальнейшей судьбы юноши существенно важны приводящиеся (политические и научные) факторы.

Источниковая база академической буддологии находилась в стадии пополнения, и в этой связи в начале 1900-х гг. актуализировалась проблема получения рукописей и ксилографов, с помощью которых можно было восстановить с большей полнотой картину буддийского письменного наследия.

Российские исследователи в силу географических и историко-культурных факторов находились в преимущественном положении по сравнению со своими европейскими коллегами. Уже во второй половине XIX в. сложился «великий русский путь» в Центральную Азию: через Монголию и Китай в Тибет. Благодаря героическим усилиям путешественников поколения Н. М. Пржевальского были собраны значительные массивы приоритетной инфор-

мации географического, климатологического и естественно-исторического характера. Однако специальный культурологический анализ наблюдаемых явлений повседневности и решение собственно буддологических задач не входили в круг задач экспедиций Н. М. Пржевальского и его последователей. Настоятельно требовался новый тип профессиональной подготовки путешественника. Делу исследования буддийской культуры Тибета дополнительно препятствовала ее закрытость для не-буддистов, для представителей этносов, исторически не исповедовавших Учение Будды.

Видные востоковеды-буддологи С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской разработали программу подготовки такого путешественника и остановили свой выбор на представителях российского буддийского этноса — бурятах.

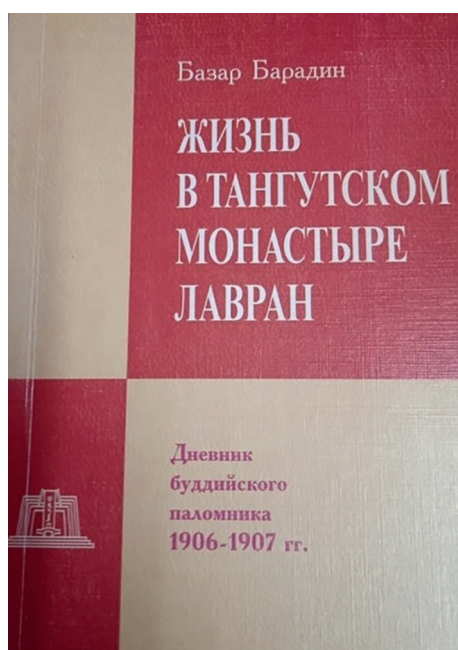
Первым удачным путешествием буддолога под видом буддиста-паломника была экспедиция Г. Ц. Цыбикова, реализованная Русским географическим обществом. Результаты его путешествия в Тибет (1899–1902) были впечатляющими: посещение главных монастырей и заповедной Лхасы, приобретение ценных образцов буддийского письменного наследия. Это окрылило академических ученых и сыграло значительную роль в судьбе Б. Б. Барадийна.

В 1903 г. образовался Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении (далее — Русский комитет). Будучи научным по целям деятельности, комитет организационно подчинялся царскому МИДу, а в его состав наряду с представителями научных ведомств входили представители важнейших министерств. Именно это новое учреждение использовало опыт Географического общества в исследовании Центральной Азии.

Русский комитет принял четырехлетний план подготовки Барадийна, согласно которому Ольденбург и Щербатской должны были первые три года ученичества преподавать ему санскрит, буддийскую философию, историю, а на четвертом году предполагалась поездка в монастыри Лавран и Гумбум, а затем — в Центральные Тибет и Лхасу.

В порядке предварительной подготовки к ответственному далекому путешествию Русский комитет в 1903 г. командировал Барадийна в Забайкалье для изучения буддийской иконографии и жизни дацанов. Эта экспедиционная работа сезонно продолжалась и в 1904, и в 1905 гг. Собранные им ценные сведения о технико-технологических приемах изготовления буддийских икон — танкха и скульптур обогатили знания ученых о буддийском искусстве. Результаты экспедиции Барадийна были высоко оценены С. Ф. Ольденбургом.

Благодаря своему авторитету среди буддийских иерархов Щербатской получил приглашение Далай-ламы XIII сопровождать его в Тибет из Монголии, куда глава центральноазиатских буддистов бежал во время английской интервенции. По прибытии в Ургу (Улан-Батор) Щербатской рекомендовал Русскому комитету прислать Барадийна, с тем чтобы он отправился в Лхасу в свите Далай-ламы. Барадийну удалось присоединиться к окружению Далай-ламы, но возвращение иерарха на родину затягивалось, и Русский комитет решает направить исследователя в крупный буддийский монастырь Лавран (КНР, пров. Ганьсу).



Обложка книги Б. Б. Барадийна «Жизнь в тангутском монастыре Лавран»

Можно с уверенностью утверждать, что профиль предварительной подготовки Барадийна знаменовал новый этап в формулировании целевых установок российских центральноазиатских экспедиций. Сам Барадийн писал об этом следующим образом: «Главною целью моего путешествия было изучить на месте жизнь большого буддийского монастыря и составить подробный очерк как самого монастыря, так и жизни его обитателей — монахов. <...> Таким образом, главное мое внимание было обращено на фактическую основу духовной культуры данной местности — на ее религию, язык и литературу, и в мои задачи входило лишь попутное исследование местности в географическом или иных отношениях: это было бы не в моих силах как простого паломника, под видом которого я должен был работать, да и выходило за круг моей специальности» [Барадийн, 1908: С. 155]. Непосредственные впечатления от этой поездки и конкретные разнообразные сведения о жизни монахов в монастыре Лавран изложены Барадийном в подробном отчете, опубликованном ИРГО под названием «Путешествие в Лавран» [Барадийн, 1908].

Будучи хорошо подготовленным для пребывания в монастыре в предшествующих поездках в Бурятию, Барадийн смог корректно поставить и решить задачу сбора и ксилографического копирования буддийских сочинений, составлявших основу монашеского образования, биографий видных деятелей буддизма, историй крупных монастырей. Эти сочинения серьезно пополнили источниковую базу исследований буддизма.

По результатам путешествия Б. Б. Барадийн был удостоен премии им. Н. М. Пржевальского Русского географического общества, а Ф. И. Щербатскому и С. Ф. Ольденбургу вынесена официальная благодарность от РКИСВА за подготовку Б. Б. Барадийна к путешествию.

Когда в результате многомесячного пребывания в монастыре Лавран Б. Барадийн проанализировал все стороны жизни монастыря и опубликовал упомянутый выше отчетный очерк, у него сформировалось отдельное направление исследования — культовая сторона буддизма и иконография в связи с ритуальны-

ми практиками, и для этой работы он собирался специально поехать в Забайкалье. С. Ф. Ольденбург курировал Б. Барадийна в этом проекте через РКИСВА, поскольку Барадийн на практике реализовал замыслы С. Ф. Ольденбурга о полевом изучении буддийской художественной культуры.

Серьезным этапом в реализации этого направления стала работа Б. Б. Барадийна «Описание статуи Майтреи в Золотом храме в Лавране», комментированный перевод с тибетского [Барадийн, 1924].

Применительно к «Статуе Майтреи в Золотом храме в Лавране» необходимо подчеркнуть, что Б. Барадийну удалось органично совместить результаты личного наблюдения иконографии и интерпретацию ее семантики в контексте культа Майтреи и перевод релевантного письменного источника.

Во Введении Б. Барадийн предпринимает попытку интерпретации символического аспекта буддийской иконографии. «Священные изображения, книги и памятники (сеиуа) — [имеются в виду ступы] являются тремя основными предметами почитания — символами трех элементов бытия Будды — тела, слова и мысли. На эти предметы буддист должен смотреть как на символы, как на вспомогательные

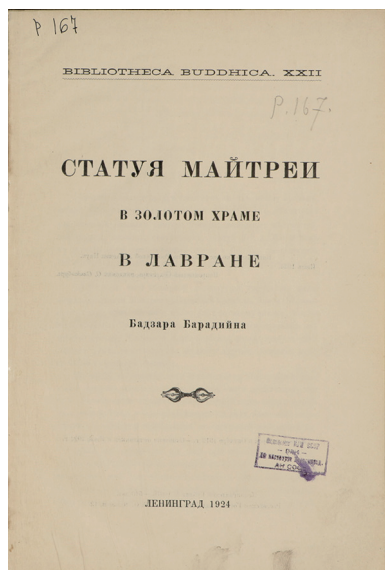
предметы для вызывания в человеке религиозных эмоций и чувств» [Там же: С. 3].

По реконструкции Б. Барадийна, Майтрея обладает высоким сакральным статусом ввиду его трех функций — бодхисаттвы, в будущем временном периоде способном продолжить проповедь Учения в статусе будды; владыки небес Тушита, осуществляющего непрерывную проповедь Учения; одного из видных буддийских философов, толкователя сутр Махаяны и автора пяти сочинений (см. «Пятикнижие Майтреи»), вошедших в Данжур [Там же: С. 6].

Б. Барадийн отмечал, что такой жанр тибетских сочинений, как «указатели», мало известен в Европе. Наиболее значительные храмы Лаврана имеют такие «указатели» и, как пишет Б. Барадийн, «все эти указатели изданы в Лавране и находятся в Азиатском музее И.А.Н. в числе привезенных нами из Амдо тибетских книг. Из них только указателя Цогчем-дукана не удалось нам достать. Указатели эти касаются истории сооружения того или другого храма или статуи, а также и описания самих храмов. Но большей частью они представляют списки тех реликвий, которые вкладываются в установленном порядке внутрь статуй или субурганов. Все эти перечисления, описания священных предметов, исполненные в своеобразной манере туземных авторов, едва ли удовлетворят читателя-европейца. Но, тем не менее, этот обширный и разнообразный по содержанию род тибетской литературы представляет весьма любопытный и интересный во многих отношениях материал. Ввиду этого мы и решили перевести указатель храма Серкан-ченмо [храм Майтреи] в виде первого опыта подобного рода работы на европейском языке» [Там же: С. 11]. В приведенной цитате отчетливо видно новаторство Б. Барадийна, впервые указавшего на необходимость обращения к принципиально новому классу источников.

Воспроизведенный графически и откомментированный План Золотого храма (краткое описание храмовой скульптуры и живописи) завершает труд Б. Барадийна [Там же: 95–98].

Историко-научное значение данной работы может быть расценено в двух аспектах.



Обложка книги Б. Б. Барадийна «Статуя Майтреи в Золотом храме в Лавране». Издана в Ленинграде в 1924 г.

В изучении буддийских монастырей центрально-азиатского культурного региона, «Статуя Майтреи...» представляет собой конкретную разработку из области буддийской храмовой иконографии в связи с доктриной и монастырскими практиками почитания святых изображений. В этом плане «Статуя Майтреи...» представляет самостоятельную тему в исследованиях Б. Барадийна. Можно только сожалеть, что эта новаторская работа, сданная в печать накануне Первой мировой войны, увидела свет только в 1924 г. Такая же судьба постигла и дневники, которые Барадийн вёл в Лавране: они были опубликованы в 1992 г. [Барадийн, 1992].

Представители Санкт-петербургской школы в буддологии, приобретшие мировую известность публикациями и приоритетными исследованиями письменных памятников буддийской религиозно-философской мысли, внесли также существенный вклад в формирование источниковой базы, адекватной решению исследовательских задач.

Серьезная теоретическая подготовка буддологов-путешественников Цыбикова и Барадийна сделала возможной целенаправленную работу по формированию коллекций рукописей и ксилографов, расширивших представления европейских буддологов о составе и тематическом разнообразии буддийской литературы. Велик также вклад Барадийна в сохранение бесценных образцов фольклора бурят, ставших предметом серьезного источниковедческого и филологического исследования [Кульганек, 2000].

После 1917 г. Б. Б. Барадийн активно включился в процесс культурного строительства в Бурятии. Занимал высокие государственные и общественные посты [Барадийн, 1992а. С. 117]. Европейское образование и кругозор, полученные в Петербургском университете, способствовали выбору магистрального направления этой работы — создание письменного бурятского языка, словарей, переводов. В Архиве востоковедов ИВР РАН сохранилась рукопись Б. Б. Барадийна «Вопросы методологии перевода», опубликованная Е. П. Островской [Барадийн, 2018]. В русле своей предшествующей

практики перевода с тибетского языка Б. Б. Барадийн применил принцип адекватной передачи смысла переводимого текста и к переводам с русского языка на бурятский.

Научные связи с его наставниками С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским в этот период продолжались. Так, в 1924 г. Ф. И. Щербатский побывал в командировке в Бурятии и в письме к С. Ф. Ольденбургу сообщил, что передал Барадийну экземпляр его публикации «Статуя Майтреи...», чему тот был очень рад, и ознакомился с рукописью очерка о буддийских монастырях. Работа Барадийна произвела на Щербатского самое благоприятное впечатление, и он предложил С. Ф. Ольденбургу опубликовать её в отдельном томе “*Bibliotheca Buddhica*” и перевести на немецкий язык [Вигасин, 2008. С. 411]. Этот замысел не был реализован, и Барадийн опубликовал очерк в местной печати в составе коллективного труда об истории бурятского этноса. Широкому читателю он стал доступен только в 1992 г. [Барадийн, 1992б. С. 61–116].

Интерес Ф. И. Щербатского к этой работе Б. Б. Барадийна был обусловлен новаторством темы — дать краткое обозрение сложившейся структуры школьных традиций центральноазиатского буддизма, описать виды монашеских практик, управление монастырем. Оригинальность этого очерка в том, что Б. Б. Барадийн использовал в изложении материала два подхода — традиционную схему буддийского исторического описания (предпослать введение об истории Учения) и сформулированное в русле Санкт-петербургской буддологической школы обоснование преимущественной роли монастырей в поддержании и развитии учения Будды.

Отметим в связи с намерением Ф. И. Щербатского опубликовать очерк в “*Bibliotheca Buddhica*”, что это было предложение научного партнерства уже без опоры на этничность, как было в период подготовки путешествия Барадийна в Лавран.

Подытожим аспекты научного вклада Б. Б. Барадийна. На расстоянии 145 лет со дня его рождения четко осознается, что обстоятельства жизненного пути обеспечили юноше редкую возможность ученичества у мэтров от-

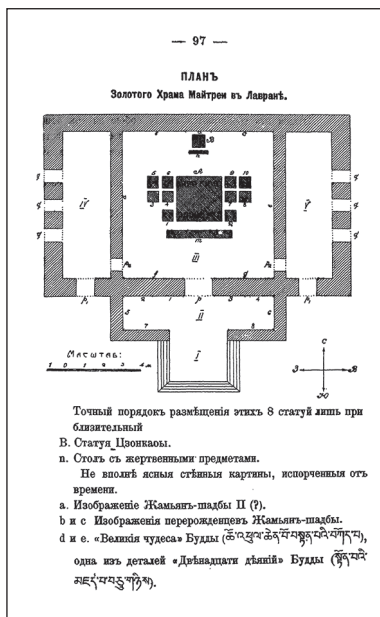
еественного востоковедения. Однако он сам в дальнейшем использовал это для расширения знаний об учении Будды. Благодаря его знанию письменного наследия буддизма рукописные хранилища пополнились уникальными коллекциями большого научного значения.

Велика заслуга Б. Б. Барадийна и в деле становления современной бурятской национальной культуры, в том числе театра. Под псевдонимом «Самандабадра» (от санскр. Самантабhadра, бодхисаттва-защитник Учения) он создал несколько пьес на бурятском языке, участвовал в организации народного театра. Барадийн как национальный драматург стал заново востребован уже в XXI в.

Последний в истории российских исследований Тибета «буддист-паломник» знаменовал



Бюст Б.Б.Барадийна в Октябрьском районе г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 4Б. Установлен в 2012 г. перед Центром восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН



Страница книги Б.Б.Барадийна «Статуя Майтреи в Золотом храме в Лавране»

своей деятельностью переходную эпоху. Уникальность жизненного пути и научного вклада Б. Б. Барадийна обусловлены тем, что европейская образованность, полученная в период подготовки тибетского путешествия, в дальнейшем дала необходимый кругозор в процессе работы на благо развития культуры и языка бурятского этноса [Тольц, 2013].

В 2012 г. в Улан-Удэ рядом со входом в хранилище рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН в знак признания заслуг Б. Б. Барадийна был установлен бюст ученого.

Архивные источники

АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 34 — Барадийн Б. Б. Биографический очерк. Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 34.

Использованная литература

Барадийн, 1908: *Барадийн Б. Б.* Путешествие в Лавран // Известия РГО. 1908. Т. XLIX. Вып. IV. С. 183–232.

Baradiin B. B. Puteshestivie v Lavran [A Journey to Lavran] // Isvestiia RGO. 1908. T. XLIX. Vol. IV. P. 183–232.

Барадийн, 1924: *Барадийн Б. Б.* Статуя Майтреи в Золотом храме в Лавране. Л.: РАН, 1924. (Bibliotheca Buddhica XXII).

Baradiin B. B. Statuia Maitreii v zolotom khrame v Lavrane [Maitreya's Skulpture at Gold Shrain in Lavran]. Leningrad: RAS, 1924. (Bibliotheca Buddhica XXII).

Барадийн, 1992б: *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри // Orient. Вып. 1. СПб.: Утпала, 1992. С. 61–116.

Baradiin B. B. Buddiiskie monasteryi [The Buddhist Monasteries] // Orient. Vol. 1. St. Petersburg: Utpala, 1992. P. 61–116.

Барадийн, 1992а: *Барадийн Б. Б.* Автобиография Барадийна Б. Б. // Альманах «Orient». Вып. 1. СПб.: Утпала, 1992. С. 116–118.

Baradiin B. B. Avtobiografiia [Curriculum vitae] // Orient, vyp. 1. St. Petersburg: Utpala, 1992. P. 116–118.

Барадийн, 1999: *Барадийн Б. Б.* Жизнь в тангутском монастыре Лавран. Дневник буддийского паломника 1906–1907 гг. Улан-Удэ–Улан-Батор, 1999.

Baradiin B. B. Zhizn' v tangutskom monastyre Lavran. Dnevnik buddiiskogo palomnika 1906–1907 gg. [Life at Tangut Monastery Lavran. The Buddhist Palmer's Diary 1906–1907]. Ulan-Ude–Ulan-Bator, 1999.

Барадийн, 2018: *Барадийн Б. Б.* Вопросы методологии перевода. Предисловие, публикация, примечания Е. П. Островской // Mongolica-XXI. 2018. С. 75–79.

Baradiin B. B. Voprosy metodologii perevoda. Predislovie, publikatsiia, primechaniia E. P. Ostrovskaya [The Problems of Translational Methodology. Preface, Publishing, Commentaries by E. P. Ostrovskoi] // Mongolica-XXI. 2018. P. 75–79.

Вигасин, 2008: *Вигасин А. А.* Изучение Индии в России (очерки и материалы). М.: Издатель Степаненко, 2008.

Vigasini A. A. Izuchenie Indii v Rossii (ocherki i materialy) [Investigation of India in Russia (Sketches and Materials)]. Moscow: Izdalet Stepanenko, 2008.

Кульганек, 2000: *Кульганек И. В.* Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

Kulganek I. V. Katalog mongolioazychnykh folklornykh materialov Arkhiva vostokovedov pri SpbF IV RAN [The Catalogue of Mongolian Folk Materials in the Orientalists' Archives at the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences)]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2000.

Тольц, 2013: *Тольц В.* «Собственный Восток России». Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Tolz V. "Sobstvennyi Vostok Rossii". Politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period [Russian Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods]. Moscow: Novoe Literaturnoe obozrenie, 2013.

THE BIOGRAPHY AND SCHOLARLY WORKS BY BAZAR BARADIIN (1878–1937)

Tatiana V. ERMAKOVA

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

An article is devoted to key events of B. Baradiin's life story and his main scholarly works. A special attention is paid to Baradiin's travel to Tibet (TAR, CPR). Circumstances, aims and results were explicated and guide role of St. Petersburg school of the Buddhist Studies was stated. Base scholarly works by Baradiin were analysed and his own field in the Buddhist studies was explained as a result: it was a Buddhist art in connection with a Buddhist doctrine and so he was a follower of S. F. Oldenburg.

Key words: Buddhism, B. B. Baradiin, S. F. Oldenburg, Th. I. Stcherbatsky.

About the author: **Tatiana V. ERMAKOVA**, Cand Sc. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). ORCID 0000-0001-5273-7870 (taersu@yandex.ru).

Балжинням ДЭМБЭРЭЛМАА
Монгольский государственный университет

СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА «ДУША/СЭТГЭЛ» НА МАТЕРИАЛЕ ТОЛКОВЫХ СЛОВАРЕЙ РУССКОГО И МОНГОЛЬСКОГО ЯЗЫКОВ

Целью данной статьи является выявление отличительных черт концепта «Душа/Сэтгэл» в русской и монгольской языковой картине мира. Для достижения поставленной цели нами был проведен сопоставительный анализ данного концепта на материале толковых словарей и пришли к следующим выводам: 1. Существенным отличием является то, что в толковых словарях русского языка представлено 10 значений слова «Душа», а в толковых словарях монгольского языка зафиксировано одно значение слово «Сэтгэл»; 2. Прямое значение данных слов не совпадают; 3. Словарная статья к слову «Сэтгэл» в толковых словарях монгольского языка требует разработки и дальнейшего исследования. Сопоставительный анализ словарных статей толковых словарей становится основой для дальнейшего исследования.

Ключевые слова: слово, значение, концепт, душа, сэтгэл, толковый словарь.

Благодарности: Выражаю глубокую благодарность профессору Нямджавын Нансалме, моему научному руководителю, за ее постоянную поддержку.

Об авторе: Балжинням Дэмбэрэлмаа, старший преподаватель департамента гуманитарных наук Института свободных искусств и наук Монгольского государственного университета (Монголия, Улан-Батор) (demberelmaa@num.edu.mn).

© ИВР РАН, 2023

© Балжинням Дэмбэрэлмаа, 2023

Официальное признание когнитивной лингвистики приходится на 80-е годы прошлого века, в России — на 90-е годы, а в Монголии когнитивная лингвистика зарождается в последние 10 лет. На монгольском языке впервые в 2014 г. вышел учебник «Когнитивная лингвистика», автором которого являются Н. Нансалмаа, С. Долгор. Значительный вклад в формирование и развитие отечественной когнитивной лингвистики вносят работы ученых: Н. Нансалмаа (Мозг, язык, сознание, 2020), Ж. Баянсан (Язык, культура, менталитет, 2016), (Когнитивная лингвистика, лингвокультурология, 2022). В последние годы проводятся исследование основных концептов монгольской картины мира в сопоставлении с русской, английской и китайской. Считаем, что подобные исследования дадут толчок развитию отечественной когнитивной лингвистики.

А. Вежбицка считает, что концепт «Душа» является ключевым в русской культуре [А. Вежбицка, 1990. С. 18]. Исследование концепта «Душа» в русской языковой картине мира нашло отражение в работах А. Вежбицкой, В. А. Масловой, Ю. С. Степанова и в диссертациях таких лингвистов, как А. К. Перевозникова, О. Н. Кондратьева, В. В. Колесникова, Цуй Сянхун. Вопросу исследования концепта «Душа» в сопоставлении с английским, китайским, немецким, казахским, эвенкиским, кабардино-черкесским, адыгейским языками посвящены много диссертации, что указывает на актуальность данной темы.

Целью настоящей работы является выявление отличительных черт концепта «Душа/Сэтгэл» в русской и монгольской языковой картине мира. Для достижения поставленной цели был проведен сопоставительный анализ данного концепта на материале толковых словарей русского и монгольского языков.

Сначала рассмотрим концепт «Душа» в русской языковой картине мира. В трёх этимологических словарях русского языка представлена информация о происхождении слова душа. В этимологических словарях русского языка М. Фасмера (1986), Г. А. Крылова (2004), Н. М. Шанского, Т. А. Боброго (2004) зафиксирована информация о том, что душа является общеславянским словом, образованное от слова дух, что слово дух имеет тот же корень, что глагол дохнуть. По данным этимологических словарей слово душа происходит от основы дух, имеющее тот же корень, что глагол дохнуть, значение которого — сделать выдох или вдох.

Теперь обратимся к толковым словарям. Они дают возможность судить о семантике лексемы, репрезентирующей концепт душа.

Для того чтобы проследить возможные изменения в семантике слова душа, нами было выбрано 5 толковых словарей русского языка, которые были изданы в разное время.

Важно отметить, что в толковом большом академическом словаре русского языка (далее БАС) и в толковом словаре Ушакова дано 8 определений, а в толковом словаре живого великорусского языка (далее словарь Даля), в словаре русского языка под редакцией А. П. Евгеньевой (далее МАС) и в словаре С. И. Ожегова зафиксировано 6 определений. Очевидно, что по данным вышеуказанных толковых словарей слово «Душа» является многозначным, и имеет 10 значений. На основании словарных толкований составим таблицу всех значений.

В данной таблице соотнесены значения слова «Душа» в толковых словарях.

Таблица № 1. Значения слова «Душа» по данным толковых словарей.

№	Значения
1.	Внутренний мир человека, Психический мир человека, Внутреннее чувство, Сознание, Чувства, Переживания, Настроения. Старой психологии- совокупность психических явлений, переживаний, основа психической жизни.
2.	Совокупность характерных свойств, черт, присущих личности, Душевные и духовные качества человека, совесть, Свойство характера, основные черты личности, Характер человека.
3.	В религиозных представлениях — нематериальное начало жизни, противопоставляемое телу; Бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею; Нематериальное бессмертное начало в человеке, составляющее сущность его жизни и связывающее его с Богом. Сверхъестественное, нематериальное бессмертное начало в человеке, продолжающее жить после его смерти. В смысле же теснейшем: жизненное существо человека, воображаемое отдельно от тела и от духа, В этом смысле говорится, что и у животных есть душа. В идеалистической философии — особая нематериальная субстанция, независимая от тела.
4.	Сущность, Суть чего-л. Самое главное, Самое основное, Главное в каком-л. деле. Основа чего-л.
5.	перен., чего. чего-н., Главное лицо в чем-л. Главный организатор, Вдохновитель, Центральная личность, Главный двигатель,
6.	Человек. Человек прямой и добродушный: Душа моя, Дружеское фамильное обращение. Обычно со словом «моя». Разг. Устар. Ласкаво-фамильное обращение к кому-л.
7.	О человеке (обычно в устойчивых сочетаниях), Человек (обычно при указании на количество). Разг.
8.	Крепостной крестьянин.
9.	Ямочка на шее, над грудною костью, под кадыком; Только ед. Устар. Часть тела человека-впадина под ребрами в центре груди.
10.	Чувство, отзывчивость, пыл.

По данным пяти толковых словарей слово «Душа» имеет 10 значений, но следует обратить особое внимание на то, что словарные статьи полностью не совпадают, то есть отличаются друг от друга. Три значения слова «Душа» присутствуют во всех вышеуказанных пяти, два значения — в четырех, три значения — в трех словарях. Следующие три значения: «*Часть тела человека-впадина под ребрами в центре груди*», «*Чувство, отзывчивость*», «*Старой психологии — совокупность психических явлений, переживаний, основа психической жизни*»-зафиксированы только в словаре Ушакова и Даля.

Основное, прямое значение слово в данных словарях зафиксировано по-разному. В словаре Даля и Ушакова «*Бессмертное духовное существо, нематериальная начало жизни*» является первым, прямым значением, а в словаре Ожегова, МАС, БАС-е основным значением отмечено: «*Внутренний, психический мир человека*».

В своем труде «Константы: Словарь русской культуры» Ю. С. Степанов анализирует определения толковых словарей и полагает, что определение зафиксированное в словаре Даля является наилучшим. Оно полностью отвечает тому концепту «Душа», который присутствует в русской культуре и сегодня. И это разумеется, не могло быть допущено с точки зрения официальных представлений советского периода. Ю. С. Степанов подчеркивает, что в словаре Ушакова под воздействием партийной редакции, на первое место в определении было выдвинуто следующее: «*1. В религиозных и идеалистических представлениях — нематериальное начало жизни, противоположаемое телу; бесплотное существо, остающееся после смерти человека*». Далее автор выдвигает вопрос о том, что редакция словаря Ушакова одновременно стерла и важнейшее различие между душой и духом, желая соединить религиозные и идеалистические представления в некое целое и одним разом запечатлеть их штампом порочного и запретного. Автор особо выделяет следующее положение: «*Чтобы поправить дело, словарь С. И. Ожегова пошел на компромисс между определениями двух различных ти-*

пов, приведенными выше, в результате чего "душа", оказалась определенной следующим образом: "Душа. 1. Внутренний психический мир человека, его сознание и отождествленной с сознанием"». Автор считает, что «Словарь русского языка в 4-х томах» несколько улучшает положение, не приравнивая «душу» к сознанию: «*Душа. 1. Внутренний, психический мир человека, его переживания, настроения, чувства и т.п. ... В идеалистической философии и психологии: особое нематериальное начало, существующее якобы независимо от тела и являющееся носителем психических процессов. По религиозным представлениям: бессмертное нематериальное начало в человеке, отличающее его от животных и связывающее его с богом. 2. Совокупность характерных свойств, черт, присущих личности; характера человека*». Автор делает вывод о том, что концепт «Душа» не отождествляется (не синонимизируется) с концептами «Дух», «Сознание», «Человек, личность», но тесно соприкасается с ними, — почему и может быть освящен через эти соприкосновения [Степанов, 2004. С. 736].

В соответствии данным трех толковых словарей, и согласно мнению Ю. С. Степанова, мы можем предположить, что значение «*Внутренний мир человека*» является прямым значением. Как видно из таблицы, внутренний мир человека — это психический мир человека, его сознание, чувства, переживания и настроения.

Следующим значением слова «Душа» является «*Совокупность характерных свойств, черт, присущих человеку*». Считаем, что определения, значения: «*Душевные и духовные качества человека, совесть*», «*Свойство характера, основные черты личности*», «*Характер человека*» неравноценны по объему и содержанию.

В толковых словарях даются толкования с точки зрения религии, философии и психологии. По религиозным представлениям душа — это нематериальное, сверхъестественное, бессмертное начало в человеке, продолжающее жить после его смерти, составляющее сущность его жизни, воображаемое отдельно от тела и духа, и связывающее его с Богом. В идеалистической философии — особая нематериальная субстанция, независимая от тела.

Кроме того, в словаре Даля отмечено, что у животных есть душа. Старой психологии — совокупность психических явлений, переживаний, основа психической жизни. Очевидно, что душа является предметом изучения таких наук как философия, психология, и религиоведение. Следовательно, необходимо посмотреть как определяется понятие «Душа» в данных науках.

Начнем с психологии. Психический мир — это и мир восприятия и познания окружающей действительности, и взгляд внутрь себя, мир своих переживаний, отношений с другими людьми. Это — душа человека. По содержанию понятие «душа» в научной психологии обычно соответствует понятиям психика, внутренний мир человека, переживание, сознание. В общечеловеческом значении душа понимается более широко [Тутушкина, 2001. С. 7]. Далее рассмотрим, как определяется в психологии понятие психика. Психика — это системное свойство высокоорганизованной материи, заключающееся в активном отражении субъектом объективного мира, в построении им неотчуждаемой от него картины мира и саморегуляции на этой основе своего поведения и деятельности [Абраменкова, Аванесов, Агеев и др., 1985. С. 431]. Психика (от греч. *Psychikos* — душевный) — форма активного отображения субъектом объективной реальности, возникающая в процессе взаимодействия высокоорганизованных живых существ с внешним миром и осуществляющая в их поведении (деятельности) регулятивную функцию. Слово психика стало для них собирательным названием, включающим ощущение, восприятие, внимание, память, воображение, мышление, эмоции и т. д. [Мещеряков, Зинченко, 2002. С. 378–379]. Как мы видим психический мир человека т. е. психика — сложное понятие. Выясняется, что мышление является внутренним, психическим процессом [Бойченко, Кундозерова, 2016. С. 2].

Для того чтобы выяснить что представляет собой понятие «Душа», обратимся к философским энциклопедиям. В философском энциклопедическом словаре Л. Ф. Ильичева [1983] дается следующая информация: «ДУША (греч., лат. *anima*), понятие, выражающее исторически изменявшиеся воззрения на психику и

внутр. мир человека; в религии и идеалистич. философии и психологии — понятие об особой нематериальной субстанции, независимой от тела. Понятие Д, восходит к анимистич. представлениям (см. Анимизм) об особой силе, обитающей в теле человека и животного (иногда и растения), покидающей его во время сна или в случае смерти. С этим связано учение о метемпсихозе (переселении души) в инд. религ. философии, в концепциях орфиков и пифагорейцев и др. В инд. филос. школах, опирающихся на авторитет Вед, учение о Д. развивалось в русле концепции атмана — субъективного духовного начала, индивидуального “Я”. С теорией несуществования Д., её иллюзорности выступил буддизм.: Д. заменяется здесь непрерывным потоком психофизич. элементов существования — дхарм».

С. М. Толстая в своей работе пишет: «Славянские верования о душе составляют чрезвычайно обширный и разнородный (как в структурном и содержательном, так и в генетическом отношении) комплекс представлений, не складывающихся в единую стройную систему и подчас трудно вычленимых из общего контекста народных воззрений на человека и устройство мира». Далее, автор отмечает, что христианская концепция душа исходит не из бинарной оппозиции (тело-душа), а из тернарной: тело-душа-дух. Апостол Павел различает в человеке дух (пнеума), душу (психэ) и тело (сома). Душа оживляет тело, а дух обращен к возвышенному человеческому бытию, к жизни, вдохновляемый Духом Святым. Автор особо подчеркивает, что дух и душа в народном языке не различаются и выступают как синонимы. Затем, автор ссылается на легенды о происхождении души. Этиологические легенды трактуют появление души у первого человека в соответствии с библейским текстом и согласно с этимологией слова душа: «Сотворив Адама из праха земного, Бог дунул в него и вдохнул в него душу». В дуалистических легендах создание тела человека может приписываться сатане, создание души-Богу [Толстая, 2000. С. 52].

Нельзя не согласиться с утверждением Л. Г. Бабенко, что научные понятия богаче

лексического значения, они совпадают с лексическим значением только у терминов. Понятия — конденсация лексических значений слов (бытовых понятий). Понятие — это отображенное в сознании человека представление о классе каких-л. однородных предметов, признаков, действий и пр., в виде совокупности их существенных признаков. Понятие охватывает более глубокие и существенные свойства [Бабенко, 2008. С. 24]. Также следует, отметить, что традиционно утверждаются следующие аспекты соотношения лексического значения и понятия: 1) лексическое значение шире понятия, т. к. включает в себя оценочный и др. компоненты; 2) лексическое значение уже понятия, т. к. включает лишь различительные черты объектов; 3) лексическое значение соотно-

сится с ближайшими (бытовыми) понятиями, отличающимися от содержательных, научных понятий; 4) лексическое значение — материал для оформления понятий; 5) понятие, лежащее в основе ЛЗС, характеризуется нечеткостью, размытостью границ: оно имеет четкое ядро, благодаря чему обеспечивается устойчивость ЛЗС, взаимопонимание, и нечеткую периферию; 6) подвижность лексического значения в отличие от понятия, возможность его использовать во вторичном значении для именовании новых объектов [Там же].

Как нам известно, что душа многозначное слово. Интересно отметить, что четыре переносные значения слова «Душа» обозначают человека.

Таблица № 2. Переносные значения слова душа, обозначающие человека.

№	Значение	Пример
1	Главное лицо в чем-л. главный организатор, вдохновитель, двигатель	<i>Душа общества.</i>
2	О человеке (обычно при указании на количество)	<i>На улице ни души.</i>
3	Человек. Человек прямой и добродушный. Дружеское фамилярное обращение.	<i>Душа моя,</i>
4	Крепостной крестьянин	<i>Мой отец, был крепостник, потому что владел крепостными душами и считал это своим священным правом.</i>

Душа — внутренний, психический мир человека. Можем сказать, что душа управляет человеком. Именно по этому сходству образуются переносные значения, обозначающие человека.

Таким образом, по данным толковых словарей русского языка слово «Душа» имеет 10 значений, является многозначным. Прямым значением слова является значение «Внутренний, психический мир человека». Четыре переносные значения обозначают человека. Также в словарях представлены толкования с точки зрения философии, религии и психологии. Особый интерес вызывает значение слова, связанное с местом пребывания души. По данным словарей душа находится на шее, над грудной костью, под кадыком, и она является частью

тела человека-впадина под ребрами в центре груди.

Теперь рассмотрим значения слова «Сэтгэл» в толковых словарях монгольского языка. В кратком толковом словаре монгольского языка Я. Цэвэла зафиксировано одно значение данного слова: «Элдвийг сэтгэх ухаан — мышление, способность мыслить». В большом толковом словаре монгольского языка под редакцией Л. Болд, Т. Пурэвсурэн дано следующее определение: «Хүний сэтгэн бодох чадвараас үүдэлтэй харилцан адилгүй үзлийн илрэл, санаа бодол, дур хүсэл (Способность человека мыслить, рассуждать, и его проявление)». Толкование значения слова «Сэтгэл» в толковых словарях монгольского языка не совпадает ни с одним значением слова «Душа» в русском

языке. Таким образом, в толковых словарях монгольского и русского языков дается разное толкование сопоставляемым словам.

Для выяснения значения слова «Душа» и «Сэтгэл» обратимся к двуязычным, переводным словарям. В большом академическом русско-монгольском словаре слово «Душа» имеет следующую статью: *Душа -и, вин. Душу, мн. Души, ж. 1. Сэтгэл, зурх, санаа; человек доброй души сайхан сэтгэлтэй хүн, играть с душой сэтгэлээсээ тоглох, подлая душа муу хүн, муу санаатай хүн, чужая душа потёмки погов. Хүний хүү хүрэн бөөртэй. Она от души смеялась үнэн сэтгэлээсээ инээ; 2. Сүнс. Молиться об упокоении души хойд насны ерөөл айлтгууах. Бессмертие души сүнс мөнх орших; 3. Разг. Амьтан, хүн кругом ни души ойр хавьд хэн ч алга не узнает ни одна душа хэн ч мэдэхгүй на душу населения хүн бүрт; 4. Хамжлага; 5. Урамуулагч, голт зурх душа общества олны итгэл хүлээсэн хүн.*

В большом академическом монгольско-русском словаре статья к слову «Сэтгэл» представлена следующим образом: *Сэтгэл: 1. Мысль, дума, размышление, мнение, настроение, намерение, склонность, влечение, дотор сэтгэл затайнная, сокровенная мысль, олны сэтгэл настроение масс, сэтгэл санаа мысль; 2. Шилж. Сердце, душа психика агуу сэтгэл уужим сэтгэл великодушие, айх сэтгэл страх, амрагийг сэтгэл любовь, амрагийн сэтгэл төгс любвиобильный, ариун сэтгэл чистая совесть.*

Анализ данных толковых и переводных словарей русского и монгольского языков выявляет главное отличие сопоставляемого концепта «Душа/Сэтгэл». В русском языке прямым значением является значение «внутренний, психический мир человека», а в монгольском — «мысль, мышление».

Для того, чтобы выяснить значения слова «Сэтгэл» логичным является подробный анализ словарной статьи к данному слову. Как ранее уже отмечалось, в толковых словарях монгольского языка слово «Сэтгэл» имеет только одно значение. Однако, в словарных статьях на слово «Сэтгэл» представлено множество примеров свободных сочетаний, фразеологизмов, пословиц, в состав которых входит данное слово. Например, в большом, толковом слова-

ре монгольского языка под редакцией Л. Болда, Т. Пурэвсурэна дано 148 сочетаний, в том числе 125 свободных сочетаний, 8 пословиц, 7 фразеологизмов и 8 парных слов.

В результате анализа свободных сочетаний, нами было выделено три лексико-семантической группы:

1. Состояние «Сэтгэл»;
2. «Сэтгэл» и его характеристики;
3. «Сэтгэл» как действующее лицо.

Лексико-семантическая группа, отражающая состояние «Сэтгэл», делится на следующие подгруппы:

1.1. Испытывать тревогу, беспокоиться, страдать: *сэтгэл зовох* (испытывать страдание, страдать), *сэтгэл зовних* (испытывать тревогу, тревожиться), *сэтгэл тугших* (испытывать беспокойствие, беспокоиться);

1.2. Испытывать радость, удовлетворение: *сэтгэл баясах* (радоваться), *сэтгэл догдлох* (волноваться от радости), *сэтгэл сэргэх* (ликовать), *сэтгэл дүүрэн* (испытывать удовлетворение);

1.3. Состояние душевного спокойствия: *сэтгэл амрах*, *сэтгэл тайвирах*, *сэтгэл тавирах*, *сэтгэл тэжээх*, *сэтгэл тэнийх*, *сэтгэл уужрах* (успокаиваться);

1.4. Испытывать любовь, увлечься, почувствовать очарование: *сэтгэл алдах* (влюбляться), *сэтгэл татах* (влюбляться);

1.5. Испытывать жалость, милосердие, сострадание: *сэтгэл уярах*, *сэтгэл зөөлрөх* (испытывать сострадание, милосердие).

По данным словарной статьи «Сэтгэл» имеет пять состояния. «Сэтгэл» страдает, беспокоится, радуется, успокаивается, влюбляется, и страдает.

Лексико-семантическая группа, обозначающая характеристику «Сэтгэл» делим на две подгруппы:

2.1. Душевные качества человека или совокупность характерных свойств, черт, присутствующих личности. Сочетания, обозначающие характер человека, делятся на положительные и отрицательные качества человека:

2.1.1. положительные качества: *аугаа сэтгэл* (великодушие, широкая, щедрая, душа), *ариун сэтгэл* (чистая совесть, великодушие), *нинжин*

сэтгэл (милосердие), *уужим сэтгэл* (великодушие), *цагаан сэтгэл* (добродушие, искренность), *энэрэнгүй сэтгэл* (милосердие), *өрөвч сэтгэл* (милосердие);

2.1.2. отрицательные качества: *хар сэтгэл* (злость), *хатуу сэтгэл* (суровый, строгий нрав), *хорт сэтгэл* (коварство), *хүйтэн сэтгэл* (суровый, строгий нрав), *цэвдэг сэтгэл* (суровый, строгий нрав).

На основании анализа данной группы, мы можем делать вывод о том, что слово «Сэтгэл» имеет то же самое значение как слово душа «Свойство характера, основные черты личности, характер человека».

Обращает на себя внимание сочетаемость «цагаан сэтгэл» (букв. белая душа) в значении «добродушие, искренность», «хар сэтгэл» (букв. черная душа) в значении «злость, коварство». Данный пример подтверждает отличительные черты менталитета двух народов /русских и монголов. Черный и белый цвета занимают большое место в монгольской культуре. Их названия чаще, чем названия остальных цветов, встречаются в ономастике, особенно в топонимике. Можно говорить совершенно определенно о существовании бинарной оппозиции белое-черное, соотносящейся с оппозицией хорошее-плохое, в то время как остальные цвета, и в том числе красный, таких оппозиций ни с каким цветом не образуют [Жуковская, 2002. С. 194]. У монголов белый цвет символизирует счастье, благополучие, чистоту и благородность, честность и добро. Молоко и мясо образуют основу питания монголов и выступают как символ социальных связей в монгольском обществе. Молоко присутствует во всех ситуациях, где его белизна необходима в качестве сакрального символа: жертвоприношение духам-хозяевам местностей и духам-предкам рода, в обрядах жизненного цикла, в свадебной обрядности, при захоронении последа, при первой стрижке волос ребенку, при выборе места погребения для умершего, в обрядах календарного цикла. (первая дойка кобылиц и начало изготовления кумыса, стрижка овец и валяние войлока), во время крупных праздников Цагаан-сара и Надома (пиалу молока или кумыса подносят победителям во всех спор-

тивных соревнованиях, молоком обрызгивают крупы коней-победителей в заездах, молочные продукты — неперенный элемент застолья) [Жуковская, 2002. С. 201].

3. Лексико-семантическая группа, обозначающая действие, совершаемое субъектом через «Сэтгэл», включает такие подгруппы, как:

3.1. в значении сомневаться: *сэтгэл хоёрдох* (вызывать раскол во мнениях), *сэтгэл хуваагдах* (быть не решительности), *сэтгэл хуваарилах* (раздумывать);

3.2. в значении решаться: *сэтгэл шулуудах*, *сэтгэл шулуусах* (становиться непоколебимым);

3.3. в значении забывать: *сэтгэл алгасах* (быть рассеянным), *сэтгэл бэлчих* (брожение мыслей).

Перейдем к парным словам. Слова, образованные в результате особого словообразовательного процесса, характерный для монгольских языков, известен как парное основослоложение, называются парными. В зависимости от формы, значения и функции парные слова делятся на 9 типов, также на устойчивые и свободные [Базаррагчаа, 1990]. Парные слова показывают менталитет, культуру, особенности видения мира монголов [Ринчен, 1967]. Слова, которые входят в состав парных слов, утрачивают частные значения и приобретают новое, абстрактное, общее значение [Бадамдорж, 1997]. Парные слова с компонентом «Сэтгэл», зафиксированные в толковом словаре, подтверждают последнее: *Бодол сэтгэл* (мысли); *бие сэтгэл* (душа и тело); *дур сэтгэл* (желание, стремление, помысли, сочувствие, симпатия); *сэтгэл санаа* (душевное состояние, настроение, мысли); *сэтгэл зориг* (воля); *зүрх сэтгэл* (сердце, душа); *хайр сэтгэл* (любовь); *хүсэл сэтгэл* (желание, хотение).

В монгольском языке широко распространены парные слова. Парные существительные в зависимости от лексического значения приобретают семантику собирательности, обобщения и экспрессивности.

Теперь, рассмотрим фразеологические единицы, данные в словарной статье слова «Сэтгэл». В статье даны семь сочетаний с пометой фразеологическая единица. Однако, среди сво-

бодных сочетаний встречаются фразеологические единицы. Например, *сэтгэл алдах* (влюбляться), *сэтгэл өвдөх* (стараться, волноваться, беспокоиться), *сэтгэл маажих* (беспокоиться), *сэтгэл дуулах* (радоваться), *сэтгэл хөөрөх* (воспринять духом, ликовать), *сэтгэл хөдлөх* (взволноваться, радостно возбуждаться), *сэтгэл онгойх* (успокаиваться) *сэтгэл гижигдэх* (заинтриговать).

Следует отметить, что зафиксировано восемь пословиц, в состав которых входит слово сэтгэл.

Вывод, который можно делать на основании анализа словарной статьи слова «Сэтгэл»:

1. имеет одно основное значение: мысль, мышление, способность мыслить;

2. имеет 5 состояний: страдает, беспокоится, радуется, успокаивается, влюбляется и сострадает;

3. имеет то же самое значение как слово душа «Свойство характера, основные черты личности, характер человека».

4. парные слова с компонентом «Сэтгэл» приобретают семантику собирательности, обобщения, абстрактности и экспрессивности.

5. среди свободных сочетаний встречаются фразеологические единицы.

Заключение

Нами была поставлена цель выявить отличительные черты концепта «Душа» в русской и монгольской языковой картине мира. Мы провели сопоставительный анализ данного концепта на материале толковых словарей и пришли к следующим выводам:

1. Существенным отличием является то, что в толковых словарях русского языка представлено 10 значений слова «Душа», а в монгольских толковых словарях зафиксировано одно значение слово «Сэтгэл»;

2. Прямое значение данных слов не совпадают: «Душа — внутренний, психический мир, а Сэтгэл — мысль, мышление, способность мыслить»;

3. Словарная статья к слову «Сэтгэл» в толковых словарях монгольского языка требует разработки и дальнейшего исследования.

Сопоставительный анализ словарных статей толковых словарей становится основой для дальнейшего исследования.

Использованная литература

Абраменкова, Аванесов, Агеев и др, 1985: *Абраменкова В. В., Аванесов В. С., Агеев В. С.* Краткий психологический словарь. М.: Политиздат, 1985.

Abramenkova V. V., Avanesov V. S., Ageev V. S. Kratkiy psikhologicheskiy slovar [Concise psychological dictionary]. Moscow: Politizdat, 1985.

Бабенко, 2008: *Бабенко Л. Г.* Лексикология русского языка. Учебник. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2008. С. 25–35.

Babenko L. G. Leksikologiya russkogo yazyka [Russian Lexicology]. Uchebnik. Ekaterinburg: Uralskiy gosudarstvennyy universitet, 2008. P. 25–35.

Баянсан, 2016: *Баянсан Ж.* Язык, культура, менталитет. УБ.: Монгольский государственный университет, 2016. С. 52–57.

Bayansan Zh. Yazyk, kultura, mentalitet [Language, culture, mentality]. Ulaanbaatar: Mongolskiy gosudarstvennyy universitet, 2016. P. 52–57.

Бойченко, Кундозерова, 2016: *Бойченко Г. Н., Кундозерова Л. Н.* Психология и педагогика: курс лекции. М.: Институт НОУ, 2016.

Boychenko G. N., Kundozerova L. N. Psikhologiya i pedagogika:kurs lektsii [Psychology and pedagogy: lecture course]. Moscow: Institut NOU, 2016.

Жуковская, 2002: *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии: Культура, Традиции, Символика. М.: Восточная литература. РАН, 2002.

Zhukovskaya N. L. Kochevniki Mongolii: Kultura, Traditsii, Simvolika [Nomads of Mongolia. Culture. Traditions. Symbols]. Moscow: Vostochnaya literatura. RAN, 2002.

Степанов, 2004: *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004.

Stepanov Yu. S. Konstanty: Slovar russkoy kultury [Constants: Dictionary of Russian Culture]. Moscow: Akademicheskiy projekt, 2004.

Лоренц, 1998: *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.

Lorents K. Oborotnaya storona zerkala [Behind the mirror]. Moscow: Respublika, 1998.

Нансалмаа, Долгор, 2021: *Нансалмаа Н, Долгор С.* Когнитивная лингвистика. УБ.: Монгольский государственный университет, 2021.

Nansalmaa N, Dolgor S. Kognitivnaya lingvistika. [cognitive linguistics]. UB.: Mongolskiy gosudarstvennyy universitet, 2021.

Мещеряков, Зинченко, 2002: *Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П.* Большой психологический словарь. М., 2002. С. 378–379.

Meshcheryakov B. G., Zinchenko V. P. Bolshoy psikhologicheskii slovar [Dictionary of Psychology]. Moscow, 2002. P. 378–379.

Толстая, 2000: *Толстая С. М.* Славянские мифологические представления о душе. Славянский и балканский фольклор. М.: Народная демонология, 2002. С. 52–95.

Tolstaya S. M. Slavyanskije mifologicheskie predstavleniya o dushe. Slavyanskiy i balkanskiy folklor [Slavic Soul Myths and Legends]. Moscow: Narodnaya demonologiya, 2002. P. 52–95.

Тутушкина, 2001: *Тутушкина М. К.* Практическая психология. СПб.: Дидактика плюс, 2001.

Tutushkina M. K. Prakticheskaya psikhologiya [Practical psychology]. St. Petersburg: Didaktika plus, 2001.

Wierzbicka A. 1990: Dusa (=soul), toska (=yearning), sud'ba (=fate): three key concepts in Russian language and Russian culture II Metody formalne w opisie jezykow stowianskich. Biatystok, 1990.

Словари

Большой академический русско-монгольский словарь. М.: Восточная литература РАН, 2011.

Bolshoy akademicheskii russko-mongolskiy slovar [Large academic Russian-Mongolian dictionary]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN, 2011.

Большой академический монгольско-русский словарь. М.: ACADEMIA, 2001.

Bolshoy akademicheskii mongolsko-russkiy slovar [Large academic Mongolian-Russian dictionary]. Moscow: ACADEMIA, 2001.

Большой толковый словарь монгольского языка. Т. 1.; Институт языка и литературы. Академия Наук Монголии. УБ.: Бемби сан, 2008.

Bolshoy tolkovyy slovar mongolskogo yazyka [Large explanatory dictionary of the Mongolian language]. Т. 1. Institut yazyka i literatury. Akademiya Nauk Mongolii. UB.: Bembi san, 2008.

Цэвэл Я. Краткий толковый словарь монгольского языка. УБ.: Хэвлэлийн камбина, (1966).

Tsevel Ya. Kratkiy tolkovyy slovar mongolskogo yazyka [Short explanatory dictionary of the Mongolian language]. UB.: Kheveleiy n kambinat, (1966).

Большой академический словарь русского языка. Т. 5. М.; СПб.: Наука, 2006.

Bolshoy akademicheskii slovar russkogo yazyka [Large explanatory dictionary of the Russian language]. Moscow; St. Petersburg. Vol. 5. Nauka, 2006.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Русский язык. Т. 1. М., 1981.

Dal V. I. Tolkovyy slovar zhivogo velikoruskogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. Russkiy yazyk. Vol. 1. Moscow, 1981.

Евгеньева А. П. Словарь русского языка в четырех томах. Русский язык. Т. 1. М., 1981.

Evgenyeva A. P. Slovar russkogo yazyka v chetyrekh tomakh [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Russkiy yazyk. Vol. 1. Moscow, 1981.

Ильичев Л. Ф. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.

Lichev L. F. Filosofskiy entsiklopedicheskii slovar [Encyclopedia of Philosophy]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1983.

Крылов Г. А. Этимологический словарь русского языка. СПб.: Полиграфуслуги, 2005.

Krylov G. A. Etimologicheskii slovar russkogo yazyka [Russian Etymological Dictionary]. St. Petersburg: Poligrafuslugi, 2005.

Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Советская энциклопедия, 1968.

Ozhegov S. I. Slovar russkogo yazyka [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1968.

Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. М.: Советская энциклопедия, 1935.

Ushakov D. N. Tolkovyy slovar russkogo yazyka [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1935.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого О. Н. Трубачева. Т. 1. М.: Прогресс, 1986.

Fasmer M. Etimologicheskij slovar russkogo yazyka [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Perevod s nemetskogo O. N. Trubacheva. Vol. 1. Moscow: Progress, 1986.

Шанский Н. М., Боброго Т. А. Школьный этимологический словарь русского языка. М.: Дрофа, 2004.

Shanskiy N. M., Bobrogo T. A. Shkolnyy etimologicheskij slovar russkogo yazyka. [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Moscow: Drofa, 2004.

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT “SOUL/SETGEL” BASED ON THE EXPLANATORY DICTIONARIES OF RUSSIAN AND MONGOLIAN LANGUAGES

Baljinnyam DEMBERELMAA
National University of Mongolia

The purpose of this article is to identify the distinctive features of the concept “Soul”, in the Russian and Mongolian linguistic picture of the world. To achieve this goal, we carried out a comparative analysis of this concept on the material of explanatory dictionaries and came to the following conclusions. Firstly, the essential difference is that in the explanatory dictionaries of the Russian language there are 10 meanings of the word “Soul”, and the Mongolian explanatory dictionaries one meaning of the word “Setgel” is recorded. Secondly, the direct meaning of these words does not completely match in explanatory dictionaries. Thirdly, the dictionary entry for the word “Setgel” in explanatory dictionaries of the Mongolian language requires development and further research. A comparative analysis of dictionary entries in explanatory dictionaries becomes the basis for further research.

Key words: word, meaning, concept, soul, setgel, explanatory dictionary.

Acknowledgments: I would like to express my profound gratitude to Professor Nyamjav Nansalma, my supervisor, for her permanent support.

About the author: **Baljinnyam DEMBERELMAA**, Master. Sc. (Philology), Senior Lecturer, School of Arts and Sciences, National University of Mongolia (Ulaanbaatar, Mongolia) (Demberelmaa@num.edu.mn).

О. К. БАБАЕВА
Московский университет им. А. С. Грибоедова

О ПЕРЕВОДЕ ДВУХ СТИХОТВОРЕНИЙ Д. Н. КУГУЛЬТИНОВА

Статья посвящена анализу двух стихотворений Давида Кугультинова с последующим сравнением перевода на русский язык. При переводе поэтического произведения достижение эквивалентности и адекватности перевода представляет особую сложность, т. к. здесь стоит задача сохранить жесткую структуру поэтического произведения и передать не только смысловое, но и эмоционально-экспрессивное содержание. Анализ двух произведений позволил выявить стилистические и художественные особенности подлинников и проследить процесс переводческих трансформаций в переводе. При переводе художественного произведения для сохранения и передачи идейно-смыслового содержания и эмоционально-экспрессивного воздействия часто используется перенос признаков с одного объекта на другой, опущения, замены, добавления. Все это позволяет максимально точно передать эмоционально-экспрессивное и смысловое содержание оригинала.

Ключевые слова: Кугультинов, ойрад-калмыцкий, анафорическая рифма, стилистическая адаптация, компенсация, опущение, добавление, семантическое уподобление.

Об авторе: БАБАЕВА Ольга Кукаевна, кандидат филологических наук, доцент, Московский университет им. А. С. Грибоедова (Москва, Россия) (olgabov97@yandex.ru). ORCID 0000-0001-5508-7201.

© ИВР РАН, 2023

© Бабаева О. К., 2023

Кичиков А. Ш. писал о калмыцкой поэтике: «Мана хальмг шүлг нурһлж үгин эклцдэн даршлһта, бадг болһн дөрвн мөрэс тогтсн, мөр болһн нурвн үгтэ, ут турштан нег бадг арвн хойр үгэс бүрдсн болж харна» [Кичиков, 1960. С. 223]. «Наше калмыцкое стихотворение имеет начальную рифму, каждая строфа состоит из четырех строк, в каждой строке по три слова, в общей сложности одна строфа состоит из двенадцати слов» (перевод мой. — О.Б.). Такое построение, по мнению ученого, облегчает чтение, понимание и запоминание стихотворения. В данной статье проведем анализ двух стихотворений Да-

вида Кугультинова и их переводов на русский язык. Как видим, структура этих двух поэтических произведений полностью соответствуют описанию ойрад-калмыцкого стихотворения.

Приведем краткое содержание первого стихотворения. Лирический герой созерцает ночное небо с мерцающими звездами, слышится отдаленный лай собак. Поэт мыслями уносится в прошлое и будущее, обозревая просторы вселенной. Лай собак, тишина вечера и высота небес со множеством звезд приносят радость осознания жизни. Сладостная мысль «Я живу» разливается по телу.

Чиигин унртэ аһар
 Чееж, цоги серганэ.
 Газа, бишлэл кеж,
 Ганицхарн би кевтнэв.
 Харңһу сөөһин тагчгт
 Хангижэ нохас хуцлдна —
 Өндр хол тенгрт
 Одд гилвкжэ чирмлднэ.
 Делкэ цаг хойрар
 Дегц санаһарн ниснэв.
 Өнгрснэс иргчүр орад
 Ончта бээдлмуд узнэв.
 Нүдндм торлзсн тер
 Нигт олн одд,
 Холас чикндм соңсгдсн
 Хотна нохасин хуцлһн,
 Тагчгт соньнар седклим
 Талвалһжэ байр өснэ,
 “Эмдв” гисн ухан
 Эмтэхнар махмударм тарна.

Стихотворение семантически распадается на три части, деление на строфы отсутствует. В первых четырех строках фокус на лирическом герое, вторая часть полет его мысли, третья часть возврат к внутреннему состоянию героя. Строки объединяется попарно традиционной анафорической рифмой. Также прослеживается концевая рифма: *тагчгт – теңгрт, хуцлдна – чирмлднэ, хойрар – орад, ниснэв – узнэв*. В каждой строке в соответствии с ойрад-калмыцкой поэтикой по три слова. Это, наряду с традиционной рифмой, придает стихотворению повествовательность, легкость и плавность звучания, вторя задумчивости и расслабленности лирического героя.

Первые четыре стиха рифмуются попарно. Семантическая общность подчеркивается концевой неточной рифмовкой второй и четвертой стихов: *Серганэ – кевтнэв*, повтором звуков *энэ – нэв*.

Пространственное чувство поэта, как жителя степи, проецируется по двум осям координат: вертикаль и горизонталь. В четырех начальных строках стихотворения наблюдаем горизонталь в описании вечера, его прохлады, которая освежает душу, грудь. Горизонталь обозначена буквально: *Ганицхарн би кевтнэв*. /

Насыщен воздух влагою ночью,
 Лицо и плечи омывает свежесть.
 Под чистым небом я лежу и нежусь,
 Лежу и наслаждаюсь тишиною.
 Далеко где-то тявкают собаки,
 И лаять им не хочется, похоже,
 Лучатся звезды трепетно во мраке, —
 Знакомые, таинственные все же...
 И мысль моя с ночным непостоянством,
 И там и здесь — почти одновременно,
 По времени блуждает, по пространствам,
 По темной улице, по всей Вселенной...
 И это все — прозрачная прохлада,
 Надежды, достижения, неудачи,
 И звезд кружащиеся мириады,
 И тишина, и даже лай собачий,
 Грядущее, виденья наяву —
 Слилось в одно, став жизненной разгадкой,
 Покалывая искорками сладкой,
 Неохватимой мысли: «Я живу!»

Под чистым небом я лежу и нежусь (перевод Ю. Нейман).

Далее горизонталь пространства расширяется и отдаляется к лаю собак. Затем мысль поэта устремляется к небу, где сияют звезды, далее в космос, в пространство и время, в прошлое и будущее.

Рифма, во второй части, начальная *ХХ, ӨӨ, ДД, ӨӨ* и концевая перекрестная: *тагчгт – теңгрт, хуцлдна – чирмлднэ, хойрар – орад, ниснэв – узнэв*. Комбинация сочетаний *нэ-нэ*, гласных *а – э, а – е, у – и* поддерживают семантику легкости, пространства, полета.

Далее восемь строк объединенных начальной рифмой. Стечение слов с концентрацией согласных *нүдндм, одд, торлзсн, соңсгдсн, хуцлһн* создает торможение, замедление. Такая фоника и семантика слов останавливает полет, и читатель снова возвращается к герою в предметность, вещьность, в горизонталь его бытия *нүдндм* – в моих глазах, *чикндм* – в моих ушах, *седклим* – мою душу, и наконец, *махмударм* – по моему телу. Кольцевая семантика передает траекторию полета мысли поэта. Стихотворение можно разделить на пять катренов. Но, фонетико-семантическая организация стихотворения препятствует этому.

Перевод Юлии Нейман написан неточным пятистопным ямбом, состоит из пяти катренов. В строках от четырех до шести слов, включая союзы и предлоги. Безличная форма описания прохлады вечера воспроизведена почти дословно в первой строфе перевода: Насыщен воздух влагою ночью, / Лицо и плечи омывает свежесть. / Под чистым небом я лежу и нежусь, / Лежу и наслаждаюсь тишиною. Семантико-коннотативное наполнение ойрад-калмыцкой лексемы *чеежэ* [Бабаева, 2019. С. 394] по сравнению с ее буквальным русским эквивалентом «грудина», «грудь» диктует необходимость приема конкретизации: «Лицо и плечи», вместо, *Чеежэ, цоги*. Также и лексема *цоги* — тело не является полным эквивалентом, т. к. русский вариант не совсем уместен в поэтическом контексте, что требует стилистической адаптации. Добавление: «под чистым небом»..., «лежу и нежусь», «наслаждаюсь тишиною» раскрывают имплицитную сему наслаждения тишиной в лексемах и лексических сочетаниях подлинника «*серганэ*», *Эмтахнар махмударм тарна* — освежает, сладко разбегается по телу. Лексема *талвалхэжэ* в сочетании *седклим талвалхэжэ* не имеет однословного русского эквивалента. Данная лексема описывает состояние, когда человек, его душа испытывает покой, умиротворение, расслабленность, негу. В переводе лексема требует экспликации: Покальвая искорками сладкой / Неохватимой мысли...

Во второй строфе перевода производится семантическое перераспределение признаков, перестановка и добавление. Далеко где-то твоят собаки, / И лаять им не хочется, похоже, / Лучатся звезды трепетно во мраке, — / Знакомые, таинственные все же... /

Как мы помним, оригинал не распадается на катрены. Семантика строк оригинала *Харңһу сөөһин тагчгт / Одд гилвкэжэ чирмлднэ* концентрируется в строке: «Лучатся звезды трепетно во мраке», где ойрад-калмыцкое *гилвкэжэ чирмлднэ* передано глагольно-наречным сочетанием с добавлением семантики предыдущей строки: «во мраке» с опущением семы ночной тишины. Переводчик находит нужным внести добавление: И лаять им не хочется, похоже /, опустив

сему залиvistого лая собак лексемы *хангишэжэ*, возможно, для усиления семантики тишины ночи: даже собаки не желают ее нарушать. Строка: Знакомые, таинственные все же... является смысловым развитием или модуляцией семантики строки: *Өндр хол тенгрт* — (букв.: в высоком, далеком небе) звезды далекие, потому таинственные.

В третьей строфе перевода мысль поэта замедляется, двигается хаотично: И мысль моя с ночным непостоянством, / И там и здесь — почти одновременно, / По времени блуждает, по пространствам, / По темной улице, по всей Вселенной... В оригинале мысль поэта *Деги санаһарн ниснэв* — летит, одновременно охватывая время и пространство, прошлое и видения будущего: *Өнгрснэс иргчур орад / Ончта бээдлмуд узнэв*. Переводчик перераспределяет эти смыслы по двум конечным строфам: И это все — прозрачная прохлада, / Надежды, достижения, неудачи, / И звезд кружащиеся мириады, / И тишина, и даже лай собачий, / Грядущее, виденья наяву — / Слилось в одно, став жизненной разгадкой / Покальвая искорками сладкой, / Неохватимой мысли: «Я живу!». В данных строфах и прохлада, и мечты, и звезды, и тишина, и лай собак слились в одно, одномоментны. Горизонталь и вертикаль пространства утрачены. В оригинале мысль поэта совершает полет, устремляясь из горизонтали бытия поэта в высь небес, возвращается опять в горизонталь, в предметность повседневного бытия. Читатель может воочию проследить за этой траекторией, которая в конечном итоге обрисовывает купол степного неба. Поэт снова слышит лай собак, и чувствует, как радость и нега растекается по телу. Лексема «*махмударм*» (по моему телу, моей плоти), в русской эстетике воспринимающееся как обыденное, заземленное, непоэтичное, в ойрад-калмыцкой языковой культуре не диссонирует с эстетикой поэзии.

Подлинник носит преимущественно именной характер. Выше мы отметили легкость, плавность звучания всего стихотворения. В первых двух катренах перевода больше глаголов. С третьего катрена и до конца преобладают именные формы, представленные в виде пе-

речисления, иногда с повтором союзов. Все это возмещает «полетность» звучания оригинала и ускоряет действие в переводе.

Второе стихотворение состоит из пяти катренов с традиционной анафорой, наряду с перекрестной концевой рифмой. В каждой строке по три слова. В стихотворении время обретает материальность, предметность, его можно упаковать, связать. Прожитая жизнь своим грузом давит на тело. Каждый чело-

*Жилмүдин олиг хоршаж
Жирһл цогцд дүрнэ.
Хурнасна шидммсэр ораж
Хурдлсн өдрмүд барна.*

*Цаг ирвэс ацан
Цогциг күндэрн дарна.
Күн болһн насан
Күлх арһ харна.*

*Зугл, күмни седкл
Зүтклэн алдхар седхи.
Жирһлин байр эдлх
Жилвэн дарж чадхи.*

*Хөртэ көвүнэннь күсл,
Хэлэхнь, эцкнь зүүнэ.
Болв, көвүһэн үзн
Баширдж седклэн нууна.*

*Жилв жилмүд хойр
Жирһлд таарлго йовна.
Мөңк баһин седкл
Медэрсн цогц зована.*

В первом катрене оригинала бремя прожитых лет осязаемо, предметно, так как жизнь/ *жирһл* укладывает их как некий бережно собранный (*хоршаж*) скарб в наше тело. Жизнь действующий субъект. Глагол *дүрнэ* от *дүрх* — «засовывать» придает особую вещественность образу прожитых лет. Жизнь/ *жирһл* стежками морщин *ораж*/оборачивая, удерживает *Хурдлсн өдрмүд* торопливо убегающие дни. В переводе жизнь активный актер только в начальных строках: Жизнь на лицах вяжет узелки/ И морщин протягивает нити.

век стремится связать и удержать убегающие годы. Душа человека не в силах преодолеть страсть к жизни и мечтам отказывается уступать наступающей старости. Вот отец двадцатилетнего сына лелеет те же мечты и устремления, но взглянув на сына, осознаёт свой возраст и смущенно прячет свои мысли. Страсть к жизни и убегающие годы не могут сочетаться, идти рядом. И вечно молодая душа терзает стареющее тело.

Жизнь на лицах вяжет узелки
И морщин протягивает нити.
Всем людским стараньям вопреки
В каждом теле — груз былых событий.

И его не денешь никуда.
Тяжесть эта давит и тревожит.
Рад бы человек свои года
Обуздать, стреножить, да не может!

А желанья так бурлят подчас,
Будто двадцать лет тебе, не боле!
И не усмиряет их приказ
Самой мудрой, самой властной воли.

Сын не знает, что отец томим
Тою же мечтой нетерпеливой,
А увидев сына, перед ним
Затаится, замолчит стыдливо.

Дух состарить или — одно из двух! —
Сделать бы, чтоб тело не старело,
Потому что вечно юный дух
Мучает слабеющее тело.

Сема убегающих дней опущена. Строка: «Всем людским стараньям вопреки» компенсирует смысл четвертой строки второго катрена оригинала: *арһ харна* — ищет способ (букв). Строка *Жилмүдин олиг хоршаж* переведена с использованием приема конкретизации: «В каждом теле — груз былых событий». Здесь же мы наблюдаем перераспределение признаков из последующих катренов оригинала. *Цаг ирвэс ацан /Цогциг күндэрн дарна* — семантика лексем *ацан/ күндэрн дарна* — передана в четвертой строке первого катрена, и во вто-

ром катрене, где «груз» полный лексический эквивалент слова *ацан*, а «тяжесть» соответствует лексеме с притяжательным суффиксом *кундэри* с добавлением глагола *дарна* (давит). *Кулх арһ харна* — семантика данной строки в переводе обозначена в строке: Обуздать, стреножить, да не может! Лексико-семантическая структура лексемы *хурдлна* навеивает образ скакуна, который имплицитно передан в переводе глаголами: «обуздать, стреножить». «Да не может!» также развивает смысл ойрад-калмыцкого — *арһ харна* — ищет способ. Тщетность этого действия выражена противительным союзом *зул* с которого начинается следующий катрен о бурлящих страстях и желаниях, которые душа не может подавить: *Жилвэн дарж чадхи*, полное лексико-семантическое соответствие данной строки мы находим в предыдущем катрене перевода.

Семантика строки: «Будто двадцать лет тебе, не боле!» в оригинале появляется в четвертом катрене, в котором говорится о двадцатилетнем сыне, чьи мечты лелеет и отец. Как видим, переводчик использует сравнительную конструкцию и смысловое развитие: сын не знает... В переводе: *көвүһэн узн... / седклэн нууна...* Увидев сына, скрывает мечты (букв.: *седклэн* — душу). Строка / *Баширдж седклэн нууна* переведена полным семантическим уподоблением: Затаится, замолчит стыдливо.

В последнем катрене *Жилв жылмүд хойр / Жирһлд таарлго йовна. / Мөңк баһин седкл /*

Медэрсн цоги зована, переводчик предлагает дилемму: Дух состарить или — одно из двух! — / Сделать бы, чтоб тело не старело, / и далее две строки представляют собой полный лексико-семантический эквивалент, введенный через подчинительную связь: *Мөңк баһин седкл / Медэрсн цоги зована* — Потому что вечно юный дух / Мучает слабеющее тело.

Таким образом, точность художественного перевода достигается путем отступления от подлинника, замен, опущений и дополнений. Например, следующие строчки являются добавлениями, которых в подлиннике нет, но они помогают передать утраченные семы лексем и сочетаний оригинала: И лаять им не хочется, похоже, или: И не умирят их приказ / Самой мудрой, самой властной воли / из второго стихотворения.

Как видим, поэтическое произведение, как любое художественное произведение переводится как целостное явление. Идеино-смысловое, эмоционально-экспрессивное содержание оригинала, в переводе распределяется, возмещается в разных частях переводного произведения. При невозможности передать семантическое наполнение лексем подлинника, или при отсутствии однословного эквивалента в переводном языке переводчик использует смысловое развитие или экспликацию. Значения, утраченные в начале, могут быть восстановлены в конце произведения, или наоборот. Таким образом, достигается эквивалентность и художественная точность перевода.

Использованная литература

Бабаева, 2019: Бабаева О. К. Концепт «душа» в калмыцкой языковой картине мира // «Актуальные проблемы современной лингвистики и гуманитарных наук»: сборник статей XI Всероссийской научно-методической конференции с международным участием. Москва, 15 марта 2019 г. Москва: РУДН, 2019.

Babaeva O. K. Kontsept «dusha» v kalmuckoj yazykovoj kartine mira [Ways of representation of the concept “soul” in Kalmyk language] // «Aktual’nye problemy sovremennoj lingvistiki i gumanitarnyh nauk»: sbornik statej XI Vserossijskoj nauchno-metodicheskoj konfer-

encii s mezhdunarodnym uchastiem. Moskva, 15 marta 2019g. Moscow: RUDN, 2019.

Кичиков, 1960: Кичиков А.Ш. «Уһн шүлгчин дегтр» (Калян Санж. Шулгуд болн поэмс. 1959) / Свет в степи, литературно-художественный альманах на калмыцком языке. № 7. 1960. С. 215–225.

Kichikov A. Sh. «Uhn shylgchin degtr» (Kalyan Sanzh. Shulgud boln poems. 1959) [“The book by our prominent author” Kalyan Sanzh. Lyrics and poems. 1959] / Svet v stepi, literaturno-hudozhestvennyj almanah na kalmuckom yazyke. No. 7. 1960. P. 215–225.

ABOUT TWO TRANSLATED VERSIONS OF POEMS BY DAVID KUGULTINOV

Olga K. BAVAEVA

Moscow University named after Alexander S Griboedov

The article represents stylistic analysis of two poems by the prominent Oirad-Kalmyk poet David Kugultinov. The author dwells upon the translations of these two verses into Russian. The aim of the article is to reveal stylistic features of the original version and reflect the necessary transformations conducted in the process of translation into Russian. The Oirad-Kalmyk language is different from the Russian language in many ways. They have nothing in common in terms of genealogy, morphology, syntactical structure. So the translation proves to be really challenging. But here the author demonstrates how with the help of various methods a talented translator can achieve adequacy and equivalency of the translated version. The translator makes use of different methods like addition or omission of some lexemes or even sentences without changing the idea of the original version. When it is impossible to find adequate or equivalent lexical meaning the translator compensates the lost meanings and notions by other lexemes and very often in some other lines or even stanzas. Thus, it makes possible to communicate not only the thoughts and the ideas of the original text, but what is most important in poetry, to convey the mood, the atmosphere and the emotions of the poem.

Keywords: Kugultinov, Oirad-Kalmyk, anaphoric rhyme, stylistic adaptation, compensation, omission, addition, semantic assimilation.

About the author: **Olga K. BAVAEVA**, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Moscow University named after Alexander S Griboedov (Moscow, Russian Federation) (olgabov97@yandex.ru). ORCID 0000-0001-5508-7201.

Бадамжав БАТЖАРГАЛ
Монгольская государственная консерватория

МАГСАР ХУРЦЫН ДУГАРЖАВ (1893–1946) — ПЕРВЫЙ МОНГОЛ, ИЗУЧИВШИЙ ЕВРОПЕЙСКУЮ НОТНУЮ ГРАМОТУ

Публикуемая статья написана к 130-летию со дня рождения выдающегося монгольского музыканта, певца, композитора Магсар Хурцын Дугаржава (1893–1946). Автор опровергает общепринятое представление, согласно которому первым учителем, обучившим монголов методам музицирования с использованием европейской нотной грамоты, и познакомивший их с духовой музыкой, был русский священнослужитель А. А. Кольцов. Опираясь на архивные источники, а также опубликованные дневники известного российского путешественника, музыканта, исследователя монгольской народной песни С. А. Кондратьева (1896–1970), автор статьи приходит к следующему заключению: первым монголом, освоившим западную нотную грамоту, был Магсар Хурцын Дугаржав, который обучился ей под руководством советского композитора и исследователя монгольской народной музыки С. А. Кондратьева, о чём свидетельствуют дневниковые записи последнего от 1923 г., составленные в столице Монголии.

Ключевые слова: Магсар Хурцын Дугаржав, С. А. Кондратьев, монгольская музыка, европейская нотная грамота.

Сведения об авторе: Бадамжавын БАТЖАРГАЛ, кандидат искусствоведения, профессор Монгольской государственной консерватории (Монголия, Улан-Батор) (batjargalbdmjv@gmail.com).

© ИВР РАН, 2023

© Бадамжав Батжаргал, 2023

К 130-летию со дня рождения Магсар Хурцын Дугаржава

«29 декабря 1911 года или в пятницу на девятый день второго месяца зимы года белой свиньи в Их Хурээ состоялась церемония возведения на престол Джибзундамба хутухты — религиозного и государственного правителя, также было официально провозглашено образование Монгольского государства...» [Монгол Улсын түүх, 2003. Х.58]. Государственная политика Богд хана (1911–1921) впервые открыла монголам дверь на Запад. С точки зрения происходивших перемен этот исторический период можно сравнить с эпохой правления 122 императора Японии Мэйдзи (明治), находившегося у власти с 1868 по 1912 гг.

В Монголии в период автономии наряду с появлением элементов европейской науки, культуры, образования и искусства открываются возможности для проникновения западной музыки, основ музыкального сочинения и теории музыки.

Во многих работах монгольских историков, культуроведов, музыковедов, а также исследователей военной музыки 1914 г. упоминается как год первого знакомства монголов с западной музыкой.

В 1992 г. музыканты Военно-музыкальной службы и бывшие учителя музыки общеобразовательной школы № 47 Аюурин Жаргал и Дашийн Дамдиндорж издали довольно краткое, но информативное исследование по истории монгольской духовой музыки «Звуки, растворившиеся в сердце» («Зүрхэнд шингэсэн эгшиг»). В этой книге они пишут: «В конце 1913 года делегация во главе с Ханддоржем отправилась в Россию с целью провести переговоры с Российским царским правительством и попросить у него поддержки. Цель была достигнута, стороны договорились о предоставлении Монголии кредита и закупке у Российской Империи оружия. Позже монгольское

правительство получило от российского правительства подарки, в числе которых были медные духовые инструменты для небольшого военного оркестра. Этот набор состоял из 8–10 инструментов и впоследствии в армии Богд хана был сформирован первый духовой оркестр из девяти человек. Можно считать, что с этого времени и началась история духовой музыки в Монголии» [Жаргал, Дамдиндорж, 1992. X. 4]. Так монголы впервые познакомились с европейскими военными медными духовыми инструментами.

Далее в этой же книге говорится: «Одним из тех, кто нашёл свою манеру исполнения мелодий на духовых инструментах для армии Богд хана и внёс большой вклад в развитие духовой музыки в Монголии был русский музыкант Анатолий Алексеевич Кольцов. Кольцова следует отметить как человека, обучившего монгольских музыкантов записи звуков. Он не только преподавал основы нотной грамоты, но и сам записывал исторические и лирические песни монголов, а затем разучивал их с музыкантами духового оркестра» [Жаргал, Дамдиндорж, 1992. X. 5]. Авторы монографии называют Кольцова первым человеком, обучившим монголов *звуковому письму*. Здесь мы видим, что первоначально монголы называли нотную запись *звуковым письмом*.

Многие наши историки упоминают имя Кольцова в своих работах, называя его А. Кольцов, без полного указания его инициалов или без отчества. О его биографии, годах жизни, роде занятий до сих пор мало что известно. В коллективной монографии «История монгольской музыки — XX век» («Монголын хөгжмийн түүх — XX зуун») о Кольцове написано следующее: «Некоторые историки считают А. Кольцова учителем музыки, приехавшим из России, некоторые — что он был священником столичной русской православной церкви. Как бы там ни было, после победы Народной революции 1921 года этот человек преподавал музыку в кавалерийских подразделениях Монгольской народной армии. Также есть сведения о том, что Кольцов, являясь монгольским военным учителем музыки, также преподавал музыку духовых инструментов в недавно со-

зданной школе, а в 1928 году — в Педагогическом училище. В 1932 году его имя упоминается в последний раз и далее его судьба остаётся неизвестной. Однако в монографии Э. Оюун [Оюун Э., 1989. X.122] (1917–2001) есть упоминание о том, что некий русский по имени Кольцов обучал отправляющихся на Олимпиаду революционных театров в Москву артистов тому, как правильно спеть инородную мелодию песни «Интернационал». То есть он выступал в качестве музыкального консультанта и учителя в 1930–1934 годах» [Энхбулаг, Баттогоо, Дэлгэрсайхан, 2021. X. 16].

Интересные биографические сведения об А. Кольцове даёт бывший член ЦК МНРП, геолог Ж. Дугэрсурэн (1922–2002): «Весной 1924 года, когда мы учились во 2-м классе средней школы в Улан-Баторе, наш учитель музыки Кольцов преподавал нам нотную грамоту, учил нас нотам песен и играл мелодии монгольских песен на фортепьяно... Учитель Кольцов был преподавателем духового оркестра армии Богд хана. Как раз в это время, примерно в 1918 году, он примкнул к тайно работавшим в столице русским коммунистам...» [Залуучуудын үнэн, 1970, № 49].

По поводу того, что Кольцов был священнослужителем, высказывается историк военной музыки Ш. Цогтгэрэл¹, говоря, что были отец и сын Кольцовы. Авторы уже упоминавшейся здесь книги «Звуки, растворившиеся в сердце» называют Кольцова музыкантом, а Ч. Наранхуу в своей монографии «История монгольской музыки — с древних времён до начала XX века» («Монголын хөгжмийн түүх – нэн эртнээс XX зууны эхэн») пишет: «В 1914 году по просьбе монгольского правительства Богд хана для обучения духовым инструментам и нотам был приглашён русский подданный Анатолий Алексеевич Кольцов, проживавший в столице. ...А. Кольцов был первым учителем, обучив-

¹ Доктор Ш. Цогтгэрэл в своей монографии «Исследование по истории возникновения монгольской военной музыки» 2011 г. [Цогтгэрэл Ш., 2011] говорит о том, что записать ноты «Государственного гимна» должен был человек, имеющий специальное образование. Для этой работы был приглашён проживавший в Монголии российский подданный священнослужитель Анатолий Алексеевич Кольцов (стр.58).

шим монголов методам музицирования с использованием нот европейской классической и духовой музыки» [Наранхүү Ч., 2019]. Из этого можно сделать вывод о том, что А. Кольцов, вероятно, жил в Монголии ещё до событий 1914 г. Однако, относительно того, был ли он первым учителем нотной грамоты, мнения наших исследователей расходятся, так как они опираются на информацию, переданную вторыми и третьими лицами. Автору этого текста также не удалось обнаружить ни воспоминаний самого Кольцова, ни информации о каких-либо словах, сказанных им.

Если А. Кольцов, по мнению Ш. Цогтгэрэла, был священнослужителем, то, возможно он обучал монголов не современной европейской нотной грамоте, реформатором которой считается итальянский теоретик музыки монах Гвидо Гвидо Ареццо (991–1033), а крюковому письму, т.е. древнерусской системе нотописания. Сведениями о методе обучения господином А. Кольцовым монгольских лам нотной грамоте мы не располагаем. Мы можем допустить, что в 1914 г. он впервые познакомил монгольских лам с крюковым письмом, имевшим название «крюки», «знамёна», «невмы», представлявшим собой безлинейную систему записи музыки, которая была заимствована русской православной церковной традицией из Византии в XI в. и затем получила широкое распространение на Руси. Монгольские ламы называли эти крюкообразные записи *звуковым письмом*. Слово «звук» (*монг.* эгшиг) тогда, более 100 лет назад, было сакральным, и для людей того времени ассоциировалось со звуком Бога. Вполне вероятно, что письмо, с помощью которого записывалось звучание русского богослужения, называется «звуковым письмом» и считается священным, принадлежащим Богу. Если бы первоначально во дворце Богд хана преподавалась западная нотная грамота, основанная на пяти линиях и семи нотах, монголы могли бы дать ей другое название.

Вероятно, в середине прошлого века и внутренние монголы познакомились с европейской нотной грамотой. Западную систему нотной записи, так называемую пятилинейную круглую тактовую нотацию они до сих пор

называют записью *таван утаст ноот* (досл. *монг.* ноты на пяти линиях). В 1958 г. С. Джадамба разработал программу обучения музыке школьников МНР 1–7 классов, которая включала более 50 тем по теории музыки и более 470 практических музыкальных упражнений. С этого времени по всей стране широко распространилась практика использования пятилинейной круглой тактовой нотации, которая получила название *таван шугамт ноот* (досл. *монг.* ноты на пяти чертах). Появилось большое количество нотных тетрадей с записанными музыкальными произведениями именно этой системой. Интересно, что во Внутренней Монголии до европейской пятилинейной нотации использовалась система нумерованных нот, или цифровая музыкальная нотация². И в настоящее время система нумерованных нот используется наряду с системой пятилинейной круглой тактовой нотации. Из-за простоты её освоения и записи она получила название системы *дэгэм ноот*, что значит «удобные ноты».

Вообще, исполнению музыкальной мелодии вокально или на музыкальном инструменте можно обучить, опираясь на слуховую или зрительную память. Многие талантливые народные исполнители, а также рок и поп музыканты часто говорят: «Я нот не знаю, выучил на слух».

Советский композитор и музыкальный педагог, работавший в Монголии в 1940-е годы, Борис Федорович Смирнов (1912–1971) был ответственным за создание первого монгольского симфонического оркестра и, так как сам не владел никаким музыкальным инструментом, кроме фортепьяно, поручил заведующему музыкальным отделением Ж. Дорждагве закрыть музыканта Дугарсурэна в театре до тех пор, пока тот не научится играть на кларнете. И если ему было поручено выучить одну мелодию, можно предположить, что Дугарсурэн в 1914 г. уже прошёл обучение нотной грамоте и

² Цифровая музыкальная нотация (англ.: numbered musical notation) — распространённая во многих странах система нотной записи. В Монголии не применяется. В КНР используется главным образом исполнителями национальной музыки.

игре на духовых инструментах³. Вероятно, его обучали не только игре по нотам, но и на слух. Исходя из этого, сегодня представляется невозможным точно сказать, как именно проходило обучение под руководством А. Кольцова.

Один из первых монгольских учёных, академик Х. Пэрлээ (1911–1982) в 1964 г. в своей книге «Хан Хэнтэй» опубликовал статью «Не следует ли нам приобщиться к нашей новой музыкальной культуре» («Манай шинэ хөгжмийн соёлыг судлах юм биш үү?») (к 50-летию монгольской духовой музыки) [Пэрлээ, 1973]. В этой статье он пишет: «По данным ветеранов искусств и некоторых историков, осенью 1914 года духовые инструменты впервые попали в Монголию из России. В этом же году в гвардейской части при ханском дворце был создана музыкальная часть и духовой оркестр. Музыканты этого духового оркестра осваивали первую нотную грамоту под руководством русского музыканта Кольцова. Так в Монголию начало проникать европейское нотное образование...» [Пэрлээ, 1973. X. 350–351]. С тех пор среди исследователей и историков стало традицией повторять вслед за Х. Пэрлээ эту историю духовых инструментов. Хотя сам Пэрлээ не раз отмечал, что данная история основана на воспоминаниях вторых и третьих лиц. Книга Д. Дашдоржа и С. Цоодола под редакцией Х. Пэрлээ «Народные музыкальные гении» («Ардын хөгжмийн суу билэгтнүүд») [Дашдорж, Цоодол, 1971], вышедшая в свет в 1971 г., стала справочником для монголоведов-исследователей во всём мире. Страницы 56–59 этой книги посвящены А. Кольцову, но основываются они на высказывании Х. Пэрлээ 1964 г. и лишь немного дополнены воспоминаниями М. Дугэрсурэна.

В ходе подготовки данной статьи автор более двух месяцев изучал материалы Центрального национального архива Монголии (монг.: Монгол Улсын Үндэстний Төв Архив. Далее — ЦНАМ) в читальном зале Главного управления архивов Монголии с целью найти

³ Воспоминания об этом содержатся в главе «Данзангийн Дугарсурэн» книги «Мелодия судьбы или Хуучрын Цэвэлмаа» [Хувь заяаны дуудлага буюу Хуучрын Цэвэлмаа, 2018].

подтверждение факта обучения Кольцовым монголов музыке и нотам. Были проанализированы следующие источники: «Учёт документов, хранящихся в Министерстве иностранных дел Богд хана Монголии»⁴, «Перечень хранения исторических документов времён правления Богд хана, находящихся в Главном управлении архивов Монголии (1911–1921)»⁵, «Учёт документов фонда Министерства военных дел»⁶, «Коллекция Монгольского государственного фонда периода правления Богд хана (1912–1921)»⁷, «Дворец Богд хана, храм, интерьер»⁸. Упомянутый имени Кольцова или сведений, с ним связанных, обнаружить не удалось. В одной из единиц хранения из «Учёта документов, хранящихся в Министерстве иностранных дел Богд хана Монголии» есть сведения о «...выдаче ежемесячных припасов учителю русской школы Куликлу (ову)». Можно предположить, что это неточно транслитерированное имя Кольцова или фамилия другого учителя русского языка, преподававшего в только что открывшейся начальной школе. Представляется необходимым продолжить поиск сведений об А. Кольцове в архивах Российской Федерации и Монголии.

21 октября 1912 г. между Российской Империей и Монголией Богд хана был заключён договор о дружбе, а также торговый протокол. При знакомстве с монгольским и русским текстами этого соглашения, а именно «Соглашение с Россией» («Орос улстай хийсэн гэрээ бичиг»⁹) и «Проект договора между Монголией и Россией» («Монгол, Оросын хооронд байгуулсан гэрээний төсөл»¹⁰), нам не удалось обнаружить ни одного упоминания о музыкальных инструментах, учителях музыки или о самой музыке. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что наши историки военной музыки опираются, в основном, на устные факты и воспоминания, а не на конкретные историче-

⁴ МУУТА, ТБА, X.4, Д.1, ХН.2; 8;192.

⁵ МУУТА, ТБА, X.866, Д.1.

⁶ МУУТА, ТБА, X.5, Д.1, ХН.47; 146; 158; 190; 212; 251; 301.

⁷ МУУТА, ТБА, X.186, Д.1.

⁸ МУУТА, ТБА, X.173, Д.1, ХН. 3;16; 29.

⁹ МУУТА, ТБА, X.4, Д.1, ХН135, x.1–7

¹⁰ МУУТА, ТБА.X.4, Д.1, ХН151, x.1–3

ские документы. Общеизвестно, что во времена правления Богд хана в Монголии в любом документе большое внимание уделялось материальным ценностям. Фиксировался каждый предмет имущества, деньги, доходы, расходы. Если что-либо поступало в казну, то о каждом предмете сообщалось в письменной форме и это, безусловно, было бы отражено в архивных документах.

Факт изучения европейской нотной грамоты связан с биографией Магсар Хурцын Дугаржава. Вероятно, что именно он первым из монголов освоил новую нотную музыкальную систему. Европейской нотной грамоте в начале 1920х годов его начал учить известный российский монголовед Сергей Александрович Кондратьев¹¹ (1896–1970), который прибыл в Монголию в составе легендарной Монголо-тибетской экспедиции (1923–1926) генерал-майора П. К. Козлова.

С. А. Кондратьев впервые прибыл в Ургу вместе с другими участниками знаменитой экспедиции 6 октября 1923 г. в 21 час, о чём свидетельствует запись в его путевом дневнике [Кульганек, Жуков, 2006]. В круг его обязанностей входила запись музыки для полевой исследовательской группы как на фонограф, так и нотами на бумагу. Фонограф, о котором идёт речь, был чудом техники того времени, так как он мог записывать и воспроизводить звук. До С. А. Кондратьева этот аппарат в Монголии использовал академик Б. Я. Владимирцов (1884–1931) для своих экспедиционных записей в Кобдо и Западной Монголии в 1908, 1913–1915 годах. На валики было записано сказание Парчин туульчи «Бум Эрдэнэ», о чём в своей статье сообщила музыковед В. К. Шивлянова

¹¹ Будучи родственником композитора Аренского С. А. Кондратьев с детства воспитывался в музыкальной среде. Уроки игры на фортепиано он брал у своей тёти М. С. Аренской, а теории музыки — у композитора М. М. Чернова (1878–1938). Чернов в 1903 году закончил физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, а в 1906 — Санкт-Петербургскую консерваторию по классу композиторов А. К. Лядова и Н. А. Римского-Корсакова. Затем в 1918 г. М. М. Чернов становится профессором Петроградской консерватории, в 1938 г. — доктором искусствоведения. Одним из учеников Чернова был известный дирижёр Е. А. Мравинский (1903–1988) [Кульганек, Жуков, 2006. С. 24].

[Шивлянова, 1994]. Эти валики в настоящее время хранятся в Институте русской литературы РАН (Пушкинский дом) в Санкт-Петербурге. В своём «Отчёте о командировке к байтам Кобдоского округа», опубликованном в апреле 1912 г. Б. Я. Владимирцов писал: «Записать былины удалось от знаменитого сказителя Парчён-та ци, широко известного в тех краях [Владимирцов, 1912].»

Осенью 1923 г. С. А. Кондратьев встретился с Н. Наваан-Юндэном (1908–1985) который в то время был учеником первой столичной средней школы. Наваан-Юндэн оставил интересные заметки о звукозаписи на аппарат под названием фонограф: «...советский исследователь музыки учёный Кондратьев приходил к нам в школу и заставлял детей петь песни. Однажды наш учитель Ишдорж вызвал меня в свой кабинет. Я вошёл в кабинет директора и увидел, что там сидит и курит сигарету высокий русский мужчина с тёмно-коричневой бородой. Это и был тот самый исследователь музыки Кондратьев. Он попросил Дулама — младшего брата известного певца Дугаржава — спеть. После этого Кондратьев через переводчика — нашего заведующего — спросил меня, мол, сколько песен я знаю. Я попытался пересчитать по пальцам, пряча их в рукаве, но сбился со счёта и сказал, что знаю много — 70 или 80. Кондратьев удивился: «Ты что же все монгольские песни знаешь? А есть ли такие, что ты не знаешь?». Я твёрдо ответил: «Я знаю все монгольские песни. Нет таких песен, которые бы я не знал». Тогда наш учитель воскликнул: «Ну откуда? Наверняка есть такие песни, которых ты не знаешь!» После этого они заговорили между собой по-русски, а я покраснел и пожалел, что похвастался перед гостем. После этого Кондратьев раскрыл какой-то инструмент, что был у него в коробке, немного настроил его, нажал на какую-то педаль и попросил меня спеть несколько коротких песен. На аппарате крутился чёрный валик и, видимо, записывал все песни, которые я пел. Затем он попросил меня спеть песню «Игривый серый». Когда я закончил петь, учёный отстегнул какую-то пуговку и достал нечто, похожее на трубку. Дав её мне, он сказал: «А теперь попро-

буй-ка послушать свой собственный голос». Я поднёс эту трубку к своему уху, прислушался и с удивлением услышал своё собственное пение. Голос был, конечно, мой, но в то же время какой-то чужой. Кондратьев слушал, как я пою в трубке и время от времени покачивал головой. С тех пор мы каждый вечер ходили в дом Кондратьева петь, а он записывал наше пение на фонограф. Учитель Ишдорж переводил тексты песен. Кондратьев бывало говорил: «Более, чем за пятьдесят лет до своей смерти он записал и издал в виде книги записанные им самим песни. И теперь эта книга находится в нашей библиотеке...» [Саруулбуян, Лхамсурэн, 2015]. Это первые воспоминания монгола о фонографе и его реакция.

Вероятно С. А. Кондратьев¹² и М. Дугаржав, которым предстояло сыграть значительную роль в истории как России, так и Монголии, впервые встретились 17 октября 1923 г. в окрестностях нашей столицы во время целевой работы советской монголо-тибетской исследовательско-аналитической группы. Именно начиная с этой даты имя Дугаржава постоянно встречается на страницах дневника С.А. Кондратьева.

«...17.10. 15 ч. Вечером был у Жа[мцарано], был только Дугаржаб. Записал фонографом и на бумагу мелодию флейты его собственного сочинения и эпической песни № 7а и 8а» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 126].

«...18.10.1923. 22 ч. Вечером был у Ж[амцарано]. Был Дугаржаб и две певицы, из которых княгиня Боротолгой (*arbiter elegantia* — Урги) замечательно музыкальна и обладает хорошим голосом. Записал от неё № 27, 26 и 25 — от Дугаржаба» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 127].

«...19.10. 24 ч. ...В 4 ч. с Ел[еной] П[етровной] пошел к Ж[амцарано]. Там показывал луну и другие небесные и земные объекты в 4,5дюймовую трубу. Потом занимался музыкой. Записал № 27—29 от Дугаржаба. Была еще княгиня вчерашняя...» [Кульганек, Жуков, 2006. С.127].

¹² С. Кондратьев писал оперы, балеты, музыку к спектаклям и отдельные музыкальные произведения. Он является автором книги о монгольских балладах и песнях. Работая в Монголии в 1923 г., он записал нотами, а также на фонограф около тысячи песен и музыкальных фрагментов.

«...20.10. 23 ч. Вечером был у Ж[амцарано]. Сначала смотрели в рефрактор на луну и кровавые облака. «Смуцал медлительных монголов астрономической трубой». Затем по обыкновению пели. Был министр внутренних дел. Его придворный музыкант прекрасно играл на хуре. Пробовал безуспешно записать его фонографом. Записал «Кангрему» в исполнении Дугаржаба, на чем фонограф опять сломался. Министр и его музыкант были предельно радостно изумлены, услышав, как я пел «Ястреба» и частушки. Затем долго беседовал с Дугаржабом. Это музыкант божьей милостью. Чуток, талантлив и болен музыкой. Я пел ему свои романсы, Вагнера и др. «Отрада поздняя. Вечерняя отрада!» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 127–128].

22 октября в 10 часов С. Кондратьев записывает в своём дневнике: «...Потом пошли к Вязигину в составе: я, Ал[ександр] Вл[адимирович], Ел[ена] П[етровна], Котик, Симуков, Саранцев. Туда же пришли Дугаржаб, Галсан, монгол, певший № 10, и некоторые другие. Программа концерта была такая: доктор сыграл на флейте под мой аккомпанемент несколько вещей Чайковского и Глазунова, Дугаржаб спел ряд эпических песен...» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 128].

24 октября в 11 часов: «...Записал с трудом от Дугаржаба № 30–31...» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 129].

25 октября: «...Вернувшись к Ж[амцарано], показал Дугаржабу, министру и пр. в трубу разные земные и небесные объекты. Н. В. снял Джигжита с хуром, с ятагой, меня с Дугаржабом...» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 130].

27 октября: «...Записал у Дугаржаба № 35–36. Было очень трудно. Учил Дугаржаба нотам» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 131].

28 в 23 часа: «...Вечером был у Жамцарано... Был Дугаржаб и монгол Цамба из местных. От последнего записал в черновом виде три эпические песни, от Дугаржаба — «Замутив» и «Думун» (окончательно отдал их)» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 131].

29го в 24 часа: «...Вечером у Ж[амцарано] записал от Дугаржаба № 2а и 8а...» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 132].

31 октября 1923 года в 12 часов: «...Дописал от Дугаржаба № 8а («Эрдэни сайхан»). Потом пошли с Дугаржабом и Галсаном к Бадмажапову, предварительно зайдя к Дугаржабу. Хорошо у него в юрте. Ковры и коврики, низенькие скамеечки. Тихие светильники перед sacra. Хозяйка поднесла мне молочных пенек в твердом виде и холодного кумыса. Тут же дугаржабьята (2 маленьких) и киска. У Бадмажапова были Ж. с супругой, С. Ан. и Котик. Дугаржаб пел эпические песни и частушки, играл на флейте....» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 132].

8 ноября в 10 часов: «...Был у Ж[амцарано] вечером. Провел там время вдвоем с Дугаржабом. Объяснялись по-монгольски и мимикой. Окончательно исправил «Замутив», «Думун», «Джаргалтай», «Эрдэни сайхан». Записал № 43» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 134].

10 декабря в 23 часа: «...Вечером был у Ж[амцарано], записал от Дугаржаба № 95, 96» [Кульганек, Жуков, 2006. С. 139].

На этом дневниковые заметки С. А. Кондратьева о совместной музыкальной работе с М. Дугаржавом заканчиваются. 20 февраля 1924 г. С. А. Кондратьев отправится в местность Мандал на северо-запад Монголии, где обнаружит гуннскую гробницу и уникальные захоронения Нойон-Улы времён империи хунну.

Через 11 лет после начала обучения европейской нотной грамоте у С. А. Кондратьева

ва в своей знаменитой статье «Как сохранить традиционную музыку монголов» («*Монгол үндэстний дуу хөгжмийг хэрхэн мануудалах тухай*») М. Дугаржав напишет: «...мы обучились специальным «нотам» для записи песен и музыки в соответствии с международными стандартами. Наши военные и театральные музыканты достигли в этом деле определённых успехов. Но пока они лишь музицируют под руководством учителей, а собственную музыку писать не могут [Дугаржав М., 1934]. В последние два года М. Дугаржав сыграл ключевую роль в крупном проекте того времени по записи и публикации монгольских песен в западной нотной традиции. Тогда он уже работал заместителем Министра иностранных дел.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Тот факт, что А. Кольцов первым обучил монголов европейской нотной грамоте в 1914 году не находит достаточного подтверждения, так как основан на воспоминаниях вторых и третьих лиц.

Первым монголом, освоившим западную нотную грамоту был М. Дугаржав, который обучился ей под руководством советского композитора и исследователя монгольской народной музыки С. А. Кондратьева, о чём свидетельствуют дневниковые записи последнего, написанные в нашей столице в 1923 г.

Использованная литература

Владимирцов, 1912: Владимирцов Б. Я. Отчёт о командировке к байтам Кобдоского округа. Известия русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношении. Серия 2, № 1. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1912.

Vladimirtsov B. Ja. Otchet o komadirovke k baitam Kodoskogo okruga [Report on a research trip to the baits of the Kobdo district]. St. Petersburg, 1912.

Дашдорж, Цоодол, 1971: Дашдорж Д., Цоодол С. Ардын хөгжмийн суу билэгтнүүд. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1971.

Dashdorg D., Tsoodol S. Ardun Hugjmiin Suu Bilegtnuud [Musical geniuses of the Mongolian people]. Ulaanbaatar, 1971 (In Mongolian).

Дугаржав М., 1934: Дугаржав М., Монгол үндэстний дуу хөгжмийг хэрхэн мануудалах тухай // Үндэстний соёлын зам. Улаанбаатар, 1934. X. 17–18.

Dugarjav M., Mongol undesnii duu hugjmiig herhen manduulah tuhai [How to improve the traditional music of the Mongols] // Undesnii Sojolun Zam. Ulaanbaatar, 1934 Kh.17–18 (In Mongolian).

Жаргал, Дамдиндорж, 1992: Жаргал А., Дамдиндорж Д. Зүрхэнд шингэсэн эгшиг. Улаанбаатар: Ардын цэргийн хэвлэлийн «Шувуун саарал» компани, 1992.

Jargal A., Damdindorg D. Dzurhend shingesen edshig [Sounds dissolved in the heart]. Ulaanbaatar, 1992 (In Mongolian).

Залуучуудын үнэн, 1970: Залуучуудын үнэн. № 49. Улаанбаатар, 1970.

Zaluuchuudun Unen [Youth Truth]. № 49. Ulaanbaatar, 1970 (Newspaper. In Mongolian).

Кульганек, Жуков, 2006: Кульганек И. В., Жуков В. Ю. Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева (1896–1970) в Монголии и России. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.

Kulganek I. V., Zukov V. Ju. Zizn' i nauchnaya deyatel'nost' S. A. Kondrat'eva (1896–1970) v Mongolii i Rossii [Life and research work of S. A. Kondratiev (1896–1970) in Mongolia and Russia]. St. Petersburg, 2006.

Монгол Улсын түүх, 2003: Монгол Улсын түүх. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны Академийн хэвлэл, 2003.

Mongol Ulsun Tuuh [History of Mongolian State]. Ulaanbaatar, 2003 (In Mongolian).

Наранхүү Ч., 2019: Наранхүү Ч., Монголын хөгжмийн түүх – нэн эртнээс XX зууны эхэн. Улаанбаатар: Эрхэт мөнгөн жигүүр ХХК, 2019.

Naranhuu Ch., Mongolun hugjmiin tuuh – nen etnees XX zuunu ehen [History of Mongolian Music from ancient times till the 20th century beginning]. Ulaanbaatar, 2019 (In Mongolian).

Пэрлээ, 1973: Пэрлээ Х. Хан Хэнтий минь. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1973.

Perlee H. Khan Hentii min' [My precious Mountain Range of Khan-Khentij]. Ulaanbaatar, 1973 (In Mongolian).

Саруулбуян, Лхамсүрэн, 2015: Саруулбуян Ж., Лхамсүрэн Н. Баатар Ван Наваан-Юндэн. Улаанбаатар, 2015.

Saruulbuyan J., Lhamsuren N. Baatar Van Navaan-Yunden [Geroy Van Navaan-Yunden]. Ulaanbaatar, 2015 (In Mongolian).

Шивлянова, 1994: Шивлянова В. К., Коллекция валиков Б.Я.Владимирцова в Пушкинском доме // *Mongolica-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX – начала XX вв.* СПб., 1994. С. 86–88.

Shivlianova V. K. Kolleksiya valikov B. Y. Vladimirtsova v Pushkinskom dome [Collection of rollers by B. Y. Vladimirtsov in the Pushkin House] // *Mongolica-III. Iz arhivov otechestvennux mongolovedov XIX-natchala XX vv.* St. Petersburg, 1994. С. 86–88.

Энхбулаг, Баттогоо, Дэлгэрсайхан, 2021: Энхбулаг С., Баттогоо Ш., Дэлгэрсайхан Ц. Монголын хөгжмийн түүх – XX зуун. Улаанбаатар: АМЖА принтинг ХХК – ийн хэвлэх үйлдвэр, 2021.

Enkhbulag S., Battogoo Sh., Delgersaikhan Ts. Mongolun Hugjmiin Tuuh — 20 Juun [History of Mongolian Music — 20th century]. Ulaanbaatar, 2021 (In Mongolian).

MAGSAR KHURTSYN DUGARZHAV (1893–1946) — THE FIRST MONGOL TO STUDY EUROPEAN MUSICAL NOTATION SYSTEM

Badamzhavyn BATJARGAL
The Mongolian State Conservatory

The published article was written for the 130th anniversary of the birth of the outstanding Mongolian musician, singer, composer Magsar Khurtsyn Dugarzhav (1893–1946). The author refutes the generally accepted historical fact that the first teacher who taught the Mongols the methods of playing music using the notes of European classical and wind music was the Russian clergyman A. A. Koltsov. Based on archival sources, as well as the diaries of the famous Russian traveler, musician, researcher of Mongolian folk songs Sergei A. Kondratiev (1896–1970), published in 2006, the author of the article comes to the following conclusion: the first Mongol who mastered Western musical notation was Magsar Khurtsyn Dugarzhav, who learned it under the guidance of the Soviet composer and researcher of Mongolian folk music S. A. Kondratiev, as evidenced by the latter's diary entries, written in Mongolian capital in 1923.

Key words: Magsar Khurtsyn Dugarzhav, S. A. Kondratiev, Mongolian music, Western musical notation.

About the author: **Badamzhavyn BATJARGAL**, candidate of art history, professor at the Mongolian State Conservatory (Ulaanbaatar, Mongolia) (batjargalbdmjv@gmail.com).

(Перевод с монгольского М. П. Петровой)

С. Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей Российской академии наук

ПОНЯТИЕ ПУСТОТЫ В ЙОГАЧАРЕ

В йогачаре понятие пустоты (*śūnyatā*) рассматривается в контексте учения о причинности. Как и в брахманистских школах санкхья, йога и адвайта-веданта, в йогачаре истинно реально то, что лежит за пределами причинно-следственных связей. Обусловленность в йогачаре, как и в других религиозно-философских системах древней и средневековой Индии, однозначно ассоциируется с изменчивостью и ее логическим следствием — страданием. Пустота в махаяне — это «пустота» реальности от «Я» и от чего бы то ни было самосущего. В йогачаре это понятие интерпретируется также через призму учения о трех природах — сконструированной, зависимой и абсолютной, причем абсолютная природа недвойственна, «пуста» от любых различий, включая и постулируемые в хинаянских школах различия между дхармами. Сконструированная природа — это повседневная языковая практика с присутствующим ей множеством различий — между истинными и ложными суждениями, между разными грамматическими категориями и т. д. Зависимая природа — это субъект языковой практики. Абсолютная же открывается после того, как будут устранены все различия, включая и различие языковой практики и ее носителя, объекта и субъекта, и на человеческом языке она невыразима. Само понятие пустоты тоже пусто: оно указывает лишь на то, что истинная реальность свободна от различий, от причинности, а значит, и от страдания. Оно имеет не столько онтологический, сколько сотериологический характер, ибо его смысл — сама возможность обретения просветления и нирваны.

Ключевые слова: санскритские буддийские письменные памятники, махаяна, школа йогачара, Асанга, Васубандху.

Об авторе: Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Россия, Санкт-Петербург). (SLBurmistrov@yandex.ru) ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© ИВР РАН, 2023

© Бурмистров С. Л., 2023

В другой статье [Бурмистров, 2022] мы говорили об эволюции понятия пустоты (*śūnyatā*) от Палийского Канона до мадхьямаки. Было показано, что изначально, в ранних буддийских текстах *śūnyatā* понималась как отсутствие «Я» во всем сущем. Все сущее «пусто» от чего-либо постоянного, ибо в противном случае освобождение из пут сансары было бы невозможно. В мадхьямаке смысл этого понятия расширяется: здесь оно понимается уже как *svabhāva-śūnyatā*, «пустота» всего сущего от какой-либо самостоятельной сущности. Более того, сущности лишены также и дхармы — таков результат применения к ним принципа *anātman*, в результате чего они начинают рассматриваться как лишенные собственного признака. Хинаянское понимание дхарм как наделенных собственным признаком предполагает, что сама реальность «расчерчена» различиями,

и способность распознавать их и отличать, какие различия проведены самим человеком или сформированы культурой, а какие находятся «на стороне реальности», и есть мудрость (*prajñā*). Махаянское же понимание природы различий таково: все они суть порождение непросветленного человеческого сознания, сама же истинная реальность свободна от них — и именно поэтому никакая знаковая система не может отобразить реальность какова она есть. Пустота здесь — это еще и «пустота» от противопоставления субъекта и объекта, ибо и эта граница, подобно любым другим, возникает по причине аффектов, с безначальных времен коренящихся в непросветленном сознании, и вместе с их устранением исчезает и она [Harris, 1991. P. 1–2].

Дальнейшее развитие учения махаяны привело к формированию школы йогачара. Основ-

ные понятия учения этой школы мы находим уже в таких ранних текстах, как «Ланкаватара-сутра» и «Сандхинирмочана-сутра», древнейшие фрагменты которых относятся ко II в. – то есть к временам, когда еще не возникла даже мадхьямака. Однако систематизация и осмысление этих понятий, приведшие к появлению особой религиозно-философской школы, были совершены только в IV в. Асангой, Васубандху и Майтреянатхой. И если в мадхьямаке пустота понималась как отсутствие собственного бытия у дхарм (они сами суть ментальные конструкты), то понимание этого термина в йогачаре значительно сложнее и представляет собой результат дальнейшей эволюции этого понятия в рамках махаянской религиозно-философской мысли.

Один из трудов Асанги — «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya) представляет собой своего рода «мостик» между махаяной и хинаяной. Собственно махаянские понятия встречаются в нем не очень часто, и в основном он представляет собой сжатое систематическое изложение всех основных положений буддийского учения, составленное, скорее всего, для ученого монаха-проповедника в качестве справочного пособия. Общая мысль трактата выражена вполне ясно: невозможно достичь нирваны, не пройдя сначала путь шравак и пратьекабудд, то есть хинаянский путь; но пройдя его до конца, следует идти дальше — по пути бодхисаттв, и только тогда можно обрести просветление.

В начале трактата Асанга рассматривает, среди прочего, дхармы, входящие в пять групп привязанности (upādāna-skandha), и указывает, что некоторые дхармы в эти группы не входят. Это необусловленные дхармы (asaṃskṛta-dharma) [Asanga, 1950. P. 12], и одно это уже говорит об исключительной важности понимания принципа причинности в буддийской философии для постижения смысла понятия śūnyatā, которое входит в определение истинной реальности благих дхарм. В изложении Асанги истинная реальность благих дхарм (kuśaladharmatahatā) — это несуществование «Я», но также оно называется пустотой, отсутствием знаков или причин (animitta), верши-

ной бытия, высшей реальностью (paramārtha) и дхармовым элементом (dharmadhātu). Почему истинная реальность называется пустотой? Потому что в ней не проявляются никакие аффективные загрязнения [Asanga, 1950. P. 12]. Иными словами, и здесь, как и в раннебуддийских, хинаянских и раннемахаянских текстах, пустота понимается как отсутствие — но отсутствие уже не только «Я» или собственной сущности у дхарм, но и аффектов. Пустота означает здесь свободу от всего, что помрачает или загрязняет сознание, привязывая его к сансаре, и об этом гласит также и комментарий к «Компендиуму Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya-bhāṣya), авторство коего приписывается Стхирамате (VI в.) [Abhidharmasamuccayabhāṣyam, 1976. P. 14]. Кроме того, в рассматриваемом фрагменте истинная реальность именуется не только пустотой, но и отсутствием знаков или причин, причем слово nimitta, которое стоит здесь, указывает одновременно на два исключительно важных вообще для индийской религиозной культуры момента: отсутствие знаков говорит о том, что истинная реальность не может быть описана или обозначена каким бы то ни было образом, а значит, любые различия на нее только *налагаются* непросветленным сознанием; отсутствие же причинности означает и свободу от причинно-следственных связей как сущностную характеристику истинной реальности.

На первый взгляд два последних утверждения противоречат друг другу: как можно говорить, что истинная реальность неопишима — и одновременно утверждать, что она свободна от каузальных связей, то есть хотя бы частично описывать ее? Однако противоречие здесь кажущееся. Причинно-следственные связи не только в буддийской философии, но и в брахманистских системах понимаются как неотъемлемое свойство сансарического бытия, и именно свобода от них делает истинную реальность неопишимою, ибо она никак не связана с сансарой. В адвайта-веданте Шанкары и его последователей причинность понималась как нечто субстанциальное: существует майя, которая и является причиной сансарического бытия, Брахман же сам по себе

ни в какие причинно-следственные связи не вовлечен и именно потому осознание тождества атмана и Брахмана есть путь к освобождению из сансары [Lacombe, 1937. P. 37]. Уже основатель веданты Бадараяна (который жил во II–III вв., то есть был современником Нагарджуны, основателя буддийской школы мадхьямака) полемизировал с буддистами по вопросу о природе причинности, и его воззрения были приняты и развиты всеми школами веданты. Для веданты следствие всегда имплицитно содержится в причине (*satkāryavāda*), так что ничего нового с этой точки зрения в мире возникнуть не может: все, что хотя бы в принципе может существовать, уже существует — но только большая его часть существует в непроявленной (*avyākta*) форме. Буддисты же придерживались, как известно, противоположной позиции: следствие — это всегда нечто новое по сравнению с причиной. И Бадараяна, и его комментаторы уделяли много внимания опровержению этой концепции [The *Brahmasūtra-Shankarabhāṣyam...*, 1934. P. 102].

Аналогично и в санхье душа (*puruṣa*), а в йоге — душа и Ишвара изначально свободны от причинности, опора которой — первоматерия (*prakṛti* или *pradhāna*). Она изменчива, она порождает все материальное сущее, душа же изначально свободна от нее, и только неведение заставляет нас воспринимать себя как вовлеченных в изменения сансарического мира (подробнее см. [Чаттерджи, Датта, 1994. С. 254–264]). «Никто, на деле, не закабалется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабалется и освобождается Пракрити в [своих] многообразных “опорах”», — сказано в основополагающем трактате школы санхьи, «Санхья-кариках» Ишваракришны [Лунный свет санхьи, 1995. С. 232]. В санхье первоматерия — только причина, она сама не является следствием чего-либо; интенциональный интеллект (*buddhi*), принцип эго (*ahaṁkāra*) и пять тонких элементов (*tanmātra*) суть модификации (*vikṛti*) первоматерии, но и они сами порождают дальнейшие следствия — объективирующий интеллект (*manas*), органы восприятия, органы действия, грубые материальные элементы; эти последние суть только

следствия или модификации, но сами ни для чего уже причинами не являются. Душа же не есть ни модифицируемое, ни модификация [Лунный свет санхьи, 1995. С. 119–120]. Иными словами, все сущее включено в сеть причинно-следственных связей и только душа свободна от них.

То же самое характерно и для йогачары, да и в целом для буддизма. Высвобождение из сансары — это выход за пределы мира изменчивости, а для махаяны сансара — это еще и мир различий, причем различий, сформированных аффектами и потому ложных. Именно поэтому далее Асанга говорит в своем трактате, что высшая реальность не может быть объектом искажений [Asanga, 1950. P. 14]: искажения могут быть свойственны только тому, что пронизано различиями. Ошибка или искажение, с этой точки зрения, представляют собой проведение таких различий, которые не соответствуют различиям реальным; это, грубо говоря, нарушение истинных границ между реалиями. Но если, как считается в махаяне, никаких истинных границ не существует, то и нарушить или исказить их невозможно. Истинная реальность, таким образом, «пуста» от границ и именно поэтому непостижима.

Но признак пустоты, говорит далее Асанга, характерен и для истины страдания — это один из трех ее признаков (другие два — признак невечности и признак бессамостности) [Asanga, 1950. P. 38]. Его Асанга определяет в высшей степени лаконично: «Небытие этого в этих» (*teṣu tasya abhāvaḥ*) [Asanga, 1950. P. 40], но из комментария становится ясно, что речь идет об отсутствии признаков вечности и т. д. в обусловленных предметах [Abhidharmasamuccayabhāṣyam, 1976. P. 51], т. е. об отсутствии в «этих [реалиях]» (*teṣu*), а именно, во всех обусловленных реалиях, «этого [признака]» (*tasya*) — признака вечности, неизменности, самобытия, свободы от детерминации. Как видим, здесь тоже пустота понимается как отсутствие — в этом смысле йогачарины остаются верны пониманию этого термина, возникшему еще в раннемахаянских текстах, — но здесь это уже отсутствие другого — не границ в истинной реальности, но са-

мобытия в реальности неистинной или, точнее говоря, в том мире, который дан непросветленному сознанию именно в силу его непросветленности.

Однако здесь Асанга прилагает понятие пустоты к общеизвестному йогачаринскому учению о трех природах — сконструированной, зависимой и абсолютной. Истинная пустота, говорит он, есть несуществование «Я» и существование «не-Я» во всем сущем [Asanga, 1950. P. 40]. Иначе говоря, все сущее «пусто» от «Я», в нем нет ничего, что составляло бы его неизменную сущность — и именно это, заметим, дает возможность обрести нирвану всем без исключения живым существам. Можно сопоставить это воззрение, например, с ортодоксальной брахманистской системой — дуалистической ведантой (dvaita-vedānta) Мадхвы (XIII в.). Любые тексты, в которых утверждается отсутствие реальных границ между истинным «Я» человека и Брахманом, он без колебаний объявляет ложными. Весь мир для Мадхвы расчерчен непреодолимыми границами, которые сводятся к пяти фундаментальным — между богом и душой, между разными душами, между душой и материей, между богом и материей и, наконец, между разными формами материи [Dasgupta, 1955. P. 57]. И если адвайтисты полагали границу между «Я» и Брахманом иллюзорной, а последователи вишиштадвайты — преодолимой (ибо бог и душа различаются для них лишь масштабом, но не природой), то для сторонников дуалистической веданты эта граница даже для совершенно освобожденной души не может быть преодолена в принципе [Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar..., 1922. S. 17]. Более того, из реальности различий между душами следует, что даже освобождение (mokṣa) для них будет разным, а для некоторых из них — и вовсе нежелательным, ибо пребывание перед ликом божества станет для них мучением страшнее любых адских страданий [Betty, 2010. P. 218–219]. Для Асанги же, наоборот, наличие реальных границ, включая и границу между сансарой и нирваной, делало бы просветление столь же невозможным, что и преодоление границы между душой и богом в двайта-веданте. Существование реальных различий означало

бы, что некоторые живые существа в принципе неспособны обрести просветление и обречены вечно вращаться в сансаре без надежды на спасение. Но если в двайта-веданте фактически признается различие не только самих душ, но и целей, к которым они стремятся — что для одной души благо, для другой вполне может оказаться злом, и это касается даже предстояния перед ликом Вишну, — то для йогачаринов (и вообще для буддистов) нирвана — желательная цель и благо для всех без исключения, а тот, кто считает иначе, — просто еще не обрел достаточной ясности сознания и слишком помрачен аффектами, чтобы осознать нирвану как высшее из благ для сансарического существа.

Границы, согласно учению йогачары, свойственны только той «реальности», которую воспринимает и конструирует непросветленное сознание. Даже границы между тремя природами — это не более чем словесные конструкции, удобные для объяснения устройства сансарического мира ученикам, но имеющие лишь инструментальный характер. Само учение о трех природах впервые появляется еще в «Ланкаватара-сутре», а в IV в. его разрабатывает Васубандху в «Рассуждении о трех природах» (Trisvabhāvanirdeśa или Trisvabhāvakārikā). То, что является непросветленному сознанию, есть зависимая природа (paratantra-svabhāva), явление которой зависит от условий ее восприятия и осознания; то, как она является, есть воображаемая или сконструированная природа (parikalpita-svabhāva), представляющая собой исключительно множество ментальных конструкций. Абсолютная же природа (pariṇiṣpanna-svabhāva) — это несуществование являющегося в явленном (карика 3: tasya khyātur yathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā) [Tola, Dragonetti, 1983. P. 249]: то, что непросветленное сознание воспринимает как реальное, на самом деле не существует, и порождения аффектов затмевают истинную реальность подобно тому, как в адвайта-веданте майя скрывает от нас Брахман. И, как и в адвайте, истинная реальность недвойственна, двойственность же — и прежде всего это различие между сущим и не-сущим — характеризует лишь воображаемую и зависимую природы (карика 13)

[Tola, Dragonetti, 1983. P. 249]. Воображаемая природа — это повседневная языковая практика (*vyavahāra*), зависимая — это носитель языковой практики (*vyavahārtṛ*), абсолютная же открывается после того, как все языковые практики будут отсечены (карика 23) [Tola, Dragonetti, 1983. P. 250].

Васубандху иллюстрирует соотношение трех природ таким примером. Фокусник при помощи своего магического искусства создал слона — иллюзорного, как все порождения магии. Сам слон — это воображаемая природа; его форма — природа зависимая; наконец, несуществование реального слона в этом месте — природа абсолютная. Заметим, что Васубандху указывает на тонкое различие между первыми двумя природами: в этом примере люди доверчивые воспринимают иллюзорное животное как реальное, приписывая ему определенный онтологический статус — тот же, что и у других реальных вещей. Они, если говорить об этом в терминах феноменологии, судят с позиции естественной установки, доверяя тому, что наблюдают, и в этом и состоит суть воображаемой природы. Зависимая же природа предполагает восприятие предмета без приписывания ему какого-либо онтологического статуса. Мы не выносим здесь суждения о том, реален предмет или является плодом фантазии, ошибки восприятия или даже галлюцинации, — мы только можем утверждать, что это предмет определенного класса (в примере Васубандху — слон). Таким же образом наивные люди воспринимают эмпирически данную реальность так, как если бы она была единственной реальностью, за которой ничего более нет, которая не скрывает за собой, подобно завесе майи, нечто более реальное — то, что служит для нее опорой. Люди же более интеллектуально развитые, согласно йогачаре, видят мир как множество мгновенно-существующих дхарм, из которых, как мозаика из кусочков смальты, складывается все сущее.

Но, как сказано выше, все это опирается на язык, при помощи коего описывается реальность. В хинаяне предельным описанием является описание мира как множества дхарм, но последователи махаяны, как известно, идут

далее и рассматривают даже дхармы как ментальные конструкты, играющие вспомогательную роль. Отказ признавать, какие бы то ни было описания мира, данные при помощи каких угодно знаков, хоть сколько-нибудь соответствующими реальности и приводит сознание к постижению абсолютной природы. Любой знак обозначает некоторую часть универсума (в логическом смысле — как все сущее), отграниченную от остального универсума: например, если на нем определено непустое множество A , то тем самым определяется и $\sim A$, куда входят все элементы, не входящие в A . Но если в хинаяне эти границы пролегают в самом универсуме, то для махаяны все они прочерчиваются нашим сознанием под действием изначально заложенных в нем аффектов, истинная же реальность «пуста» от любых границ.

Именно в таком смысле понимает три природы и Асанга. «Пустота тройственна: пустота собственной природы, пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом], естественная пустота. [Из них] первая понимается как воображаемая природа, [вторая — как зависимая природа], третья — как абсолютная природа» [Asanga, 1950. P. 40]. Согласно комментарию, пустота собственной природы означает отсутствие у реальных собственного признака (*svalakṣaṇa*). Тем самым утверждается фактически, что и дхармы невозможно отличить друг от друга, ибо каждая из них представляет собой именно некоторый собственный признак (например, у дхарм группы материи это подверженность изменению в пространстве [Asanga, 1950. P. 2]), а это значит, что и дхармы суть только условные обозначения, не описывающие реальность, а позволяющие лишь так изменить сознание, чтобы оно само в конце концов смогло постичь реальность вне и помимо знаков. Пустота как несуществование вещи тем или иным образом означает, что реалити только конструируется (*parikalpyate*) сознанием, но не существует без него. Наконец, абсолютная природа пуста по своей сути [Abhidharmasamuccayaabhāṣyam, 1976. P. 51–52], что в учетом вышесказанного можно понимать как «пустоту» ее от границ, различий, аффектов, неведения, жажды — всего того, что делает

сознание сансарическим. Именно поэтому говорит далее в своем комментарии Схирамати, что культивирование пустоты (*śūnyatābhāvanā*) есть одно из необходимых качеств бодхисаттвы [Abhidharmasamuccayaabhāṣyam, 1976. P. 146]. Тем самым он делает себя «пустым» от привязанности к сансаре, от аффектов, от неведения — и, разумеется, от фундаментального заблуждения, состоящего в проведении безусловной границы между собой и другими живыми существами, ибо, согласно поздней йогачаре, невозможно обрести просветление и преодолеть страдание самому, не сделав этого в то же самое время и для других живых существ. Цель бодхисаттвы — преодоление страдания не для себя, а в *принципе*, страдания как такового.

Более подробно понятие пустоты Асанга рассматривает в «Своде [учений] махаяны» (*Mahāyāna-saṃgraha* или *Mahāyāna-saṃpari-graha-śāstra*). Здесь он говорит, среди прочего, о тех, кто свободен от телесности, пребывает в убежище пустоты и тем самым освободился от оков ненависти — одного из трех фундаментальных аффектов в учении буддизма [Asanga, 2003. P. 42]. Понятие пустоты используется даже тогда, когда Будда описывает для Шарипутры природу бодхисаттвы. Его следует отличать от того, кто бодхисаттвой не является, но в то же время нельзя отождествлять его с какой-то конкретной личностью и только с ней. В действительности же это идеал, к которому надо стремиться и которого многие люди реально достигли (согласно учению буддизма), но его нельзя отождествлять полностью с носителем этого идеала. Дхармы пусты, но невозможно считать пустоту некоей субстанцией или сущностью дхарм. Пустоту нельзя считать тождественной дхармам, хотя они и пусты, но нельзя считать и тождественной им [Asanga, 2003. P. 47–48]. По существу, Асанга здесь предостерегает слушателя проповеди против субстанциализации пустоты: она есть только отсутствие, в данном случае — отсутствие самобытия (как в мадхьямаке), собственной природы, но вместе с тем — и отсутствие в истинной реальности всего того, что загрязняет сознание и тем самым делает его сансарическим. Но, как говорилось выше, основной

чертой, характерной для такого сознания, является конструирование различий и восприятие их как чего-то реального. Это касается, естественно, и различия между сущим и не-сущим, и то, что в буддийских текстах условно называется *bhūta-tathatā* («истинной реальностью»), лежит выше этой дихотомии. Но если сознание становится «пустым» от загрязнений, помрачающих его, и освобождается, в том числе и от этого ложного различения, то преодолевает и неведение, а значит, искореняет все, что порождает аффекты, и становится просветленным. В этом смысле пустота отождествляется с просветлением и нирваной [Harris, 1991. P. 57].

Для описания этого состояния Асанга использует и понятие чистоты (*śuddhatā*). Истинная реальность совершенно по природе своей чиста, то есть свободна (*śūnya*) от всех загрязнений и искажений, поэтому она же есть «таковость» (*tathatā* — то, что есть именно так — *tathā* — и никак иначе) и предел бытия (*bhūta-koṭi*, ибо помимо нее ничего нет). Таков первый аспект реальности, который можно условно назвать онтологическим. Второй — эпистемологический аспект есть реальность, свободная (*śūnya*) от препятствий к ее постижению. Методологический аспект — это путь, который ведет к постижению реальности, и, наконец, четвертый аспект — целевой есть то, что делает метод ее постижения возможным. Это все в целом учение махаяны [Asanga, 2003. P. 50]. Как видим, и здесь пустота означает отсутствие — отсутствие как того, чего не должно быть в просветленном сознании (аффекты, жажда, неведение, ложные взгляды), так и того, что делало бы нирвану невозможной (наличие собственной природы в реалиях). О субъективном и объективном аспектах этого понятия Асанга говорит далее. Мир объектов, говорит он, поистине не существует, но равно пуст и субъективный мир [Asanga, 2003. P. 69], ибо субъект и объект — понятия соотносительные: если не существует одного, то нет и другого. Субъект же есть не более чем ментальный конструкт, порождаемый аффектами и потому подлежащий устранению в той же мере, что и так называемый «объективный мир» — точнее говоря, то, что сконструировало в качестве та-

кового непросветленное сознание. И субъект, и объект — это, как говорит другой йогачаринский мыслитель, Васубандху (IV в.), «конструирование несуществующего» (*abhūta-parikalpa*), которое пусто в том смысле, что в нем нет ничего реального, ибо мы проводим границу между «я» и «не-я» (даже если говорить не об истинном и абсолютном «Я» адвайта-веданты, а о «малом», эмпирическом «я») не потому, что она действительно существует, а потому, что таков «аффективный» профиль данного конкретного сознания. Пустота в этом смысле — это пустота и субъекта (*grāhaka*, букв. «постигающий»), и объекта (*grāhya*, «постигаемое») [King, 1994. P. 665].

Более того, с точки зрения истинной реальности и истинного знания все слова и словесные конструкции ложны, так что когда в буддийских текстах говорится, что бодхисаттва говорит ложь [Asanga, 2003. P. 89], то имеется в виду, что любые речи, включая и слова бодхисаттвы, ложны, ибо не ухватывают и не способны ухватить истину — она не может быть выражена ни в словах, ни в других знаках. Утверждение, что бодхисаттва способен говорить ложь, — это характерный для индийской риторики прием «скрытого смысла» (*abhisandhi*), призванный шокировать слушателя и заставить его тем самым более внимательно вслушаться в проповедь и попытаться более глубоко вникнуть в суть учения. В конце «Компендиума Абхидхармы» Асанга определяет сущность приема *abhisandhi* так: это суждение, истинный смысл которого отличен от того, что высказывается непосредственно. Возьмем для примера такое высказывание: «Человек, убивший мать, отца, двух ученых [брахманов], уничтоживший царство и все, что в нем, именуется чистым». Непосредственно данный смысл его кажется парадоксальным: невозможно считать чистым того, кто совершил такие тяжкие грехи. Однако скрытый смысл таков: «мать» — это жажда (*trṣṇā*), «отец» — неведение (*avidyā*), «два ученых брахмана» — крайности этернализма и аннигиляционизма (учения, согласно которым Я сохраняется после смерти тела вечно или, напротив, умирает вместе со смертью тела), «царство и все, что в нем» — органы чувств и соот-

ветствующие им объекты [Asanga, 1950. P. 107; *Le compendium...*, 1971. P. 184, n. 3].

Специфика понимания пустоты в махаяне, однако, состоит еще и в том, что пустота двойственна: это пустота «Я» и пустота дхарм (соотв. *puḍgala-sūnyatā* и *dharmasūnyatā*) [Asanga, 2003. P. 97]. В хинаянских школах, как известно, провозглашалось отсутствие в личности какого бы то ни было абсолютного центра (*ātman*), который бы управлял ее состояниями сознания, волевыми импульсами и т. д. Такой центр постулировался в брахманистских школах. Такова душа (*puṅṣa*) в санкхье и йоге, которая не только свободна от сетей причинности, как было сказано выше, но и соотнесена с ними как истинное «Я» человека — с тем, что скрывает это истинное «Я» от непросветленного сознания и лишает человека способности осознавать самого себя. Таков атман адвайта-веданты, скрытый множеством преходящих феноменов полного страданий сансарического мира. Это истинное «Я» перерождается из тела в тело, претерпевает (иллюзорно, разумеется) кармические последствия своих действий, и задача адепта — осознать «истинного себя», что и будет освобождением (*kaivalya* в санкхье, *мокṣa* в адвайта-веданте). В буддизме же такого центра нет, и личность представляет собой здесь всего лишь конгломерат элементарных психофизических состояний (*dharmas*), каждое мгновение сменяющих друг друга. У них нет никакого носителя — души, атмана и т. п., — который был бы для них опорой и мог бы от них освободиться.

В хинаяне эти состояния считаются реальными, и знание их, способность адепта анализировать собственные чувства и помыслы в терминах учения о дхармах и называется мудростью (*prajñā*). В махаяне же даже сами эти дхармы стали рассматриваться как номинальные сущности, удобные для описания психики — но описания чисто инструментального, предназначенного лишь для того, чтобы удобнее управлять собственным сознанием, преобразуя его на пути к просветлению. В реальности им соответствует нечто, что невозможно описать никакими словами. Это и есть учение о пустоте или бессамости дхарм (*dharmas*

śūnyatā, dharma-nairātmya) [Рудой, 1994. С. 55]. Таким образом, полное постижение содержания понятия пустоты предполагает понимание пустоты как «Я» (несуществования онтологического центра личности), так и дхарм (представляющих собой лишь условные обозначения реалий, не поддающихся никакому описанию — именно потому, что любое описание есть проведение различий, а любые различия, как сказано выше, суть только порождения помраченного аффектами сознания).

Для полного понимания сути учения о пустоте в йогачаре важен еще один трактат — «Разделение Срединного [пути] и крайностей» (Madhyānta-vibhāga), приписываемый Майтреянатхе (к нему Васубандху составил комментарий Madhyānta-vibhāga-bhāṣya). Сансарическое сознание конструирует всевозможные бинарные оппозиции, противопоставляя А и не-А и воспринимая их различие как такое, которое имеет место в самой по себе реальности, а не является только плодом аффектов, и главная такая оппозиция — это противопоставление субъекта и объекта (соотв. grāhaka и grāhya). Пустота же — это отсутствие ментального конструирования (abhūta-parikalpa) этой оппозиции в силу того, что в реальности ни субъекта, ни объекта не существует [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. Р. 1]. Следует обратить внимание на то, какой термин использовали Майтреянатха и Васубандху для описания указанной оппозиции. Abhūta-parikalpa, или конструирование несуществующего, в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги объясняется через перечисление десяти его видов: коренное конструирование, которое Стхирамати связывает с сознанием-сокровищницей и хранящимися в нем потенциальными аффектами (bīja); конструирование объекта, или множество познавательных актов (prajñapti), посредством коих познаётся предмет; конструирование кажущегося объекта; конструирование изменения объекта; конструирование изменения кажущегося объекта; конструирование, вызванное другими людьми; конструирование недолжного; конструирование должного; конструирование, порожденное привязанностью к ложным взглядам; рассеянное конструирование — то,

которое направлено на должные объекты внимания, но ухватывает в них свойства, на самом деле в них отсутствующие [Asanga, 1950. Р. 102; Abhidharmasamuccayaabhāṣyam, 1976. Р. 137]. В трактате Майтреянатхи и комментарии Васубандху не указывается, к какому из этих десяти видов относится конструирование оппозиции субъекта и объекта, и можно лишь допустить, что это первый вид — коренное конструирование, так как остальные виды становятся возможными лишь благодаря тому, что уже имеется различие того, кто познаёт, и того, что познаётся. Однако здесь важно другое: конструирование несуществующего имеет место в *пустоте* (tasyām api sa vidyate — «оно [конструирование] осуществляется в ней [пустоте]») [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. Р. 1].

Но и сама пустота не должна восприниматься как некая реалья. В действительности śūnyatā или пустота — это только слово на санскрите или на русском языке, не являющееся ничем иным, как словом, и нельзя поэтому считать, что оно что-то обозначает. Срединный путь, ведущий к просветлению и нирване между любыми мировоззренческими крайностями, — это путь, в котором нет ничего ни пустого, ни непустого, ибо и пустота, и непустота — только соотнесенные друг с другом ментальные конструкты [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. Р. 2]. Так авторы трактата предупреждают читателя о том, что восприятие пустоты как чего-то, что составляет содержание или часть содержания учения махаяны, есть заблуждение, ведущее к дальнейшему закабалению в сансаре, ибо утверждение чего-либо как реального или истинного приводит к тому, что все остальное тем самым утверждается как иллюзорное или ложное. Проще говоря, если мы проводим в универсуме некоторую замкнутую границу, выделяя на нем некоторое множество А, то все остальные элементы за пределами границы тем самым обозначаются как не-А. Однако, согласно махаяне, любые границы существуют только как ментальные и даже чисто словесные конструкции, в истинной же реальности никаких границ и различий нет. Поэтому тот, кто проводит границу между пустым и непустым и при этом полагает ее реальной, создает этим

в своем сознании почву для сохранения и прорастания аффектов и продолжения страдания в сансаре.

Признак пустоты, таким образом, есть небытие всякой двойственности, и прежде всего — дуализма субъекта и объекта [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 5], из которого вырастают при поддержке изначально заложенных в сознании потенциальных аффектов («семян», *bīja*) все остальные формы дуализма, на почве которых прорастают уже реальные аффекты (*kleśa*). Из сказанного становится понятно, почему синонимами пустоты Васубандху называет истинную реальность (*tathatā*), высшую реальность (*paramārthatā*), предел бытия (*bhūtaakoṭi*), дхармовый элемент (*dharmadhātu*) и отсутствие знаков (*animitta*) [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 6] (отметим, кстати, что теми же словами Асанга описывает истинную реальность благих дхарм; см. выше).

Тем не менее, и сама пустота разделяется в комментарии к трактату на несколько видов, а именно: пустота внутреннего (*adhyātmaśūnyatā*), или пустота внутренних источников сознания (*āyatana*) — познавательных способностей; пустота внешнего (*bahirdhāśūnyatā*), или пустота внешних источников сознания — объектов, на которые может быть направлено внимание; пустота внутреннего и внешнего (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*), или пустота всякого соотношения способностей познания и соответствующих им объектов; великая пустота (*mahāśūnyatā*), или пустота пространства мира; пустота пустоты (*śūnyatāśūnyatā*), или пустота самого понятия *śūnyatā*; пустота высшей реальности (*paramārthaśūnyatā*); пустота обусловленного (*saṃskṛtaśūnyatā*), то есть всех дхарм, включенных в сети причинности; пустота необусловленного (*asaṃskṛtaśūnyatā*), то есть дхарм, не включенных в причинно-следственные связи; абсолютная пустота (*atyantaśūnyatā*), или пустота того, предел чего не может быть постигнут; пустота безначального и бесконечного (*anavarāgrasūnyatā*), то есть цепи рождений и смертей; пустота того, что не отвергается (*anavakāraśūnyatā*), то есть всего, что считается — даже в самом буддий-

ском учении — ценным; пустота природы (*prakṛtiśūnyatā*) всех дхарм; пустота признаков (*lakṣaṇaśūnyatā*) всех дхарм; пустота всех дхарм (*sarvadharmāśūnyatā*); пустота небытия (*abhāvaśūnyatā*), или тех дхарм, которые составляют личность; пустота собственной природы небытия (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*), означающая, что все, воспринимаемое как самосущее, на самом деле пусто [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 7–8; Андросов, 2000. С. 505–513]. Представление о пустоте является, естественно, не элементом учения, а противоядием от загрязнения сознания аффектами, что становится возможным благодаря пустоте всех объектов познания [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 46–47].

Как видим, представление о пустоте в йогачаре было более сложным, чем в мадхьямаке. Последователи мадхьямаки под пустотой понимали главным образом отсутствие реальных референтов у знаков и знаковых систем. Истинная реальность неопишима, и любые попытки говорить о ней только вводят слушателей в заблуждение. Йогачарины же полагали пустоту особым позитивным свойством реальности, отождествляя ее с чистотой, свободой от аффективных и эпистемологических препятствий, от всего, что причиняет страдание и вообще от какой бы то ни было причинности. Истинная реальность, подобно душе в санхье и йоге или Брахману в адвайта-веданте, свободна, «пуста» от сетей причинности и именно это делает возможным преодоление страдания. Это же делает возможной и нирвану без опоры (или без местопребывания — *apraṭiṣṭhitanirvāṇa*) — состояние, при котором бодхисаттва, пребывая в нирване, может действовать в сансаре для спасения живых существ из колеса смертей, рождений и новых смертей с необходимо присутствующим ему страданием.

Понятие пустоты, таким образом, неверно было бы толковать как относящееся к онтологии. Это прежде всего сотериологическое понятие, оно указывает не столько на то, что есть и каково оно, сколько на возможность преодоления неведения и страдания и обретения высшего плода буддийской религиозной практики — просветления и нирваны.

Использованная литература

Андросов, 2000: Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000.

Androsov Valery P. Buddhism Nāgārjuna: Religiozno-filosofskiie traktaty [Nāgārjuna's Buddhism: Religious-Philosophical Treatises]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000.

Бурмистров, 2022: Бурмистров С. Л. Эволюция понятия пустоты: от Палийского Канона к поздней мадхьямаке // Mongolica, 2022, т. XXV, № 2. С. 35–44.

Burmistrov Sergey L. Evoliuciia poniatiia pustoty: ot Pāliiskogo Kanona k pozdnei madhyamake [Evolution of the Concept of Emptiness: from Pāli Canon to Late Madhyamaka]. In: Mongolica, 2022, Vol. XXV, No. 2. P. 35–44.

Лунный свет санкхьи, 1995: Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В. К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.

Lunnyi svet sāmkhya [The Moonlight of Sāmkhya]. Transl. into Russian, introd. and comments by V. K. Shokhin. Moscow: Ladomir, 1995.

Рудой 1994: Рудой В. И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.

Rudoi Valery I. Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1994. P. 47–88.

Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994.

Chatterji S., Datta D. Indiiskaia filosofia [Indian Philosophy]. Moscow: Selena, 1994.

Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśilana Saṁsthā, 1976.

Asanga. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

Asanga. The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J. P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

Betty S. Dvaita, Advaita and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa // Asian Philosophy, 2010, Vol. 20, No. 2. P. 215–224.

Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Harris I. Ch. The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1991.

King R. Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School // Philosophy East and West, 1994, Vol. 44 (4). P. 659–683.

Lacombe O. L'Absolu selon le Vedānta. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937.

Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga / Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971.

Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar zur Kāṭhaka-Upaniṣad: Sanskrit-Text in Transskription nebst Übersetzung und Noten. Hrsg. von B. Heimann. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1922.

Madhyānta-vibhāga-bhāṣya. Ed. by N. Tatia and A. Thakur. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

The Brahmasūtra-Shankarabhāṣyam with the Commentaries of Bhāṣya-Ratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirnaya by Śhrīgovindānanda, Vāchaspati and Ānandagiri / Ed. by Mahādeva Śāstri Bākre. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1934.

Tola F., Dragonetti C. The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu // Journal of Indian Philosophy, 1983, No. 11. P. 225 – 266.

THE CONCEPT OF EMPTINESS IN YOGĀCĀRA

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

Yogācāra treats the concept of emptiness (*śūnyatā*) is put in the context of the conception of causality. Like in Brāhmaṇist systems of Saṃkhya, Yoga and Advaita Vedānta, truly real in Yogācāra is that which is beyond the net of causality. Determined being in this system, like in other religious and philosophical systems of ancient and medieval India, is associated with changes and suffering as its logical consequence. Emptiness in Mahāyāna is the emptiness of reality from “I” and from anything self-existing. In Yogācāra this concept is interpreted through the teaching of tree natures — the constructed, the dependent and the absolute. The last one is free from duality, empty from any differences including differences between dharmas that are postulated by Hīnayāna schools. Constructed nature is everyday language practice with sets of differences inherent in it — between true and false propositions, between grammatical categories etc. Dependent nature is the subject of language practice. Absolute nature reveals itself when all the differences are removed, including the difference between language practice and its subject, between known and knower, and it is ineffable in any human language. Even the concept of the emptiness is empty: it demonstrates that the true reality is free from differences, from causality and therefore — from suffering. It is not only ontological concept, but first of all the soteriological one, for its sense is the possibility to achieve enlightenment and nirvāṇa.

Key words: Buddhist written monuments in Sanskrit, Mahāyāna, Yogācāra, Asanga, Vasubandhu.

About the author: **Sergey L. BURMISTROV**, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). (SLBurmistrov@yandex.ru) ORCID 0000-0002-5455-9788.

Р. Н. КРАПИВИНА
Институт восточных рукописей РАН

АЧАРЬЯ КАМАЛАШИЛА О ПУТИ МАХАЯНЫ СОГЛАСНО СУТРЕ СЕРДЦА

Статья относится к области источниковедческого изучения буддизма Махаяны по текстам на тибетском языке, извлечённым из тибетского буддийского Канона. Структуру статьи составляют «основной текст» (rtsa ba) широко известной в буддологии «Сутры Сердца» (shes rab snying po) и «Комментарий» ('grel ba) к Сутре Сердца Камалашилы, индийского буддийского учёного восьмого века. В статье излагается позиция Камалашилы относительно начала, продолжения и завершения Пути Махаяны, перспективы разработки и осуществления мыслительной деятельности, направленной на «пробуждение» (sangs rgyas pa) — достижение высшего знания согласно буддийскому учению.

Ключевые слова: Камалашила, Сутра Сердца, комментарий, буддизм, Махаяна, Путь, знание, Абхисамаяя-ланкара.

Об авторе: Крапивина Раиса Николаевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН (Россия, Санкт-Петербург). (krapivina_raisa@mail.ru) ORCID 0000-0002-9835-7600.

© ИВР РАН, 2023

© Крапивина Р. Н., 2023

В основу данной статьи положены два текста на тибетском языке из тибетского буддийского Канона, изданного в критической версии (dpe bsdur ma) сравнительно с другими изданиями тибетского буддийского Канона.

Издание было осуществлено учёными из Китайского тибетологического исследовательского центра в течение 1994–2009 гг. в Пекине (China Tibetology Research Center. Bka' 'gyur (dpe bsdur ma). Beijing: Krung go'i bod kyi shes rigs dpe skrun khang (2006–2009) — Далее: [Bka' 'gyur. V. 34. P. 402–406]. China Tibetology Research Center. Bstan 'gyur (dpe bsdur ma). Beijing: Krung go'i bod kyi shes rigs dpe skrun khang (1994–2005) — Далее: [Bstan 'gyur. V. 56. P. 1599–1604]).

Один текст представляет широко известную в буддологии и тибетологии «Сутру Сердца» (Bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po; букв. «Мать Победоносных. Суть Совершенства понимания»).

Другой текст является «Комментарием к [сутре] Суть Совершенства понимания» (Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po zhes bya ba'i 'grel ba), т. е. к Сутре Сердца.

Сутра Сердца является исключительно значимым буддийским текстом. В ней с удивительной краткостью и ёмкостью выражений представлено в открытой форме учение о пустоте (stong pa nyid) всех «вещей и явлений», дхарм (chos) от самостоятельного независимого существования, т. е. учение о взаимозависимом возникновении и существовании (rten 'brel), а в скрытой форме представлено учение о Пути Махаяны, который ведёт к постижению пустоты и к состоянию пробуждения (sangs rgyas pa).

Эти характеристики Сутры Сердца породили и порождают не только великую популярность Сутры Сердца во всех буддийских странах во все времена, но и являются доныне причиной создания комментариев к Сутре Сердца многими выдающимися учёными, включая Камалашилу, Атишу, Фа-сяня и других, а также учёных Тибета и Монголии более позднего времени [Lopez, 1988. P. 19–32].

Ачарья (slob dpon) Камалашила (Ka ma la shī la, 740–795) был выдающимся буддийским учителем, способным объяснять Путь Махаяны и вести ученика по Пути (lam) от начала до

конца, от порождения сознания, обращённого к пробуждению, до пробуждения.

Камалашила обучался в прославленных буддийских монастырях-университетах Викрамашила и Наланда, был учеником и последователем знаменитого в Индии и в Тибете учёного и буддийского деятеля восьмого века Шантаракшиты (Zhi ba tsho) и автором многих значительных буддийских сочинений [Титлин, 2020. С. 570–589].

Камалашила был также одним из немногих индийских комментаторов Сутры Сердца, чьи труды сохранились в тибетском буддийском Каноне.

Известно, что традиционная индо-тибетская история возникновения учения о Совершенстве понимания (Праджняпарамита) не следует научной хронологии. Все сутры Праджняпарамиты полагаются Словом Будды (gsungs rab) или словами, произнесёнными по благословию (bying brlabs) Будды, как например, в Сутре Сердца.

Камалашила начинает комментарий к Сутре Сердца традиционно — с поклона Праджняпарамите (phyag tshal) и выражения почтения (mchod brjod) объекту (yul) комментирования:

*«Поклонившись Совершенству понимания,
Единственной Матери всех Будд,
Пишу этот комментарий к Сутре [Сердца],
Чтобы провести исследование о ней с пол-
ной отдачей»*

[Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1599].

Далее Камалашила не следует обычному правилу объяснения общего пролога — «Так я слышал однажды», — а приступает к объяснению «трёх типов воспринимающих способностей — острых, средних и слабых» (dbang po rab 'bring tha ma), соответствующих «трём типам окружения» ('khor rnam pa gsum) Будды [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1599–1600].

Множество живых существ составляло «окружение» Будды, когда происходило изложение Сутры Сердца. В Комментарие Камалашилы среди них выделяются три группы: монахи и бодхисаттвы, боги мира желаний и мира форм, обитатели областей «трёх тысяч большой тысячи миров» [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1599–1600].

Камалашила сообщает, что учение о Совершенстве понимания излагалось всем, но в разных объёмах и предметах «от всезнания Будды до тела-Дхармы» [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1600].

Уже здесь Камалашила излагает структуру Пути махаяны в пяти этапах (lam lnga) — накопления (tshogs), подготовки (sbyor ba), видения (mthong ba), освоения (sgom ba) и не-обучения (mi slob pa) с краткими пояснениями об их содержании: «первый — от постановок памятования до основ чудотворства; второй — воспринимающие способности и силы; третий — звенья пробуждения; четвёртый — звенья пути святого и пятый — тело-Дхарма, тело-Блаженство, тело-Воплощение, десять сил и так далее» [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1600].

Эти краткие сведения из Комментария с полной очевидностью свидетельствуют о том, что Камалашила был большим знатком сочинения Майтреи/Асанги «Украшение из постижений» (тиб. Mngon rtogs rgyan; скр. Abhisamayālaṅkāra). Действительно, он далее вводит подробности из этого сочинения о том, что бодхисаттвы с острыми воспринимающими способностями постигают Совершенство понимания уже с первого предмета первой главы «Украшения из постижений», то есть с изучения двадцати двух форм сознания, обращённого к пробуждению [Украшение...; АА; 2010. Гл. I. С. 18–20; С. 662–663], бодхисаттвы со средними воспринимающими способностями должны начинать изучение Совершенства понимания со второго предмета первой главы — с инструкций [Украшение...; АА; 2010. Гл. I. С. 21–22; С. 66–665] и продолжать обучение до конца восьмой главы [Украшение...; АА; 2015. Гл. VIII. С. 47–70].

Богам мира желаний и мира форм в Комментарие Камалашилы предписывается изучать вторую главу о «всезнании путей» и третью главу о «всезнании основ» сочинения «Украшение из постижений» [Украшение...; АА; 2010. Гл. II–III. С. 686–708].

Обитателям Вселенной, состоящей из «трёх тысяч большой тысячи миров», согласно Комментарию Камалашилы, следует приступать к

изучению Совершенства понимания с четвёртой главы «Украшения из постижений» [Украшение...; АА; 2020. Гл. IV. С. 69–127] о «полном постижении всех аспектов трёх типов всезнания» [Украшение...; АА; 2015. Гл. VIII. С. 47–70] и продолжать изучение до конца восьмой главы «о телах Будды».

Камалашила отмечает, что в изучении Совершенства понимания есть и исключение из общих рекомендаций для трёх групп окружения Будды. Оно относится к бодхисаттвам с самыми острыми воспринимающими способностями (*dbang po rab kyi rab*). Им доступен весь объём текстов Праджняпарамиты (*gzhung ma lus pa*), включающий «исключительно пространное изложение Стотысячной Праджняпарамита Сутры» [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1600], в то время как для среднего уровня воспринимающих способностей излагается среднего объёма Двадцатипятитысячная Праджняпарамита Сутра, а сокращённая версия (*mdor bdus pa*) — Восьмитысячная Праджняпарамита Сутра не излагается вообще [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1601].

Примечательно, что только в этом месте Комментария Камалашила в одной короткой фразе обращается к общему прологу Сутры Сердца как к основе с указанием на время изложения Сутры — «когда умы подводимых созрели», на Учителя — Будду Победоносного, на место изложения — Раджагриху, столицу владения раджи Бимбисары, на окружение и Учение. Камалашила подчёркивает здесь, что именно эти «пять превосходных обстоятельств скрепляют» (*mtshams sbyor*) содержание Сутры Сердца и других сутр Праджняпарамиты.

После этого комментатор вновь переходит к прологу, но к особой части пролога, в которой участвуют Будда, Арья Авалокитешвара и Шарипутра. Особенность этой части пролога состоит в том, что здесь происходит особое действие передачи учения Праджняпарамиты, Совершенства понимания.

Камалашила отмечает особую позицию Будды, который погружён в высокого уровня сосредоточение под названием «Глубокое видение» (*zab mo snang ba*). Камалашила объясняет, что это название «указывает на связь

добродетели и высшего знания» (*zab mo snang ba'i tshig gis bsod nams dang ye shes 'brel bar bstan te*) [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1601]. Такая взаимосвязь добродетели и высшего знания развивается в течение Пути Махаяны, потому что все вещи и явления (дхармы), «имеющие природу, подобную иллюзии», пусты от самостоятельного независимого существования, и их пустоту можно «постичь» на определённом этапе Пути Махаяны.

Камалашила обращает внимание читателя на то, что Будда, находясь в глубоком сосредоточении, через благословение «активирует» способность бодхисаттвы Арья Авалокитешвары «правильно рассматривать все дхармы», а «сыну Шарадвати», достопочтенному Шарипутре, также через благословение передаёт силу задавать вопросы о том как научиться «правильному рассмотрению дхарм». Такова особая часть пролога, с особым действием и особыми фигурами.

Но мысль Камалашилы не закончена: «Если вдуматься в этот вопрос», т. е. в вопрос об обучении, заданный Шарипутрой, — рассуждает далее Камалашила, — то становится понятным, что обучение «правильному рассмотрению дхарм» является «серьёзным действием» (*nan tan du bya ba*), которое следует начинать с достоверного познания (*tshad ma*), доступного на «этом берегу» (*tshu rol*), т. е. в сансаре. Достоверное познание означает возможность разрабатывать опыт умозрительного наблюдения и «непосредственное восприятие» (*mtshong ba'i mngon sum*). Поэтому, «прежде всего», полагает Камалашила, необходимо учиться «логическому выведению» (*rjes su drag pa*) [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1602]. Завершая свою мысль о начале обучения «правильному рассмотрению дхарм», Камалашила подчёркивает, что и вопрос Шарипутры, обращённый к Арья Авалокитешваре, «воплощению Будды» (*sangs rgyas kyi sprul pa*), и ответ Арья Авалокитешвары «возникают» (*byung*) только благодаря благословию Будды, который достиг полного совершенного пробуждения «при опоре» (*brten te*) на подобную иллюзии, пустую природу «вещного» (*dnagos po*) и «не-вещного» (*dnagos po med pa*). Интересно отметить здесь

искусность Камалашилы, построившего фразу с неявным указанием на взаимозависимое возникновение (brten... byung).

Далее Камалашила переходит к изложению структуры Пути Махаяны, предмета скрытого в Сутре Сердца. Он очерчивает Путь через «природу пяти этапов» (lam gnam pa lnga') и показывает их соотносённость с содержанием Сутры Сердца.

В Комментарии отсылки к Сутре Сердца обозначены только предлогами — «от» (nas) и «до» (bar du), поэтому для понимания соотносённости перечня пяти этапов Пути с содержанием Сутры Сердца необходимо переводить соответствующие фрагменты из Сутры Сердца.

Итак, согласно Комментарию, первому этапу Пути Махаяны — накоплению добродетелей и знания и второму этапу — подготовки (tshogs dang sbyor ba'i lam), в течение которых преимущественно формируется концептуальное понимание пустоты, в Сутре Сердца соответствует фраза:

«Эти пять групп-скандх следует правильно рассматривать как пустые. Форма — это пустота. Пустота — это форма. Пустота — не другое относительно формы. Форма — не другое относительно пустоты. Точно так же ощущение, различие, формирующие факторы и сознание являются пустыми» [Вка' gyur, 2006–2009. V. 34. P. 403].

Далее, фраза из Сутры Сердца: «Поэтому, Шарипутра, все дхармы — пустота, не имеют характеристик, не возникают, не исчезают, не имеют грязи, не имеют отделённости от грязи, не уменьшаются, не возрастают» [Вка' gyur, 2006–2009. V. 34. P. 403], которая описывает третий этап Пути, этап видения (mthong lam), состояние углублённого сосредоточения и постижения пустоты не-концептуального характера, указывает на «йогическое непосредственное восприятие» (rnal 'byor mngon sum) с двумя уровнями — уровнем-без-препятствий и уровнем освобождения [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1603].

Затем в Сутре Сердца следует фраза: «Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет ощущения, нет различения, нет формирующих

факторов, нет сознания; нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума; нет зримого, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого, нет дхарм; также нет ничего, начиная от зрительного элемента до умственного элемента и элемента умственного сознания; нет неведения, нет иссякания неведения [и так далее] до не-существования старости и смерти и не-существования иссякания старости и смерти; нет страдания и нет возникновения, нет пресечения и нет Пути, нет обретения и нет не-обретения» [Вка' gyur, 2006–2009. V. 34. P. 404], соответствующая описанию четвёртого этапа Пути, этапа освоения (bsgom pa'i lam) с большой длительностью.

Завершается этап освоения особым (khyad par can gyi lam) или, иначе, беспрепятственным (bar cad med lam) путём в «сосредоточении, подобном ваджре» (rdo rje lta bu ting nge 'dzin), где устраняются последние препятствия ко всезнанию Будды [Украшение...; АА; 2010. Гл. I. С. 658–659].

Завершение этапа освоения в Комментарии подтверждается словами из Сутры Сердца, «прямо» относящими к сосредоточению, подобному ваджре: «Поэтому, Шарипутра, поскольку бодхисаттвы не имеют обретения, они полагаются на Совершенство понимания и пребывают в нём; в их умах нет страха, потому что нет препятствий» [Вка' gyur, 2006–2009. V. 34. P. 404].

Состояние Будды достигается на пятом этапе Пути Махаяны, на этапе не-обучения (mi slob lam). Об этом, согласно Комментарию, в Сутре Сердца сказано: «Полностью отойдя от превратного, [бодхисаттвы] достигают конечной нирваны» [Вка' gyur, 2006–2009. V. 34. P. 404]. Камалашила добавляет пояснение: «По причине отсутствия объекта в уме [бодхисаттвы] полностью отходят от превратного» [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1603].

Далее в Сутре Сердца следуют слова, указывающие на результат прохождения Пути Махаяны и постижения Совершенства понимания: «Все Будды, обитающие в трёх временах, опираясь на Совершенство понимания, становятся Буддами в наивысшем, совершенном, полном пробуждении» [Вка' gyur, 2006–2009. V. 34. P. 404].

Камалашила приводит в Комментариях только часть слов Сутры Сердца, но прилагает к ним пояснение о том, что эти слова означают «обретение тела-Блаженства и тела-Воплощения» (longs spyod rdzogs pa dang sprul pa'i sku) [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1603].

О мантре (sngags) Праджняпарамиты и её связи с пятью этапами Пути Камалашила сообщает лишь то, что мантра несёт «пользу и благо» (phan yon) учения о Совершенстве понимания [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1603].

На этом в Комментариях заканчивается изложение скрытого в Сутре Сердца предмета (sbas don) — Пути Махаяны.

Эпилогом, посвящённым «всему собравшемуся окружению» ('khor thams cad kyi mthar thug pas 'jug bsdu ba), Камалашила завершает Комментарий к Сутре Сердца [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1604].

Колофон Комментария включает название текста, имя автора и имена переводчиков с санскрита на тибетский язык — индийского учёного Кумарашиватра (Ku ma ra shi pa tra) и тибетского переводчика-лоцзавы (lo tsā ba) Пакпа Шэйрапа ('Phags pa shes rab), которые «перевели, проверили и привели текст в порядок» [Bstan 'gyur, 1994–2005. V. 56. P. 1604].

Источники

Bka' 'gyur. Vol. 34. 2006–2009: Bka' 'gyur (dpe bsdur ma). Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang (2006–2009) — Тибетский буддийский Канон: Кангьюр. Пекин, 2006–2009. Т. 34.

Bstan 'gyur. Vol. 56. 1994–2005: Bstan 'gyur (dpe bsdur ma). Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang (1994–2005) — Тибетский буддийский Канон: Тэнгьюр. Пекин, 1994–2005. Т. 56.

Использованная литература

Lopez, 1988: Lopez, Donald S. J. *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries* (Albany: State University of New York Press), 1988.

Титлин, 2020: Титлин Л. И. Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No. 4. С. 570–589.

Titlin L. I. *Shantarakshita i Kamalashila: zhizn' i uchenie* [Shantarakshita and Kamalashila: Life and Teaching] // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Philosophiya. 2020. T. 24. S. 570–589.

Украшение...; АА, 2010: «Украшение из постижений»; Abhisamayālaṅkāra. Главы I–III. Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарии Р. Н. Крапивиной. Санкт-Петербург: Наука, 2010.

Ukrashenie iz postizhenii; Abhisamayālaṅkāra [“Decoration of the realizations”; Abhisamayālaṅkāra]. Glavy I–III. Perevod s tibetskogo, predislovie, vvedenie i kommentarii R. N. Krapivina. St. Petersburg: Nauka, 2010.

Украшение...; АА, 2020: «Украшение из постижений»; Abhisamayālaṅkāra. Глава IV. Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарии Р. Н. Крапивиной. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020.

Ukrashenie iz postizhenii; Abhisamayālaṅkāra [“Decoration of the realizations”; Abhisamayālaṅkāra]. Glava IV. Perevod s tibetskogo, predislovie, vvedenie i kommentarii R. N. Krapivina. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2020.

Украшение...; АА, 2015: «Украшение из постижений»; Abhisamayālaṅkāra. Глава VIII. Перевод с тибетского, предисловие, введение, комментарии Р. Н. Крапивиной. Санкт-Петербург: Издательский Дом Бранко, 2015.

Ukrashenie iz postizhenii; Abhisamayālaṅkāra [“Decoration of the realizations”; Abhisamayālaṅkāra]. Glava VIII. Perevod s tibetskogo, predislovie, vvedenie i kommentarii R. N. Krapivina. St. Petersburg: Izd. dom Branko, 2015.

ACHARYA KAMALASHILA ON MAHAYANA PATH ACCORDING TO THE HEART SUTRA

Raisa N. KRAPIVINA

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

This article is a source study of two Tibetan Mahayana Buddhist texts from the Tibetan Buddhist Canon. The article includes the main text (rtsa ba) of the very well known Heart Sutra and its Commentary (’grel ba) of Kamalashila who was a famous eighth century Indian Buddhist scholar. The article follows the structure of the main text and the Commentary. It explains Kamalashila’s view/approach to the beginning, continuation and completion of the Mahayana Path which is a mental activity of development and realization towards enlightenment — the highest level of knowledge according to Buddhist teachings.

Key words: Kamalashila, Heart Sutra, Commentary, Buddhism, Mahayana, Path, knowledge, Abhisamayalankara.

About the author: **Raisa N. KRAPIVINA**, Cand. Sci. (History), leading researcher, Institute of Oriental Studies (St. Petersburg, Russian Federation). (krapivina_raisa@mail.ru) ORCID 0000-0002-9835-7600.

А. С. САРАЕВ
Институт востоковедения РАН

СКОЛЬКО ЭТНОСОВ «ТЮРК» СУЩЕСТВОВАЛО В ЭПОХУ ТЮРКСКИХ КАГАНАТОВ? (ТРИ КОНЦЕПЦИИ С. Г. КЛЯШТОРНОГО И НЕЗАМЕЧЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ Л. Н. ГУМИЛЕВА)

Проблема нахождения места этносу «тюрк» (туцзюэ/тюркют) в контексте этнической истории тюркоязычных народов далеко не тривиальна. Народ-эпоним для этноязыковой группы/семьи упорно ускользает от непротиворечивой археологической атрибуции, а сомнение в его реальности высказывалось еще В. В. Бартольдом. В действительности, концепций тюркского этногенеза, основанных не на простом воспроизведении цитат из китайских хроник, совсем не много. Примечательная черта историографии заключается в том, что разные и не во всем согласующиеся гипотезы порой высказывались одним и тем же автором. Нерешенность большинства узловых проблем заставляет рассматривать эти гипотезы не как последовательные этапы развития мысли конкретного исследователя, а как вполне равнозначные для историографии. Таковы концепции С. Г. Кляшторного: о двух этапах сложения древних тюрков; о соотношении названий «Ашина» и «тюрк»; о ранней истории кыпчаков. Схожий набор концепций ранее выдвигался Л. Н. Гумилевым. Среди них особенно интересна незамеченная научным сообществом концепция о двух древнетюркских этносах — «тюркютах» и «голубых тюрках». Анализ и изучению соотношения перечисленных концепций посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: тюрки, тюркюты, голубые тюрки, тюркские каганаты, орхонские рунические надписи, Ю. А. Зуев, историография.

Об авторе: САРАЕВ Андрей Сергеевич, соискатель, Институт востоковедения РАН (Россия, Москва). (andrejsaraev@yandex.ru) ORCID 0009-0005-4564-0903.

© ИВР РАН, 2023

© Сараев А. С., 2023

Кто такие тюрки?

Каждая эпоха в истории Евразии оставляет за собой необыкновенное разнообразие тюркоязычных племен и народов, установить преемственность между которыми даже в рамках двух последовательных периодов крайне трудно, а уж протянуть нить от хуннской или хотя бы древнетюркской эпохи к какому-либо современному этносу с приемлемой долей достоверности просто невозможно. О том же свидетельствуют многочисленные подходы к классификации тюркских языков при отсутствии среди них одной общепризнанной схемы.

На контрасте с историей монгольских народов тюркская проблематика выглядит более запутанной. При всех нерешенных частностях

путь от монголов Чингисхана к халха-монголам нового времени более понятен. Ничего подобного нельзя сказать о связи этноса «тюрк» и всех последующих тюркоязычных народов, хотя статус названия «тюрк» как эпонима для целой языковой группы дело рук отнюдь не тюркологов.

Что группу схожих по строю и лексике языков надо объединить под общим названием, осознавал в XI в. Махмуд Кашгарский¹. Несмотря на принадлежность Махмуда Кашгарского в широком значении к арабской культурной традиции, которой обычно приписывают распространение названия «тюрк» на тюркоязычные

¹ Ср. «Для Махмуда “тюрк” — это двадцать племен, восходящих к единому предку... По-моему, мало кто обращал внимание, что в перечисленной двадцатке нет отдельного места для племени “тюрк”» [Кормушин, 2011. С. 10].

народы, черпал он свои представления далеко не только из книг. Да и само избрание арабами слова «тюрк» в качестве эпонима обычно лишь просто констатируется [Бартольд, 1968. С. 40; Golden, 2021. P. 5]. При этом не берется в расчет, что с собственно тюрками (по крайней мере, в эпоху, когда они были реальными гегемонами в степи) арабам фактически взаимодействовать не довелось². Однако как классификационное (подобно «славянам» или «франкам») они усвоили именно наименование «тюрк», и это требует своего объяснения³.

Столь же нелегка судьба названия «тюрк» в европейской науке. Для ученых нового времени никакой очевидной связи между окружавшей их реальностью с турками-османами и прочими «турецко-татарскими» племенами и народом «туцзюэ/тугю»⁴, выявленным в китайских источниках, не существовало. Об этом ясно свидетельствует полемика Иакинфа Бичурина с французскими ориенталистами.

В свое время Дегинь, родоначальник научного кочевниковедения, ссылаясь на некие свидетельства китайских и византийских источников, констатировал, что имя гуннов с падением их могущества исчезло со страниц истории и было замещено названием «тукю» = «тюрк» [Deguignes, 1756. P. 367–368]. На это Бичурин разумно парировал, что строить выводы на основе случайного созвучия недопустимо. В остальном, — что «тукю» правильно называть «дудга» (от монгольского «шлем») и

что они были монголоязычны, — он, конечно, ошибался [Иакинф, 1834. С. 6–7]⁵.

Примечательно, однако, что не только переводы китайских источников о «тугю/туцзюэ/тюрках», но и открытие и расшифровка собственных тюркских рунических текстов на Енисее и Орхоне не развеяли сомнений исследователей относительно существования самостоятельного народа «тюрк».

Широко известно мнение В. В. Бартольда, что тюркские каганаты созданы огузами, что каганский род вышел также из огузов, а название «тюрк» было лишь политонимом [Бартольд, 1968. С. 40, 524, 579–580]. Это мнение могло казаться ни на чем не основанным и вызывать недоумение у коллег [Giraud, 1960. P. 12]⁶. К тому же, в чем именно коренится причина сомнений в реальности тюрков как отдельного народа, Бартольд нигде четко не сформулировал. Но раз подобные сомнения то и дело возникали⁷, очевидно, проблему нельзя считать исключительно надуманной.

⁵ У «шлемной» гипотезы были и другие сторонники. Ср. [Кононов, 1949. С. 41; Golden, 2021. P. 30].

⁶ Коллега и друг В. В. Бартольда А. Н. Самойлович в неопубликованной статье «Турки. Турецкие языки» для «Сибирской советской энциклопедии» высказал близкое, но не тождественное мнение, что первоначально «тюрк» обозначало не группу народов, а какое-то одно конкретное племя или только династию. Р. Жиро, полемизируя с Бартольдом, обратил внимание на заключительную строку надписи Тоньюкука, где слово «бодун» («народ») повторено дважды — отдельно для «тюрков-сиров» (о них далее) и отдельно для огузов. Следовательно, для автора надписи это два разных народа. В переводе С. Е. Малова: «Тюркский Бильгя-каган возвышает народ тюрков-сиров и народ огузов» [Малов, 1951. С. 70].

⁷ Ср. высказывания А. Н. Бернштама: «...если мы попытаемся связать термин “тюрк” с каким-нибудь племенем, то это нам не удастся сделать, так как племена выступают под какими-нибудь другими... терминами, как то: телесы, тардуши, киргизы и т. д.» [Бернштам, 1935. С. 46]; «“Турецкий народ”... является корпорацией господствующей части племен, в которой четко выделяются... в первую очередь — огузы. Судя по текстам, из племени “огуз” и произошли те господствующие прослойки турецкого общества, которые именовали себя “турками” и распространили это название в качестве общеплеменного» [Бернштам, 1935. С. 47]. Некоторая попытка скорректировать прежнее мнение: «Из этого, однако, не следует, что термин *türk* всегда и во всех случаях в текстах фигурирует только как синоним правящей верхушки. Бесспорно, что известную роль в качестве этнонима он выполнял...» [Бернштам, 1946. С. 84].

² Единственная встреча тюрков с арабами («тазик») была краткой и, судя по всему, мирной. Ср. [Кормушин, 2016. С. 112, 115].

³ Встречающиеся в до- и раннеисламской поэзии сочтание «Turkun/Turkin wa Kābul», если это не анахронизм (тексты дошли в значительно более поздних записях), имеет стереотипный характер. Вряд ли арабы VI в. представляли, что реально стояло за этими названиями [Kowalski, 1926]. По определению К. Э. Босворта, для арабов рубежа VI–VII вв. «земля тюрков» было аналогом Ultima Thule (крайнего предела мира), и ее упоминание свидетельствует лишь о контактах арабов с Ираном. Никаких значимых сведений о тюрках, ни прямых контактов с ними до VIII в. у арабов не было [Босворт, 1981. С. 22–23].

⁴ При цитировании или изложении взглядов того или иного автора применяется та система транскрипции названий, которая используется данным автором в данной его работе. Унифицировать все варианты даже для одного исследователя не представляется возможным.

Отсутствие в тюркских каганатах отдельного народа «тюрк» оказалось закреплено даже в «Большой советской энциклопедии» (второе издание): «В состав каганата входили: карлуки, кыргызы, тардуши, толесы, тюргеши» [Левашева, 1956. С. 549]. Филологические статьи, посвященные выяснению этимологии и семантики названия «тюрк», донесли бартольдовскую традицию до наших дней [Кононов, 1949. С. 40, 47; Благова, 1973. С. 95; Golden, 2021. P. 5].

Действительно, по письменным источникам (включая собственные орхоно-тюркские) этнос «тюрк» представляется не имеющим ни достоверных предков, ни явных потомков. Несмотря на более чем столетние исследования и вопреки, казалось бы, ясным показаниям письменных источников о погребальном обряде, тюрки по-прежнему упорно ускользают от непротиворечивой археологической атрибуции [Азбелев, 2010. С. 29 (примеч. 29); Савинов, 2008. С. 185–186].

Не менее сложен вопрос о языке рунических памятников. При всем понимании его наддиалектного характера разные лингвисты включают его то в огузскую группу [Кондратьев, 1981. С. 9–10, 186; Кормушин, 2020], к которой относится и современный турецкий, то в карлукскую [Сравнительно-историческая, 2002. С. 726], к которой принадлежат современные узбеки и уйгуры (тогда как древние уйгуры — огузы). В любом случае, язык этноса «тюрк» не был определяющим для развития всей тюркской языковой группы/семьи (опять же, в отличие от значения языка монголов Чингисхана для всей монгольской семьи [Кузьменков, 1993. С. 339]).

Таким образом, существует объективная проблема разграничения самостоятельного этноса «тюрк» и «тюрк вообще» и определения места первых в контексте этнической истории вторых.

Решается эта проблема вплоть до настоящего времени сугубо концептуально [Zimonu, 2018], поскольку, как показано выше, источники не дают четких ответов о генезисе «тюрк». Поэтому необходимо выяснить, как и из чего складывались важнейшие концепции собственно тюркского этногенеза и какие возмож-

ности, не замеченные существующей историографией, эти концепции предлагают.

Также следует разделять частные, нередко остроумные, гипотезы от обобщающих концепций. Например, посвятивший немало работ древним тюркам и впервые переведший некоторые источники о них с китайского Ю. А. Зуев, несмотря на множество интересных догадок, связной концепции тюркского этногенеза так и не представил. Итоговую работу о древних тюрках, единственную свою монографию [Зуев, 2002], ему удалось издать только на склоне лет.

Антрополог В. П. Алексеев, много занимавшийся вопросами этногенеза народов Евразии, в обобщающих очерках о происхождении тюркоязычных народов констатировал, что хакасы не потомки кыргызов, азербайджанцы тюрки лишь по языку, а караимы не совсем хазары. Кто такие собственно тюрки, помимо того, что они были монголоиды и оставили рунические надписи, и как они связаны с остальными тюркоязычными народами, он не раскрыл [Алексеев, 1971; Алексеев, 1972. С. 272–288].

Признававшие наличие проблемы Л. Р. и И. Л. Кызласовы [Кызласов, 2011. С. 36] растворили ее, с одной стороны, в археологических частностях, не несущих прямой этнической информации (типология жилых построек и пространственное ориентирование культовых объектов [Кызласов, 2011. С. 87–88, 112–115; Кызласов, 1984. С. 156–158, 162]), с другой, свели проблему к общим фразам о западном векторе культурных импульсов, приведших к сложению древнетюркской культуры, под которой понималась главным образом почему-то «древнехакасская» культура⁸.

⁸ В ходе интервью, специально посвященного происхождению тюрк, И. Л. Кызласов подробно рассказал об археологии Минусинской котловины и сложении «древнехакасской» культуры. На уточняющий вопрос, «как народ тюрк связан с хакасами кроме языка?», И. Л. Кызласов ответил: «Он не связан с хакасами никак». См.: Сообщество «Родина слонов» в социальной сети «ВКонтакте», статья «Тюркский мир»: <https://vk.com/@rodinaslonov-turkskii-mir> (дата обращения: 02.05.2023).

Выведение тюрков за пределы общетюркского контекста, вообще, довольно популярный подход. Не касаясь широко известных, но откровенно тенденциозных построений М. Аджи и М. З. Закиева, объявивших тюрками едва ли не все древнее население Старого Света, упомянем более осторожные концепции этнографов П. И. Пучкова и Д. Е. Еремеева.

Попытка объяснить этнорасовую неоднородность современных тюркоязычных народов привела П. И. Пучкова к мысли об исходной неоднородности пратюрков. Соответственно, европеоидами П. И. Пучков считал и «алтайцев», замечая, впрочем, дискуссионность выделения «алтайской общности» как единого целого. Продвигаясь со своей прародины «где-то в Средней Азии и примыкающих районах Северного Ирана» на восток, «алтайцы» постепенно приобретали монголоидный облик, а затем, в ходе «реверсивного движения в западном направлении» тюркские народы уже повторно «впитывали в себя европеоидные элементы» [Пучков, 1988. С. 9–10].

Согласно Д. Е. Еремееву, этноним «тюрк» иранского происхождения (народ «туров» из «Авесты»), а вместе с этнонимом и сами тюрки тоже иранцы [Еремеев, 1990. С. 131, 133]⁹. Доказывается это списком «иранизмов» в тюркских языках. Список этот, как и сам подход, были обоснованно подвергнуты лингвистической критике [Татаринцев, 1993. С. 115–116].

Последние концепции созданы в явном отрыве от источников. Однако концепции, базирующиеся строго на источниках, также находили возможность рассматривать собственно тюрков как внешнюю по отношению ко всему остальному тюркскому миру силу¹⁰.

⁹ Автор отделяет собственно тюрков от тюркоязычных народов: «...название „тюрк“ не распространяется, например, на огузов, кыргызов, курыкан, хотя огузы, кыргызы — тюркоязычные этносы, а курыканы — одни из предков якутов...» [Еремеев, 1990. С. 132]. Как тогда иранизмы и индоевропеизмы оказались общим наследием всех тюркских языков, Д. Е. Еремеев не объясняет.

¹⁰ Например, недавняя попытка развить основную концептуальную линию С. Г. Кляшторного о согдийском происхождении рода Ашина привела к признанию согдийцами всех собственно тюрков [Тишин, 2022].

Три концепции С. Г. Кляшторного

Наиболее влиятельной в отечественной тюркологии (и в целом в кочевниковедении) является концепция тюркского этногенеза, разработанная С. Г. Кляшторным.

Уже вскоре после своего обнаружения она была высоко оценена ведущим этнографом-сибиреведом Л. П. Потаповым: «Подробнее и на более широкой источниковедческой базе вопрос о происхождении тюрков обосновал С. Г. Кляшторный...» [Потапов, 1969. С. 8]. Со ссылками на Кляшторного он замечал: «...вопрос о происхождении древних тюрков-тугю получил теперь... более обоснованное освещение» [Потапов, 1969. С. 55–56]; «...в настоящее время вопрос о происхождении государства древних тюрков-тюкю выяснен при посредстве новых источников» [Потапов, 1969. С. 184].

Первая концепция

Концепция С. Г. Кляшторного в ее раннем варианте, о котором высказывался Л. П. Потапов, сводилась к определению времени и места сложения «племени тюрк (ашина)». Кляшторный предложил разделить собственно тюркский этногенез на два этапа: 1) ганьсуйско-гаочанский и 2) алтайский.

Первый этап во всех вариантах развития концепции С. Г. Кляшторного — нетюркский. Племя «ашина», неясного происхождения, существовало уже в III в. и было как-то связано с позднихунскими объединениями Западного Китая (Кляшторный называет их «племенами», что терминологически не совсем точно). Где была прародина племени ашина, неизвестно, но ученый не исключал возможности того, что они могли мигрировать с Алтая или, шире, — из Южной Сибири, куда потом и вернулись. Однако «за время обитания в Пиньяне и Хэси племя ашина приняло в свой состав новый этнический компонент автохтонного некитайского и негуннского населения» [Кляшторный, 1965. С. 280]. И вот в этом новом виде после 460 г. ашина оказываются в предгорьях Южного Алтая [Кляшторный, 1965. С. 281]. Только там «племя приняло наименование «тюрк», а

старое название племени стало династийным именем правящего рода».

Вслед за П. Пельо С. Г. Кляшторный принял гипотезу, что о тюрках китайцы узнали от жу-жаней, поскольку форма «туцзюе» передает древнее произношение «türküt» с характерным для монгольских языков аффиксом множественного числа «ўт» [Кляшторный, 1965. С. 278].

Итак, ашина стали «тюрками» по названию только на Алтае, а сами до того представляли смесь разрозненных групп, вытесненных в ходе бурной эпохи великого переселения народов в Западный Китай. Но название «тюрк» в китайских источниках почему-то приняло именно монголизированную форму. Соответственно, первая концепция С. Г. Кляшторного, вопреки высказываниям о ней Л. П. Потапова, в каждом своем пункте ставила под сомнение «тюркскость» народа «тюрк/туцзюе/тюркют».

Вторая концепция

Все перечисленные положения были в значительной мере пересмотрены С. Г. Кляшторным к началу 1990-х годов. Так, для названия рода (уже не племени) «ашина» нашлась ираноязычная этимология: «...тюркская этимология слова ашина маловероятна, а иранская, напротив того, предпочтительна. Поскольку происхождение имени рода связано с Восточным Туркестаном, то следует отметить присутствие там в царской ономастике цветовой символики. <...> Искомая форма представлена в согдийском *xš'yn'k* (= *exšene*) «синий, темный»; в хотано-сакском *aššaina* — *aššena* «синий»... Именно хотано-сакская этимология... со значением «синий» является фонетически и семантически безупречной» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 13–14].

Вслед за этим была оставлена монгольская этимология «тюркют»: «Согдийцы передавали его как *тюрк* (здесь и ниже курсив авторский. — А. С.), множественное число *тюркют* «тюрки». Последнюю форму заимствовали китайцы... так как первоначально... сношения между тюрками и Китаем осуществлялись при

посредстве согдийцев...» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 14]¹¹.

Обратил С. Г. Кляшторный внимание и на давнюю проблему — отсутствие какого-либо упоминания названия «ашина» в древнетюркских надписях: «Ситуация представляется несколько необычной и заставляет искать возможные объяснения, одним из которых могло бы быть обозначение в надписях правящего рода тюрков иным словом...» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 13]. Но какое это сло-

¹¹ Форма «тюркют», реконструированная из китайского «туцзюэ», орхонским надписям не известна. В них встречается только «тюрк», без показателя множественности [Giraud, 1960. P. 132–134; Кондратьев, 1981. С. 38–39]. Дело, видимо, еще и в том, что этнонимы и политонимы в орхонских надписях выполняют исключительно функцию синтаксических определений [Кондратьев, 1981. С. 136(6); Насилов, 1960. С. 72–73]: «тюркский народ», «тюркские бэги» («тюрк» в единственном числе, «бэги» с аффиксом «-лар»), «табгачский каган». Даже там, где просто упомянуты эдизы (строки 58 и 59 надписи Кюль-тегина [Тугушева, 2008. С. 33, 47]) или огузы (строки 57 и 59 [Тугушева, 2008. С. 32–33, 47]), слово «бодун» («народ»), для которого они являются определением, при повтором упоминании просто опускалось (вероятно, с целью экономии места на камне [Стеблева, 2007. С. 57]). Однако множественное число, образованное с помощью конечного «т», орхонским текстам известно: в надписи Кюль-тегина названы титулы «шадпыт» и «тархат» [Кондратьев, 1981. С. 37]. Возможно, это был недостаточно продуктивный аффикс [Кондратьев, 1981. С. 38], но выводить его из монгольских или иранских языков вовсе не обязательно. Ср. [Зуев, 1960. С. 110 (комментарий 28)]. Те же титулы читаются на согдоязычной Бугутской стеле [Кляшторный, Лившиц, 1971. С. 132, 139, 142] и там же упомянуты тюрки с конечным «т» — «tr-wkt» [Кляшторный, Лившиц, 1971. С. 139]. В комментарии связь написания «tr-wkt» с «тюркют», которое все еще обозначено как монгольская форма, отрицалась [Кляшторный, Лившиц, 1971. С. 141]. Впоследствии эта связь принималась С. Г. Кляшторным безоговорочно взамен монгольской версии Пельо [Кляшторный, 2003. С. 91]. Однако согдоязычность надписи не равносильна согдийскому происхождению каждого упоминаемого в ней термина, например: «...в Карабалгасунской надписи эпитет «небесный» выступает только в протокольных тюркских формулах, причем показательно, что в согдийской версии этой надписи тюркское *tānrida* попросту транслитерируется (*tnkrγδ*), а отнюдь не переводится» [Кляшторный, Лившиц, 1971. С. 134, примеч. 19]. Очевидно, этот вывод можно распространить и на «тюркют». Тем не менее, Бугутская стела подтвердила правильность реконструкции «туцзюэ»/«тюркют».

во? Приняв этимологию «ашина — «синие»», С. Г. Кляшторный еще раз перевел это слово, уже на тюркский: «...большие орхонские надписи называют народ, создавший империю... *кёк тюрк*, что обычно переводится как “голубые (синие) тюрки”. Не касаясь многочисленных интерпретаций слова *кёк* ...отметим его идеальное семантическое совпадение с... значением имени ашина “синий”. <...> Итак, упоминание в орхонских памятниках сочетания *кёк тюрк*, интерпретируемого как “кёки и тюрки”, “ашина и тюрки”, позволяет констатировать присутствие в древнетюркских памятниках имени царского рода тюрков и возможное осознание ими... двухсоставного характера тюркского племенного союза» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 14]¹².

Фактически в этом втором варианте концепции С. Г. Кляшторный все подчинил только двум этимологиям — «ашина» (соотв. хотано-сакское «синие»¹³) и «тюркют» (соотв. согдийское множественное число от «тюрк»), отказавшись от столь благосклонно воспринятого коллегами метода одновременного сопоставления данных письменных источников, археологии и языка. Таким образом, вторая концепция — сугубо лингвистическая и уже в минимальной степени зависит от фактических данных как китайских летописей, так и рунических текстов. Она может рассматриваться отдельно и независимо от первой, несмотря на то, что обе высказаны одним автором.

¹² Не давая оценки этой реконструкции, все же необходимо отметить, что С. Г. Кляшторного не смущало сочетание «кок-тенгри», расположенное несколькими строками выше «кок-тюрк» в надписи Кюль-тегина и означающее именно «синее небо» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 83]. Были у Кляшторного оговорки и по части цветового обозначения тюрков — как «синих» и «желтых» [Кляшторный, Савинов, 2005. С. 141].

¹³ Есть основания полагать, что на С. Г. Кляшторного оказали влияние взгляды Ю. А. Зуева: «Транскрипция у-сунь звучала в древнекитайском языке *ah-smən*... <...> Слово в таком виде лучше всего воспринимается на индо-иранской почве, где мы имеем... хотано-сак. *asanā* “синий”, “небесный» [Зуев, 1967. С. 5]. Насколько можно судить, данный фрагмент остался за рамками основных публикаций Ю. А. Зуева по теме диссертации. Однако, что автореферат был известен ряду специалистов в Ленинграде, сомнений нет. Ср. [Абрамзон, Потапов, 1975. С. 36].

Вообще, это примечательная черта историографии древнетюркского этногенеза, заключается в том, что разные не согласующиеся между собой гипотезы порой высказывались одним и тем же автором. Нерешенность большинства узловых вопросов заставляет рассматривать эти гипотезы не как последовательные этапы развития мысли конкретного исследователя, а как вполне равнозначные для историографии. Причем хронологическая последовательность выдвигания не может рассматриваться как критерий предпочтительности одной гипотезы перед другой.

Третья концепция

В этой связи следует указать еще на одну концепцию С. Г. Кляшторного, которая в тюркском контексте обычно не рассматривается и, возможно, в качестве таковой не позиционировалась самим автором. От первых двух ее отличает важная особенность — в ней рассматривается происхождение народа «тюрк» исключительно эпохи Второго каганата, т. е. того народа, который и оставил все известные орхонские рунические памятники. Однако озаглавлена эта концепция — «Кыпчаки в рунических текстах».

Суть ее хорошо известна. Один из народов группы теле (т. е. огузской), упоминаемый в китайских источниках как «сеяньто», на короткое время после падения Восточно-тюркского каганата занял господствующее положение на его прежних землях в Монголии (630–640-е годы), после чего был разгромлен империей Тан в союзе другими кочевниками. После этого сеяньто исчезают со страниц китайских хроник. Однако в надписи уйгурского кагана Моюн-чурра («Селенгинский камень») сообщается о господстве над уйгурами «тюрков-кыпчаков». В зеркальном сообщении надписи Тоньюкука говорится о «тюрко-сирском» народе.

В итоге С. Г. Кляшторный отождествил сиров рунических надписей и сеяньто китайских хроник и предположил, что они же фигурируют под именем «кыпчаков» в надписи уйгурского правителя: «Господствующую группу племен, которую собственно тюркские памятники именуют “тюрками и сирами”, уйгурский

(огузский) памятник... называет “тюрками и кыбчаками”. Напрашивается вывод, что при обозначении одного и того же племенного союза, в какой-то мере делившего власть с тюрками, тюркские памятники пользуются этнонимом сир, а уйгурский памятник — этнонимом кыбчак. Иными словами, оба эти этнонима тождественны, а различия их употребления... проистекают из политических или каких-то иных причин» [Кляшторный, 1986. С. 155].

Позже С. Г. Кляшторный неоднократно подчеркивал, что кыпчаки-сиры Центральной Азии и куманы-половцы Восточной Европы — разные народы, а первые в отличие от вторых никуда не мигрировали¹⁴. Но это отдельный вопрос. Главное в кыпчак-сирской концепции даже не отождествление этой пары этнонимов, а утверждение о том, что «господствующей группой племен» второго каганата были вовсе уже не тюркюты, а «тюрко-сирский» народ.

Характер союза сиров с тюрками описан чрезвычайно образно: «Вместе с тюрками они сражались с танскими войсками в Черных пещерах и несли тяжелые потери. Дальнейшая история сеяньто — это история “племенного союза тюрков и сиров”... Сиры были верны союзу. Вместе с тюрками они восстали против помыкавших их племенами китайских управителей и стали грозными противниками Танской империи. В войске Ильтериш-кагана и Тоньюкука они мстили уйгурам за гибель сородичей в резне 646 г. Вместе с тюрками они отвоевали Отюкенскую чернь, “страну тюрков и сиров”. В середине 40-х годов VIII в., после гибели государства и “племенного союза тюрков и сиров”, они разделили судьбу тюрков» [Кляшторный, 1986. С. 159].

¹⁴ Согласно позднему С. Г. Кляшторному, басмылы-шары (т. е. «желтые», «полóвые», откуда русское «половцы») при миграции из Средней Азии на запад «узурпировали» имя «кыпчак» [Кляшторный, Савинов, 2005. С. 141–142]. Однако последовательно этот взгляд С. Г. Кляшторный не выдерживал, говоря именно о кыпчаках-сирах как о «главствующем племенном союзе в огромном объединении кочевых племен Великой степи» [Кляшторный, Савинов, 2005. С. 134]. В свое время А. И. Пономарев выдвинул гипотезу, что «полóвые» — перевод тюркского «кубан/куман» («бледно-серый», «бледно-желтый»), имевшего (как и «кыпчак» в концепции Кляшторного) полупрезрительное значение [Пономарев, 1940].

Итак, согласно третьей концепции С. Г. Кляшторного, в которую наряду с этимологией снова вернулся комплексный анализ источников, тюрки второго каганата не были тождественны тюркам первого каганата. И если тюрки/тюркюты, согласно предыдущим концепциям, были и не совсем «тюрками», а группой племен различного происхождения во главе с согдийским или даже «хотано-сакским» родом, то в тюркоязычности тюрко-сиров сомнений уже нет никаких. Все орхонские надписи оставлены именно тюрко-сирами, тогда как Бугутская стела, единственный памятник первого каганата, тюркского текста не содержит.

Осталось три принципиальных вопроса: 1) были ли у изложенных концепций предшественники; 2) как сами эти концепции соотносятся между собой и 3) удалось ли с их помощью вписать народ «тюрк» в общетюркский этно-исторический контекст?

Взгляды предшественников С. Г. Кляшторного

Как уже говорилось, ни В. В. Бартольд, ни А. Н. Бернштам не выделяли тюрков в качестве самостоятельного народа, считая слово «тюрк» политонимом.

Программную статью для своей первой концепции С. Г. Кляшторный опубликовал в сборнике памяти С. В. Киселева, предваряя основное содержание такими словами: «Этногенез и ранняя история тюркских племен Центральной Азии и Сибири всегда были в центре научных интересов С. В. Киселева, исследования которого в значительной мере определили выводы, изложенные здесь» [Кляшторный, 1965. С. 278].

Хотя С. В. Киселев был одним из пионеров древнетюркской археологии, эта фраза в большей степени дань уважения покойному ученому, нежели признание действительной общности взглядов. Несмотря на многолетнюю дискуссию между С. В. Киселевым и А. Н. Бернштамом по древнетюркской тематике, их представления о тюркском этногенезе практически не отличались. С одной стороны, они следовали марристской теории стадиль-

ности, согласно которой одно и то же население с переходом на новую стадию социально-экономического развития меняет и язык [Киселев, 1951. С. 491, 494–495; Бернштам, 1952. С. 15]. В рамках этой теории тюркская речь — естественный результат развития скотоводов-кочевников [Бернштам, 1952. С. 16].

С другой стороны, С. В. Киселев так же, как и А. Н. Бернштам, следовал традиции В. В. Бартольда в определении названия «тюрк» как политонима: «Самое слово *türk* не имеет еще в рассматриваемую эпоху определенного этнического значения... Это имя политического объединения, в состав которого входили различные племена, каждое со своим именем. Даже позднее, у Махмуда Кашгарского словом тюрк не обозначается какой-либо народ...» [Киселев, 1951. С. 501].

В отличие от С. В. Киселева и А. Н. Бернштама Л. П. Потапов всегда считал древних тюрков отдельным народом. До того, как поддержать концепцию С. Г. Кляшторного, он высказывал различные, порой весьма оригинальные, взгляды на характер тюркского этногенеза. Так, в написанных им разделах «Истории Тувы» возрождена старая идея о происхождении названия тюрков от монгольского «дулга» («шлем»): «Если термин “тюкю” действительно связан со словом, обозначавшим шлем, то можно утверждать, что упомянутая группа кочевников-скотоводов получила это название скорее потому, что она делала и носила железные шлемы. <...> Таким образом, тюкю получили свое название по головным уборам... и это название означало “шлемников”. Весьма возможно, что вначале... их носили лишь вожди... На эту мысль наводит известие китайской летописи о том, что у предков этих кочевников-металлургов существовал титул “тюкю”. <...> Этот титул означал “шлемника»» [История Тувы, 1964. С. 384–385].

Даже в сравнении с Бичуриным (см. выше) эта наивная аргументация была шагом назад. Неудивительно, что больше Л. П. Потапов к гипотезе не возвращался и уже вскоре о происхождении тюрков писал совершенно иное — еще без ссылок, но, в общем, следуя первой концепции С. Г. Кляшторного [История Сибири, 1968. С. 269].

Таким образом, ни С. В. Киселев с А. Н. Бернштамом, ни тем более Л. П. Потапов не могли быть предшественниками ни одной из трех изложенных концепций С. Г. Кляшторного.

«Монгольская» концепция Л. Н. Гумилева

В те же годы в Ленинграде вопросами этногенеза тюркоязычных народов и собственно тюрков занимался еще один старший коллега С. Г. Кляшторного — Л. Н. Гумилев.

С уверенностью можно утверждать, что вопрос о происхождении собственно тюрков в рамках советской науки был впервые четко сформулирован именно Л. Н. Гумилевым. Конечно, еще на рубеже XIX–XX вв. Н. А. Аристов и Г. Е. Грумм-Гржимайло высказывались на этот счет, но они видели в тюрках лишь одно из звеньев общетюркского этногенетического процесса, никак особо не выделяя собственно тюрков из непрерывной череды кочевых народов [Грумм-Гржимайло, 1926. С. 208–212].

Знакомый с этими взглядами [Гумилев, 1961. С. 110], а также с идеями Бичурина и скептической стороной, представленной В. В. Бартольдом и А. Н. Бернштамом, Гумилев пришел к заключению, что «до сих пор возникновение и эволюция этого народа не были исследованы достаточно полно и убедительно» [Гумилев, 1961. С. 103]. Поэтому он совершенно сознательно решил заново сформулировать проблему: «В XIX в. вопрос об этнической принадлежности народа “ту-кю” решался двояко: французская школа ориенталистов считала их тюрками; русский синолог Н. Я. Бичурин (Иакинф) с той же категоричностью называл их монголами. Открытые Н. М. Ядринцевым орхонские надписи как будто полностью установили идентичность “ту-кю” с тюрками. И тем не менее мы не можем безоговорочно принять эту идентичность» [Гумилев, 1961. С. 103].

Уже в последнем фрагменте обнаруживается предвосхищение одной из главных концептуальных идей С. Г. Кляшторного — предположение о нетюркоязычности самого народа «тюрк». Хотя цитируемая статья опубликована

в 1961 г., подготовлена она еще в 1949 г., но по причине ареста автора тогда не вышла¹⁵. Эта статья представляла собой закономерное развитие темы, поднятой Гумилевым еще в кандидатской диссертации¹⁶.

В самом ее начале Гумилев сразу предложил разграничить собственно тюрков и все остальные тюркоязычные племена: «При современном состоянии наших знаний вряд ли возможно дать удовлетворительную *концепцию тюркского этногенеза* (выделено мной. — А. С.). Но это и не входит в нашу задачу. Однако необходимо отметить, что в VI веке большая часть тюркоязычных племен, населявших территорию гобийских песков на юге, сибирской тайги на севере и Аральского моря на западе, тюрками не называлась. <...> Все эти племена впоследствии стали известными под именем тюрков, но в VI веке тюрками называли небольшой народ, занимавший южные склоны Алтая, Кобдосский бассейн и Утукенскую чернь... Вей-шу и Суй-шу передают нам легенды о происхождении этого народа, причем главное место в обеих, несколько разнящихся, легендах занимает происхождение предка тюрков от волчицы» [Гумилев, 1947. С. 8–10].

Отмеченное в цитате словосочетание «концепция тюркского этногенеза» следует признать для 1947 г. далеко не тривиальным. Оно показывает, что проблема выделения тюрков как самостоятельного объекта изучения осознавалась Гумилевым еще в то время, когда его старшие коллеги рассматривали тюркский этногенез главным образом сквозь призму марристского учения. Для сравнения, к аналогичной формулировке («Общая концепция этнической истории древнетюркских племен») С. Г. Кляшторный пришел лишь в начале 1990-х годов.

Далее в кандидатской диссертации Гумилев разделил проблему на две — происхождение тюрков и происхождение рода Ашина: «Но тут

возникает вопрос: кем были ханы рода Ашина — монголами или тюрками. Для того, чтобы дать удовлетворительный ответ, мы должны, во-первых, отметить, что в тюркских надписях термин Ашина не встречается, тогда как китайские хроники пестрят им, и, во-вторых, рассмотреть, какое место занимал монгольский элемент в северном Китае в середине V века» [Гумилев, 1947. С. 11].

Отличие от концепции С. Г. Кляшторного здесь лишь в том, что Гумилев считал, будто «ашина» непременно должно значить «волк», хотя резонно отмечал, что, несмотря на легенды о происхождении от волчицы, ни в орхонских надписях, ни в китайских хрониках слово со значением «волк» не применяется в качестве эпитета для членов ханского рода [Гумилев, 1947. С. 11]. Тем не менее, он выводил «ашина» из сочетания «А» («префикс уважения в китайском языке») и корня «шина», ссылаясь на бурятское и калмыцкое название волка «шоно/чино». Все вместе дает — «благородный, уважаемый волк» [Гумилев, 1947]. Ср. [Гумилев, 1961. С. 104; Гумилев, 1967. С. 23].

Историческая интерпретация анализа термина «ашина», неизменная во всех последующих работах Гумилева, была следующей: «...500 семейств, с которыми Ашина выселился из северного Китая на Алтай, говорили на монгольском языке. Однако столетнее пребывание в тюркоязычной среде, разумеется, должно было способствовать быстрой перемене разговорной речи... Надо полагать, что в середине VI века и члены рода Ашина, и их спутники были совершенно отуречены» [Гумилев, 1947. С. 12].

Итак, перед нами та же концепция «Ашина и тюрки», но высказанная еще в 1947 г., и с той лишь разницей, что Ашина названы не иранцами, а монголами.

Хотя опубликовать что-то на данную тему Гумилеву удалось только спустя полтора десятилетия, нет сомнения, что сами его идеи со второй половины 1940-х годов начали циркулировать среди коллег в Ленинграде и Москве. Без этого не появилась бы первая концепция С. Г. Кляшторного, чрезвычайно близкая в своих основных положениях ранней гумилевской,

¹⁵ Первоначальное название статьи «Исчезнувшие племена долины р. Или» [Лев Николаевич Гумилев, 2008. С. 70, 73].

¹⁶ Гумилев Л. Н. Подробная политическая история первого тюркского каганата. 546–659 гг. Л., 1947. 312 машинописных листов + 5 л. исторических карт. Переплетенный машинописный экземпляр хранится в музее-квартире Л. Н. Гумилева в Санкт-Петербурге.

а также, вероятно, и ранние суждения о тюрках Ю. А. Зуева¹⁷.

Общий вывод об этногенезе древних тюрков в кандидатской диссертации Гумилева полностью соотносится с первым вариантом концепции С. Г. Кляшторного: «Иначе говоря, тюркская народность VI–VII веков сложилась в результате, во-первых, скрещения алтайских горцев с алашаньскими степняками и, во-вторых, необычайно благоприятных условий в созданной ими державе, где они составили особо привилегированную часть общества...» [Гумилев, 1947. С. 13].

Эту народность, во избежание путаницы с «тюрками вообще», Гумилев в те же 1940-е годы предложил именовать «тюркютами» [Гумилев, 1961. С. 106, примеч. 18], ссылаясь на реконструкцию Пельо, отвечавшую именно его концепции монголоязычности рода Ашина [Гумилев, 1947. С. 12–13]. Ср. [Гумилев, 1961. С. 104].

В опубликованном виде тот же вывод был одновременно детализирован и обобщен: «Тюрки VI в. (правильнее — тюркюты) — это сложносоставной народ, сложившийся в результате соединения в единое государство монголоязычной орды Ашина, вынесшей из Ордосских степей воинственные традиции своих сяньбийских предков, и тюркоязычного населения Большого Алтая, которое благодаря развитому кузнечному ремеслу снабдило своих будущих соплеменников оружием. В середине VI в. оба эти элемента слились в единое целое и оправдали свое название “волк”» [Гумилев, 1961. С. 105].

Гунны и тюрки

Л. Н. Гумилев никогда не переставал размышлять над противоречиями в показаниях

¹⁷ Ю. А. Зуев, поступивший на восточный факультет в 1950 г., Гумилева, арестованного осенью 1949 г., в Ленинграде не застал. Однако если уже в студенческие годы он определился с тематикой изучения кочевников, о кандидатской диссертации Гумилева он должен был бы слышать. Во всяком случае ранние работы Ю. А. Зуева позволяют это предположить: «Идентификация названия а-ши-на с данными этнонимии и письменных источников пока не произведена. <...> Попытки исследователей найти эквивалент... в тюркской лексике ни к чему не привели. Нам представляется более правильным искать его в той же монголоязычной среде, через которую в глубокой древности прошел термин а-ши-на» [Зуев, 1960. С. 121].

источников относительно происхождения «тюркютов». Как видно, в ранних работах он обошел стороной постулируемое китайскими хрониками происхождение тюрков от хуннов. С. Г. Кляшторный тоже высказывался на эту тему неопределенно, говоря о пребывании племени/рода ашина в «позднегуннских государствах» Западного Китая. Но в чем именно состояла связь ашина с гуннами?

В своем главном исследовании «Древние тюрки» [Гумилев, 1967. С. 23] и в ряде позднейших публикаций [Гумилев, 1990. С. 170; Гумилев, 1991. С. 144–145; Гумилев, 1992. С. 31] Гумилев высказал интересную идею, в каком-то смысле параллельную его собственному анализу термина «ашина» (выше отмечалась обычность подобного явления для концепций тюркского этногенеза). Он полагал, что до китайских историографов какими-то путями дошли отголоски сведений о западных гуннах и гибели державы Аттилы, поэтому гуннский, а не хуннский элемент следует видеть в этногенезе «тюркютов».

Эта гипотеза, взятая изолированно от остального, что писал Гумилев о происхождении тюркютов, несомненно, интересна. Противоречия же связаны с тем, что к монгольской этимологии слова «ашина» (= «волк») ведет именно рассказ о спасенном волчицей хуннском царевиче, но европейские гунны были точно не монголоязычны, как не было монголов и на Алтае. Поэтому без Западного Китая, где существовали сяньбийские царства, никак не обойтись, или же от какого-то из элементов концепции следует отказаться¹⁸. С другой стороны, не имеющая до сих пор какого-то внятного объяснения экспансия первых тюркских каганов на запад именно связью с гуннами получает достаточно убедительное обоснование¹⁹.

¹⁸ Впрочем, никому до сих пор не удавалось до конца распутать клубок противоречий различных вариантов генеалогических легенд о тюрках, не создав при этом новых. Ср. [Нестеров, 1990. С. 98–101].

¹⁹ Хотя гипотеза о связи ранних тюрков с западными гуннами высказана как сутобо умозрительная, теперь (без прямой ссылки на Гумилева, но зато с упоминанием «пассионарности») под нее подведена определенная археологическая база [Азбелов, 2010. С. 28–32].

Незамеченная концепция Л. Н. Гумилева

Поскольку Гумилев последовательно во всех своих работах применял к собственно древним тюркам название «тюркют», следует считать, что именно благодаря ему этот термин утвердился в отечественной историографии. Тем удивительнее, что фактически незамеченной осталась другая его концепция — о тюрках второго каганата («голубых тюрках»), — по многим пунктам корреспондирующая с, напротив, широко известной «кыпчакской» концепцией С. Г. Кляшторного.

Гумилев пояснял, что название «тюркют» целесообразно распространять только на эпоху первого каганата VI–VII вв., «когда еще отмечалось различие между собственно тюрками, т. е. ордой ханов Ашина, и телесцами, дулу, нушиби, чуйскими племенами» [Гумилев, 1961. С. 106]. Как и впоследствии С. Г. Кляшторный, он отмечал не только факт отсутствия слова «ашина» в орхонских надписях, но и особое наименование в них тюрков — «кок тюрк». В отличие от Кляшторного, который считал это наиболее ранним самоназванием тюрков, Гумилев полагал, что это новый термин, синхронный самим орхонским текстам: «...необходимо отметить, что в VIII в. слово “тюрк” еще не принимало суффикса “лер”, хотя уже утратило суффикс “ут» [Гумилев, 1961. С. 106].

На самом деле, зачатки этой концепции видны в самой первой опубликованной статье Л. Н. Гумилева «Статуэтки воинов из Туюк-Мазара», написанной на основе дипломной работы 1946 г. (материал собирался еще в 1930-е годы²⁰). В этой статье ученый впервые обращает внимание на семантику названия «кок-тюрк»: «Голубой цвет был национальным и любимым цветом тюрков, и в орхонских надписях даже ко всему народу тюрков применяется эпитет “кок” — голубой» [Гумилев, 1949. С. 240]. Также Гумилев почти за четыре десятилетия до С. Г. Кляшторного специально

²⁰ «Нашел свою старую статью, которую в свое время недоделал, переписал ее и подал как дипломную работу. Она была напечатана — хорошая статья оказалась» [Гумилев, 2001. С. 9].

коснулся проблемы кратковременного взлета «эфмерной державы» и «трагической гибели народа сеянто». Последние события он даже охарактеризовал как «одну из наиболее кровавых в истории Азии расправ» [Гумилев, 1949. С. 243 (примеч.)].

В «Древних тюрках» все эти частные идеи из ранних статей конца 1940-х годов получили концептуальное оформление. Согласно Гумилеву, тюрки второго каганата уже не тождественны тюркютам, но это еще и не «тюрки вообще», а совершенно самостоятельный этнос, избравший в качестве самоназвания «кок тюрк», т. е. «голубые тюрки»: «За 50 лет, с 630 по 679 г., с кочевниками, поселившимися в Ордосе, произошли такие изменения, что они из тюркютов превратились в голубых тюрков, мало похожих как на своих северных братьев — телесов²¹, так и на своих предков — тюркютов» [Гумилев, 1967. С. 209].

Что же произошло за это время в этнографическом плане, раз можно говорить о сложении нового народа? Гумилев полагал, что поскольку восточные тюркюты после 630 г. были рассеяны по Центральной Азии, а в восстановлении каганата участвовала лишь та группа, которая оказалась в прямом подчинении империи Тан, создать новую мощную державу одними своими силами они уже не могли.

Компонентом, усилившим тюрков, и были сирь/сеяньто: «Вторым компонентом восстановленной орды ханов Ашина оказались сирь, потомки сеяньто, что явствует из надписи Тоньюкука, где есть выражение “тюрксир будун”, т. е. тюрко-сирский народ» [Гумилев, 1967. С. 268]. «Большая часть тюрков с влившимися в них сирами располагалась к северу и востоку от Ордоса, до отрогов Иньшаня» [Гумилев, 1967. С. 266].

Спасшихся от истребления сиров не могло быть много, поэтому Гумилев в качестве главной демографической основы «голубых тюрков» указал на третий элемент — кыпчаков: «Обратимся к той группе тюркютов, которая была пленена в 630 г. и в качестве “нескольких сот

²¹ Тюрки раздела «толис» (восточного крыла), укрывшиеся после падения восточного каганата на Алтае [Гумилев, 1967. С. 262, 276].

разоренных юрт» поселена в Алашане в 631 г. ...уже в 641 г. хан Сымо имел “100 000 народа, 40 000 строевого войска в числе народа и 90 000 голов лошадей”... Известно из статистики, что люди так быстро размножаться не могут... но... одна фраза из надписи “Селенгинского камня” содержит разгадку этого непонятного прироста населения. Там тюрки, восстановившие в 80-х годах каганат, названы “тюрки-кыпчаки» [Гумилев, 1967. С. 267–268]. Но и это еще не всё: «Кроме того, в Ордосе и Алашане обитали остатки южных хуннов и осколки других тюркоязычных племен. Они тоже умножили орду князей Ашина» [Гумилев, 1967. С. 268]²².

С. Г. Кляшторный полагал, что строит гипотезу о кыпчаках, а не о тюрках второго каганата. На самом деле, это не так. Отличие от концепции Гумилева здесь лишь в отождествлении кыпчаков и сиров²³. Оно принципиально для решения кыпчакского вопроса²⁴, но не для понимания истории тюрков. В остальном концепции двух разных тюркских этносов — «тюркютов» первого каганата и «кок-тюрк» второго каганата — у Л. Н. Гумилева и С. Г. Кляшторного совпадают.

Общее обоснование концепции Гумилева выглядит стилистически так же образно, как и у С. Г. Кляшторного, описывавшего «тюрко-си-

ро/кыпчакское» единство: «Походы сближают воинов, и перед лицом смерти чувство локтя становится залогом жизни. В далеких степях у маленьких костров из кизяка сир делился с тюркютом последним куском вяленого мяса, уйгур перевязывал рану татабийцу, а тангут выручал эдиза... Все некогда ненавидевшие друг друга племена теперь рука об руку ходили войной на восток и на запад, и общность судьбы стирала перегородки разноплеменного происхождения. Конечно, они помнили, что их отцы боролись друг с другом, но творческая сила бытия ломала скорлупу стареющего сознания» [Гумилев, 1967. С. 268].

Итоговый вывод следующий: «Уже в 50-х годах VII в. бывшие враги сделались друзьями, а двадцать лет спустя... слились в один народ — “кок тюрк”, т. е. голубые тюрки. Называть их тюркютами уже нельзя, это “türk kara kamu budun” — “весь [целый] тюркский народ”, который многое унаследовал от своих предков, но много воспринял и чужого. Он сказал свое веское слово в истории Азии...» [Гумилев, 1967. С. 268–269].

Итак, согласно Гумилеву, «голубые тюрки» — это отдельный народ, в отличие от элитарной группы тюркютов Первого каганата, включивший в свой состав (помимо собственно тюркютов) уцелевших сиров/сеяньто и кыпчаков, а также ряд других разрозненных кочевнических групп.

Благодаря «размыванию» во втором каганате названия «тюрк» сразу на несколько групп, еще не потерявших свое этническое самосознание, оно стало приобретать нарицательное значение. Важно подчеркнуть, на все тюркоязычное население первого и второго каганатов название «тюрк» никогда не распространялось, поэтому как раз политонимом его считать было бы неправильно. Однако промежуточный (между этнонимом и политонимом) статус «голубых тюрков», по всей видимости, и решил судьбу названия «тюрк», сделав даже после гибели второго каганата название относительного большинства его населения эпонимом для всех носителей схожих языков, что и зафиксировал в XI в. своим словарем Махмуд Кашгарский.

²² Ср. еще одно, несколько иное, описание состава «орды голубых тюрков»: собственно тюрки, токуз-огузы, «10 стрел» (т. е. западные тюрки), «таты» («несвободные») [Гумилев, 1967. С. 285].

²³ Согласно Гумилеву, сирь и кыпчаки не могли быть тождественны. Сирь (если принимать «сир» за первый элемент в «сеяньто») происходили из группы племен теле [Гумилев, 1959. С. 23], а кыпчаков Гумилев выводил из динлинов, которых считал вслед за Г. Е. Грумм-Гржимайло наследниками древнего европеоидного населения Южной Сибири: «...куманы, смесь среднеазиатских хуннов с алтайскими динлинами» [Гумилев, 1993. С. 68]. Теле, по Гумилеву, тоже были европеоидами, но происходили от иной ветви, попавшей в древности в Северо-Западный Китай, — племен «ди» [Гумилев, 1959. С. 19, 21, 25].

²⁴ Если в первом издании совместной с С. Г. Кляшторным монографии Д. Г. Савинов обратился лишь к кыпчакской концепции своего соавтора [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 140, 144–145], то в расширенном археологическом разделе второго издания он не без некоторого удивления обнаружил аналогичный взгляд в «Древних тюрках» Гумилева [Кляшторный, Савинов, 2005. С. 281–282]. В результате Д. Г. Савинов попытался обосновать «принципиально иной» характер концепции С. Г. Кляшторного. Важно именно то, что отличия пришлось искать специально.

«Голубые тюрки» — самостоятельный этнос?

Напрямую С. Г. Кляшторный на концепцию Гумилева о «голубых тюрках» никогда не ссылался. Единственный явный отклик представлен небольшой статьей татарского филолога Ф. С. Фасеева: «Выражение *kök türk* не является ни этнонимом, ни территориально-политическим термином... Поскольку так называемых “голубых тюрков” (как трактовали раньше) вообще не существует в природе, то и нет необходимости искусственного хронологически-исторического “выделения” их особо из состава тюркутов I и II каганатов (Гум. 1967, с. 269)» [Фасеев, 1978. С. 146].

Здесь необходимо пояснить, что Ф. С. Фасеев так увлекся поиском возможных семантических нюансов значения слова «*kök*» в тюркских языках (в какой-то мере в традициях марристской «палеонтологии языка»²⁵), что полностью оторвался от исходного контекста орхонских надписей, где только и упомянуты «кок-тюрки». Согласно его интерпретации, «*kök türk* представляет собой древнетюркское выражение, которое означало простых (коренных) тюрков-степняков, кочевавших со своим стадом, в зависимости от обилия трав и воды. При этом лексема *kök*... и означает траву, зелень, зеленое; корень, коренной, пастушеский (кочевой) и т.п.» [Фасеев, 1978. С. 145].

Однако даже в филологическом плане проблема «кок-тюрков» не сводится исключительно к попыткам интерпретации слова «кок» в отличном от цветового значении (кок = Ашина, кок = «восток» [Фасеев, 1978. С. 138; Кононов, 1978. С. 173; Габен, 1986. С. 294], кок = «небесные»²⁶). Полное словосочетание в надписи Кюль-тегина содержит еще два слова, крайне редко привлекаемых к анализу: «*idi oqsız kök türk*» [Тугушева, 2008. С. 27].

Ф. С. Фасеев полностью доверился «смысловому» переводу С. Е. Малова «*idi oqsız*» =

²⁵ Подобно А. Н. Кононову в его программной статье [Кононов, 1949. С. 42, 43], но уже без прямых ссылок на Н. Я. Марра.

²⁶ Перевод «кок = небесные» наиболее характерен для французской историографии.

«без господина и без родовых представителей» [Фасеев, 1978. С. 142; Малов, 1951. С. 36]. С. Г. Кляшторный дал более корректный перевод, но никаких выводов из него не сделал: «...голубых тюрков, не имевших до того ни господина, ни (организации по) “стрелам”» [Кляшторный, 1964. С. 61]. Значительно позже Л. Ю. Тугушева перевела текст точно и буквально: «вовсе не имевшие стрелы коктюрки» [Тугушева, 2008. С. 38]²⁷.

Напомним, согласно Л. Н. Гумилеву, орхонские надписи отражают реалии того времени, когда они были высечены (первая половина VIII в.) [Гумилев, 1961. С. 103; Гумилев, 1967. С. 336–337]. Хотя «вовсе не имевшие стрел голубые тюрки» надписью Кюль-тегина действительно помещены во времена Бумына (середина VI в.), указанные там же пределы их распространения — от Кадырканской черни (Большой Хинган) до Темир-Капыга/«Железных ворот»²⁸ — описывают границы именно второго тюркского каганата на начало VIII в. (точнее, крайние точки военных походов [Благова, 1973а. С. 53, примеч. 11; Стеблева, 2007. С. 36]). Неслучайно, С. Г. Кляшторный удивлялся «упоминанию Железных ворот как границы расселения “тюркского народа” в VI в.», поскольку считал, что в орхонских надписях «почти все сообщения о Средней Азии относятся к эпохе второго Восточнотюркского каганата» [Кляшторный, 1964. С. 77]. Логично предположить, что это анахронизм — перенесение расстановки сил начала VIII в. на середину VI в.

Западные тюрки в орхонских надписях именуется «народом десяти стрел» — «*on oq bidun*». Система организации по стрелам существовала только в западном каганате в последние десятилетия его существования, когда

²⁷ Слова «господин» в оригинале нет: «*idi*», часто переводимое как «господин», в данном случае лишь усилитель отрицания [Тугушева, 2008. С. 125]. Значение же стрелы как символа власти Л. Ю. Тугушева перенесла в комментарий, причем со ссылкой на Гумилева [Тугушева, 2008. С. 38].

²⁸ Обычно определяется как проход Бузгала на крайнем юге Узбекистана [Благова, 1973а. С. 53]. Ю. А. Зуев это оспаривает, но не предлагает ничего определенного взамен [Зуев, 2002. С. 175].

каган после череды смут разделил в 635 г. власть с предводителями двух крыльев державы (по пять племен в каждом) [Гумилев, 1967. С. 213]. Нет данных, чтобы система десяти стрел затем сохранялась в Тюргешском каганате, но название «народ десяти стрел», очевидно, прочно закрепилось за западными тюрками [Гумилев, 1967. С. 253, 281, 345, 373].

Исходя из этого, логично предположить, что голубые тюрки назывались «вовсе не имеющими стрел» именно для различения себя с «десятистрельными тюрками». Что последние это именно «наш тюркский народ», но подчиненный тюргешскому кагану, также сообщает надпись Кюль-тегина [Тугушева, 2008. С. 41–42]. Ни к кому больше, кроме тюрков, орхонские тексты слово «стрела» в символическом значении не применяют.

Таким образом, «голубые тюрки без стрел» это не все тюркюты и не восточные тюркюты в противовес западным (десятистрельная организация возникла в западном каганате уже после падения восточного). Это именно тюрки второго каганата²⁹, действительно противопоставленные «народу десяти стрел», который в VIII в. подчинился тюргешам.

Что, ссылаясь исключительно на взгляды С. Г. Кляшторного, можно прийти к выводу, идентичному гумилевскому, о самостоятельном древнетюркском этносе второго каганата, продемонстрировал П. П. Азбелев: «Если Восточный каганат был еще прямым продолжением Первого... то десятилетия, прошедшие между падением Восточного каганата и созданием Второго, знаменовались глубокой культурной трансформацией. <...> Все это значит, что тюрки Второго каганата... были, в сущности, уже другим народом...» [Азбелев, 2010. С. 33–34]. «Проблему сходств и различий между культу-

рами Первого/Восточного и Второго каганатов еще предстоит корректно поставить и всесторонне исследовать, но и сказанного довольно, чтобы не переносить механически сведения орхонских рунических памятников первой половины VIII века на эпоху VI — начала VII вв.» [Там же. С. 36].

Выводы

Можно ли говорить о влиянии идей Л. Н. Гумилева на С. Г. Кляшторного? Поскольку ни у Л. П. Потапова или А. Н. Бернштама, ни у зарубежных тюркологов аналогичных посылок для развития собственных концепций заимствовать было невозможно, то, очевидно, хронологически более ранние работы Гумилева со сходными положениями не просто предшествовали исследованиям Кляшторного, но, вероятнее всего их направляли. Установление сходства и преемственности идей, при этом, не отменяет оригинальности найденных С. Г. Кляшторным решений и конечных выводов.

Главное, признание историографической преемственности не снимает саму проблему нахождения места «тюркам» в общем ряду тюркоязычных народов. В свое время Гумилев четко сформулировал вопрос: «почему тюрки возникли и почему исчезли, оставив свое имя в наследство многим народам, которые отнюдь не являются их потомками?» [Гумилев, 1967. С. 4]. Хотя общий ответ, что «древние тюрки наиболее ярко претворили в жизнь те начала степной культуры, которые зрели еще в хуннское время» [Гумилев, 1967. С. 6], возражений не вызывает, сам Гумилев не считал его достаточным, а в наиболее поздней дефиниции констатировал: «...тюрки VI–VIII вв. были весьма не похожи на те этносы, которые позже присвоили себе название “тюрк”... Этот этнос был начисто уничтожен в середине VIII в. и не оставил потомков» [Гумилев, 1993. С. 45].

С. Г. Кляшторный, в свою очередь, дал ряд перспективных ответов, но они плохо согласовывались между собой, что в большей степени было следствием скудости источниковедческой базы по древней истории тюрков. В конечном счете, и Л. Н. Гумилев свел проблему

²⁹ Р. Жиро без детальной аргументации также полагал, что название «кок-тюрк» характеризует только восточных тюрков эпохи Бильге-кагана, т. е. тюрков второго каганата [Giraud, 1960. P. 15]. А. Н. Бернштам полагал, что только название голубых/небесных тюрков может восприниматься как собственно этническое. Этот эпитет принадлежал элите тюркского общества и появился не ранее «времени Гудулу» (создателя второго каганата). Как и в ранних работах, существования до конца VII в. отдельного этноса «тюрк» он не признавал [Бернштам, 1946. С. 82, 84–86].

к остроумному, но риторическому вопросу: «...этнос-создатель исчез, оставив потомкам только статуи, надписи и имя. А может быть, это не так уж мало?» [Гумилев, 1993. С. 54]. Поэтому, кем были тюркюты, почему их имя

стало эпонимом для целой огромной группы народов³⁰, можно ли говорить о двух разных этносах «тюрк» в эпоху каганатов, — эти вопросы еще рано считать решенными окончательно Ср. [Golden, 2021. P. 32].

Использованная литература

Абрамзон, Потапов, 1975: *Абрамзон С. М., Потапов Л. П.* Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материале тюркоязычных кочевников) // Советская этнография. 1975. № 6. С. 28–41.

Abramzon S. M., Potapov L. P. Narodnaya etnogiia kak odin iz istochnikov dlia izucheniiia etnicheskoi i sotsial'noi istorii (na materiale tiurkoiazichnykh kochevnikov) [Folk Ethnogeny as One of the Sources for the Study of Ethnic and Social History (Based on the Material of Turkic-speaking Nomads)] // Sovetskaya etnografiya [Soviet Ethnography]. 1975. No. 6. P. 28–41.

Азбелев, 2010: *Азбелев П. П.* Кудыргинский сюжет. СПб., 2010.

Azbelev P. P. Kudyrginskii siuzhet [Kudyrginsky Issue]. St. Petersburg, 2010.

Алексеев, 1971: *Алексеев В. П.* Предки тюркских народов // Наука и жизнь. 1971. № 5. С. 33–37.

Alekseev V. P. Predki tiurkskikh narodov [Ancestors of the Turkic Peoples] // Nauka i zhizn' [Science and Life]. 1971. No. 5. P. 33–37.

Алексеев, 1972: *Алексеев В. П.* В поисках предков. М.: Советская Россия, 1972.

Alekseev V. P. V poiskakh predkov [In Search of Ancestors]. Moscow: Sovetskaia Rossiia, 1972.

Бартольд, 1968: *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. V. М.: Наука, 1968.

Bartold V. V. Sochineniia [Works]. Vol. 5. Moscow: Nauka, 1968.

Бернштам, 1935: *Бернштам А. Н.* Происхождение тюрков. К постановке проблемы // Проблемы истории докапиталистических формаций. 1935. № 5–6. С. 43–54.

Bernshtam A. N. Proiskhozhdenie turok. K postanovke problemy [The Origin of the Turks] // Problemy istorii dokapitalisticheskikh formatsii [Problems of the History of Pre-capitalist Formations.]. 1935. No. 5–6. P. 43–54.

Бернштам, 1946: *Бернштам А. Н.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков VI–VIII веков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946.

Bernshtam A. N. Sotsial'no-ekonomicheskii stroi orkhono-eniseyskikh tiurok VI–VIII vekov [Social-economic System of the Orkhon-Yenisei Turks of the 6th–8th Centuries]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1946.

Бернштам, 1952: *Бернштам А. Н.* Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.

Bernshtam A. N. Istoriko-arkheologicheskie ocherki Tsentral'nogo Tian'-Shania i Pamiro-Alaia [Historical and Archaeological Essays of the Central Tian Shan and Pamir-Alai]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1952.

Благова, 1973: *Благова Г. Ф.* Вариантные заимствования тюрков~тюрк и их лексическое обособление в русском языке (К становлению обобщающего имени тюркоязычных народов) // Тюркологический сборник. 1972. М.: Наука, 1973. С. 93–140.

³⁰ О судьбе тюрков высказываются различные суждения. И. В. Кормушин считает, что тюрки (в узком смысле) бежали под ударами уйгуров в середине VIII в. на Сырдарью, где создали государство огузских ябгу, а затем из их среды вышли сельджуки и османы [Кормушин, 2020. С. 7]. Почему тюрки на новое место не принесли с собой рунику и традицию каменных изваяний, И. В. Кормушин не поясняет. Схожая концепция, хотя и несколько путано (будто бы огузы переселяются на Сырдарью после падения Западного каганата в 742 г., хотя пал тогда Второй восточный каганат), высказывалась С. Ф. Орешковой [Гасратян и др., 1983. С. 5]. Наконец, С. Г. Кляшторный последовательно высказывался о сохранении «голубых тюрков» на месте вплоть до X в.: «Тюркский каганат окончил свое существование. Тюркские племена, сохранившие часть своих земель, не играли уже сколько-нибудь заметной роли... хотя и сохранили известную автономию; последнее известие о них в китайских источниках относится к 941 г.» [Кляшторный, 1964. С. 43]. Неожиданное уточнение, что племенные территории тюрков располагались в Джунгарии (относившейся к землям западных тюрков, а в указанное время — кимаков), сделано в монографии 2005 г.: «Тюркские племена, сохранившие часть земель... на Алтае и в Джунгарии, не играли заметной роли...» [Кляшторный, Савинов, 2005. С. 110]. Как видно, приведенные мнения плохо согласуются друг с другом, как и многое другое в концепциях истории собственно тюркского этноса.

Blagova G. F. Variantnye zaimstvovaniya turok~tiurk i ikh leksicheskoe obosoblenie v russkom iazyke [Variants of 'Turk~Tiurk' Borrowings and Their Lexical Distinction in the Russian Language] // Tiurkologicheskii sbornik [Collection of Works on Turkology]. 1972. Moscow: Nauka, 1973. P. 93–140.

Благова, 1973а: *Благова Г. Ф. П. М. Мелиоранский и изучение тюркской топонимии // Тюркологический сборник. 1972. М.: Наука, 1973. С. 51–61.*

Blagova G. F. P. M. Melioranskii i izuchenie tiurkskoi toponimii [P. M. Melioransky and the Study of Turkic Toponymy] // Tiurkologicheskii sbornik [Collection of Works on Turkology]. 1972. Moscow: Nauka, 1973. P. 51–61.

Босворт, 1981: *Босворт К. Э. Нашествия варваров: появление тюрков в мусульманском мире // Мусульманский мир. 950–1150. М.: Наука, 1981. С. 20–35.*

Bosworth C. E. Nashestviia varvarov: poiavlenie tiurok v musul'manskom mire [Barbarian Incursions: The Coming of the Turks into the Islamic World] // Musul'manskiy mir. 950–1150 [Islamic World. 950–1150]. Moscow: Nauka, 1981. P. 20–35.

Габен, 1986: *Габен А. фон. Древнетюркская литература // Зарубежная тюркология. Вып. I. Древние тюркские языки и литературы. М.: Наука, 1986. С. 294–344.*

Gaben A. von. Drevnetiurkskaya literature [Old Turkic Literature] // Zarubezhnaya tiurkologiia [Foreign Turkology]. Vol. 1. Drevnie tiurkskie iazyki i literatury [Old Turkic Languages and Literatures]. Moscow: Nauka, 1986. P. 294–344.

Гасратян и др., 1983: *Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А. Очерки истории Турции. М.: Наука, 1983.*

Gasratian M. A., Oreshkova S. F., Petrosian Yu. A. Ocherki istorii Turtsii [Essays on the History of Turkey]. Moscow: Nauka, 1983.

Грум-Гржимайло, 1926: *Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. II. Л., 1926.*

Grumm-Grzhimailo G. E. Zapadnaya Mongoliia i Uriankhaiskii kray [Western Mongolia and the Uriankhai Region]. Vol. 2. Leningrad, 1926.

Гумилев, 1947: *Гумилев Л. Н. Подробная политическая история первого тюркского каганата. 546–659 гг. Л., 1947.*

Gumilev L. N. Podrobnaia politicheskaia istoriia pervogo tiurkskogo kaganata. 546–659 gg. [Detailed Political History of the First Turkic Khaganate. 546–659]. Leningrad, 1947.

Гумилев, 1949: *Гумилев Л. Н. Статуэтки воинов из Туюк-Мазара // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XII. М.; Л., 1949. С. 232–253.*

Gumilev L. N. Statuetki voinov iz Tuyuk-Mazara [Statuettes of Warriors from Tuyuk-Mazar] // Sbornik Muzeia antropologii i etnografii [Digest of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Vol. 12. Moscow; Leningrad, 1949. P. 232–253.

Гумилев, 1959: *Гумилев Л. Н. Динлинская проблема // Известия всесоюзного географического общества. 1959. Т. 91. № 1. С. 17–26.*

Gumilev L. N. Dinlinskaya problema [Dinlin problem] // Izvestiya vsesoiuznogo geograficheskogo obshchestva. [Reports of the Soviet Geographical Society] 1959. Vol. 91. No. 1. P. 17–26.

Гумилев, 1961: *Гумилев Л. Н. Три исчезнувших народа // Страны и народы Востока. Вып. II. М.: Наука, 1961. С. 103–111.*

Gumilev L. N. Tri ischeznuvshikh naroda [Three Disappeared Peoples] // Strany i narody Vostoka [Countries and Peoples of the East]. Vol. 2. Moscow: Nauka, 1961. P. 103–111.

Гумилев, 1967: *Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967.*

Gumilev L. N. Drevnie tiurki [Old Turks] Moscow: Nauka, 1967.

Гумилев, 1990: *Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990.*

Gumilev L. N. Geografiya etnosa v istoricheskiy period [Geography of the ethnos in the historical period]. Leningrad: Nauka, 1990.

Гумилев, 1991: *Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1991.*

Gumilev L. N. Tysiacheletie vokrug Kaspiia [Millennium around the Caspian Sea]. Baku: Azerneshr, 1991.

Гумилев, 1992: *Гумилев Л. Н. От Руси до России. СПб.: Юна, 1992.*

Gumilev L. N. Ot Rusi do Rossii. [From Rus to Russia] St. Petersburg: Yuna, 1992.

Гумилев, 1993: *Гумилев Л. Н. Из истории Евразии. М.: Искусство, 1993.*

Gumilev L. N. Iz istorii Evrazii [From the History of Eurasia]. Moscow: Iskusstvo, 1993.

Гумилев, 2001: *Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало. М.: Рольф, 2001.*

Gumilev L. N. Konets i vnov' nachalo [The End and the Beginning Again]. Moscow: Rol'f, 2001.

Еремеев, 1990: *Еремеев Д. Е.* «Тюрк» — этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // Советская этнография. 1990. № 3. С. 129–135.

Eremeev D. E. “Tiurk” — etnonim iranskogo proiskhozhdeniia? [“Turk”, an ethnonym of the Iranian Origin?] // Sovetskaia etnografiia [Soviet Ethnography]. 1990. No. 3. P. 129–135.

Зуев, 1960: *Зуев Ю. А.* Тамги лошадей из вассальных княжеств» // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Алма-Ата: Изд-во АН Каз.ССР, 1960. С. 93–140.

Zuev Yu. A. “Tamgi loshadei iz vassal’nykh kniazhestv” [“The Tamgas of Horses from Vassal Principalities”] // Novye materialy po drevnei i srednevekovoi istorii Kazakhstana. [New Materials on the Ancient and Medieval History of Kazakhstan] Alma-Ata: Izdatel’stvo AN Kaz.SSR, 1960. P. 93–140.

Зуев, 1967: *Зуев Ю. А.* Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1967.

Zuev Yu. A. Drevnetiurkskie genealogicheskie predaniia kak istochnik po rannei istorii tiurkov [Old Turkic Genealogical Legends as a Source for the Early History of the Turks]. Author’s Abstract of the Doctoral Thesis (History). Alma-Ata, 1967.

Зуев, 2002: *Зуев Ю. А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Даик-Пресс, 2002.

Zuev Yu. A. Rannie tiurki: ocherki istorii i ideologii [Early Turks: Essays on History and Ideology]. Almaty: Daik-Press, 2002.

Иакинф, 1834: *Иакинф.* Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. СПб., 1834.

Iakinf. Istoricheskoe obozrenie oiratov ili kalmykov s XV stoletiiia do nastoiashchego vremeni [Historical Review on the Oirats or Kalmyks from the 15th Century to the Present Time]. St. Petersburg, 1834.

История Сибири, 1968: *История Сибири.* Т. I. Древняя Сибирь. Л.: Наука, 1968.

Istoriia Sibiri. Vol. 1. Drevniaia Sibir’. [History of Siberia. Vol. I. Ancient Siberia] Leningrad: Nauka, 1968.

История Тувы, 1964: *История Тувы.* Т. I. М.: Наука, 1964.

Istoriia Tuvy [History of Tuva]. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1964.

Киселев, 1951: *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М.: Изд-во АН СССР, 1951.

Kiselev S. V. Drevniaia istoriia Iuzhnoi Sibiri [Ancient History of Southern Siberia]. Moscow: Izdatel’stvo AN SSSR, 1951.

Кляшторный, 1964: *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964.

Klyashtorny S. G. Drevnetiurkskie runicheskie pamiatniki kak istochnik po istorii Srednei Azii [Old Turkic Runic Inscriptions as a Source on the History of Central Asia]. Moscow: Nauka, 1964.

Кляшторный, 1965: *Кляшторный С. Г.* Проблемы ранней истории племени тюрк (ашина) // Новое в советской археологии. М.: Наука, 1965. С. 278–281.

Klyashtorny S. G. Problemy rannei istorii plemeni tyrk (ashina) [Problems of the Early History of the Tyrk (Ashina) Tribe] // Novoe v sovetskoj arkheologii [New in Soviet Archaeology]. Moscow: Nauka, 1965. P. 278–281.

Кляшторный, 1986: *Кляшторный С. Г.* Кипчаки в рунических памятниках // Turcologica. 1986. Л.: Наука, 1986. С. 153–164.

Klyashtorny S. G. Kipchaki v runicheskikh pamiatnikakh [Kipchaks in Runic Inscriptions] // Turcologica. 1986. Leningrad: Nauka, 1986. P. 153–164.

Кляшторный, 2003: *Кляшторный С. Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2003.

Klyashtorny S. G. Istoriia Tsentral’noi Azii i pamiatniki runicheskogo pis’ma. [History of Central Asia and Monuments of Runic Script]. St. Petersburg: Filologicheskii fakul’tet SPbGU, 2003.

Кляшторный, Лившиц, 1971: *Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.* Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. Вып. X. М.: Наука, 1971. С. 121–146.

Klyashtorny S. G., Livshits V. A. Sogdiiskaia nadpis’ iz Buguta [Sogdian Inscription from Bugut] // Strany i narody Vostoka [Countries and Peoples of the East]. Vol. 10. Moscow: Nauka, 1971. P. 121–146.

Кляшторный, Савинов, 1994: *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи Евразии. СПб.: Фан, 1994.

Klyashtorny S. G., Savinov D. G. Stepnye imperii Evrazii [Steppe Empires of Eurasia]. St. Petersburg: Farn, 1994.

Кляшторный, Савинов, 2005: *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005.

Klyashtorny S. G., Savinov D. G. Stepnye imperii drevnei Evrazii [Steppe Empires of Ancient Eurasia]. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2005.

Кондратьев, 1981: *Кондратьев В. Г.* Грамматический строй языка памятников древнетюркской письменности VIII–XI вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1981.

Kondrat'ev V. G. Grammaticheskii stroi iazyka pamiatnikov drevnetiurkskoi pis'mennosti VIII–XI vekov. [Grammatical Structure of the Language of Monuments of Old Turkic Writing of the 8th–11th Centuries]. Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 1981.

Кононов, 1949: *Кононов А. Н.* Опыт анализа термина түрк // Советская этнография. 1949. № 1. С. 40–47.

Kononov A.N. Opyt analiza termina türk [An Essay of Analyzing the Term Türk] // Sovetskaia etnografiia [Soviet Ethnography]. 1949. No. 1. P. 40–47.

Кононов, 1978: *Кононов А. Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М.: Наука, 1978. С. 159–179.

Kononov A.N. Semantika tsветоoboznacheniy v tiurkskikh yazykakh [Semantics of color designations in the Turkic languages] // Tiurkologicheskii sbornik [Collection of Works on Turkology]. 1975. Moscow: Nauka, 1978. P. 159–179.

Кормушин, 2011: *Кормушин И. В.* Заметки о соотносительных терминах «народ түрк» и «язык түрк» в древнетюркских текстах // Российская тюркология. 2011. № 2 (5). С. 8–11.

Kormushin I. V. Zаметki o sootnositel'nykh terminakh "narod türk" i "iazыk türk" v drevnetiurkskikh tekstakh [Notes on the Correlative Terms "Türk People" and "Türk Language" in Old Turkic Texts] // Rossiiskaia tiurkologiia [Russian Turcology]. 2011. No. 2 (5). P. 8–11.

Кормушин, 2016: *Кормушин И. В.* Среднеазиатский поход тюрков 710–711 гг. // Тюркологический сборник. 2013–2014. М.: Наука–Востлит., 2016. С. 104–116.

Kormushin I.V. Sredneaziatskii pokhod tiurok 710–711 godov [The Central Asian Campaign of the Turks in 710–711] // Tiurkologicheskii sbornik [Collection of Works on Turkology]. 2013–2014. Moscow: Nauka – Vostostochnaia literatura, 2016. P. 104–116.

Кормушин, 2020: *Кормушин И. В.* Почему в классификации А. Н. Самойловича язык орхоно-енисейской письменности отнесен им к юго-восточной (уйгуро-карлукской), а не к юго-западной (огузской) группе тюркских языков? // Российская тюркология. 2020. № 3–4 (28–29). С. 5–8.

Kormushin I. V. Pochemu v klassifikatsii A. N. Samoilovicha iazyk orkhono-eniseiskoi pis'mennosti otnesen im k iugo-vostochnoi (uiguro-karlukskoi), a ne k iugo-zapadnoi (oguzskoy) gruppe tiurkskikh iazykov? [Why, in the Classification by A. N. Samoilovich, the Language of the Orkhon-Yenisei Script is Attributed to the Southeastern (Uighur-Karluk), and not to the Southwestern (Oguz) Group of the Turkic Languages?] // Rossyskaia tiurkologiia [Russian Turcology]. 2020. No. 3–4 (28–29). P. 5–8.

Кузьменков, 1993: *Кузьменков Е. А.* Монгольская базисная лексика в «Сокровенном Сказании» // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 328–340.

Kuz'menkov E. A. Mongol'skaia bazisnaia leksika v "Sokrovennom Skazanii" [Mongolian Basic Vocabulary in the "Secret History of Mongols"] // Mongolica: K 750-letiiu "Sokrovennogo skazaniia" [Mongolica: To the 750th Anniversary of the "Secret History of Mongols"]. Moscow, 1993. P. 328–340.

Кызласов, 1984: *Кызласов Л. Р.* История Южной Сибири в средние века. М.: Высшая школа, 1984.

Kyzlasov L. R. Istoriia iuzhnoi Sibiri v srednie veka [The History of Southern Siberia in the Middle Ages]. Moscow: Vysshiaia shkola, 1984.

Кызласов, 2011: *Кызласов И. Л.* Алтаистика и археология. М.: Институт тюркологии. 2011.

Kyzlasov I. L. Altaistika i arkheologiia [Altaistics and Archaeology]. Moscow: Institut tiurkologii. 2011.

Лев Николаевич Гумилев, 2008: Лев Николаевич Гумилев. Письма к матери брата, О. Н. Высотской, другу, В. Н. Абросову, и брату, О. Н. Высотскому (1945–1991). СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2008.

Lev Nikolaevich Gumilev. Pis'ma k materi brata, O. N. Vysotskoi, drugu, V. N. Abrosovu, i bratu, O. N. Vysotskomu (1945–1991) [Letters to His Half-sibling's mother, O. N. Vysotskaia, friend, V. N. Abrosov, and his Half-sibling, O. N. Vysotskii (1945–1991)] St. Petersburg: Izdatel'stvo Pushkinskogo Doma, 2008.

Левашева, 1956: *Левашева В. П.* Тюркский каганат // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 43. М., 1956.

Levasheva V. P. Tiurkskii kaganat [Turk Khaganate] // Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia [The Great Soviet Encyclopedia]. 2nd edition. Vol. 43. Moscow, 1956.

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

Malov S. E. Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti. Teksty i issledovaniia [Monuments of Old Turkic Script.

Texts and Researches]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1951.

Насилов, 1960: *Насилов В. М.* Язык орхон-енисейских памятников. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.

Nasilov V. M. Iazyk orkhono-eniseiskikh pamiatnikov [The Language of the Orkhon-Yenisei Inscriptions]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1960.

Нестеров, 1990: *Нестеров С. П.* Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990.

Nesterov S. P. Kon' v kul'takh tiurkoiazychnykh plemen Tsentral'noy Azii v epokhu srednevekov'ia. [The Horse in the Cults of the Turkic-speaking Tribes of Central Asia in the Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka, 1990.

Пономарев, 1940: *Пономарев А.* Куман-половцы // Вестник древней истории. 1940. № 3–4. С. 366–370.

Ponomarev A. Kuman-polovtsy // Vestnik drevnei istorii [Herald of Ancient History]. 1940. No. 3–4. P. 366–370.

Потапов, 1969: *Потапов Л. П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969.

Potapov L. P. Etnicheskii sostav i proiskhozhdenie altaitsev [Ethnic Composition and the Origin of the Altaians]. Leningrad: Nauka, 1969.

Пучков, 1988: *Пучков П. И.* Некоторые проблемы протоэтногенеза // Исчезнувшие народы. М.: Наука, 1988. С. 3–19.

Puchkov P. I. Nekotorye problemy protoetnogeneza [Some Problems of Proto-ethnogenesis] // Ischeznuvshie narody [Disappeared Peoples]. Moscow: Nauka, 1988. P. 3–19.

Савинов, 2008: *Савинов Д. Г.* Ранние тюрки на Енисее (археологический аспект) // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. Томск: Аграф-Пресс, 2008. С. 185–190.

Savinov D. G. Rannie tiurki na Enisee (arkheologicheskii aspekt) [Early Turks on the Yenisei (Archaeological Aspect)] // Vremia i kul'tura v arkheologo-etnograficheskikh issledovaniakh drevnykh i sovremennykh obshchestv Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii: problemy interpretatsii i rekonstruktsii [Time and Culture in Archaeological and Ethnographic Studies of Ancient and Modern Societies of Western Siberia and the Neighbouring Territories: Problems of Interpretation and Reconstruction]. Tomsk: Agraf-Press, 2008. P. 185–190.

Сообщество «Родина слонов» в социальной сети «ВКонтакте», статья «Тюркский мир»: <https://vk.com/@rodinaslonov-turkskii-mir> (дата обращения: 02.05.2023).

The “Homeland of Elephants” Community on the Social Network “VKontakte”, the article “The Turkic World”: <https://vk.com/@rodinaslonov-turkskii-mir> (accessed: 02/05/2023).

Сравнительно-историческая, 2002: Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции. М.: Наука, 2002.

Sravnitel'no-istoricheskaia grammatika tiurkskikh iazykov. Regional'nye rekonstruktsii [Comparative-historical Grammar of the Turkic Languages. Regional Reconstructions]. Moscow: Nauka, 2002.

Стеблева, 2007: *Стеблева И. В.* Жизнь и литература доисламских тюрков. М.: Восточная литература, 2007.

Stebleva I. V. Zhizn' i literatura doislamskikh tiurkov [The Life and Literature of the Pre-Islamic Turks]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2007.

Татаринцев, 1993: *Татаринцев Б. И.* Заимствования или исконная лексика? // Вопросы языкознания. 1993. № 1. С. 114–128.

Tatarintsev B. I. Zaimstvovaniia ili iskonnaia leksika? [Borrowings or basic vocabulary?] // Voprosy iazykoznanii [Questions of Linguistics]. 1993. No. 1. P. 114–128.

Тишин, 2022: *Тишин В. В.* Согдийцы в ранней истории Тюркского каганата (по поводу одной гипотезы) // Восточная Европа в древности и средневековье. Вып. XXXIV. М., 2022. С. 251–256.

Tishin V. V. Sogdiytsy v rannei istorii Tiurkskogo kaganata (po povodu odnoi gipotezy) [Sogdians in the Early History of the Turkic Khaganate (On one Hypothesis)] // Vostochnaia Evropa v drevnosti i srednevekov'e [Eastern Europe in Antiquity and the Middle Ages]. Vol. 34. Moscow, 2022. P. 251–256.

Тугушева, 2008: *Тугушева Л. Ю.* Тюркские рунические памятники из Монголии. М.: ИНСАН, 2008.

Tugusheva L. Yu. Tiurkskie runicheskie pamiatniki iz Mongolii [Turkic Runic Inscriptions from Mongolia]. Moscow: INSAN, 2008.

Фасеев, 1978: *Фасеев Ф. С.* Кто они так называемые «голубые тюрки»? // Источниковедение и история тюркских языков. Казань, 1978. С. 137–147.

Faseev F. S. Kto oni tak nazyvaemye “golubye tiurki”? [Who are They, the So-called “Blue Turks”?] // Istochnikovedenie i istoriia tiurkskikh iazykov [Studies on the Sources and History of the Turkic Languages]. Kazan, 1978. P. 137–147.

Deguignes, 1756: *Deguignes*. Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tatares occidentaux... T. I, seconde partie. Paris, 1756.

Giraud, 1960: *Giraud R.* L'Empire des Turcs Celestes. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1960.

Golden, 2021: *Golden P. B.* Reflections on the Ethnonym Türk // Tasar E., Frank A. J., & Eden J. (Eds.). From the Khan's Oven. Leiden: Brill, 2021. P. 1–50.

Kowalski, 1926: *Kowalski T.* Die ältesten Erwähnungen der Türken in der arabischen Literatur // Kőrösi csoma archivum. II. Kötet (1926–1932). S. 38–41.

Zimonyi, 2018: *Zimonyi I.* Changing Perceptions of Türk Identity Among the Medieval Nomads of Central Eurasia // *Studia Orientalia Electronica*. Vol. 6. 2018. P. 79–89.

HOW MANY ETHNIC GROUPS NAMED “TURK” EXISTED IN THE PERIOD OF THE TURKIC KHAGANATES? (THREE CONCEPTS OF SERGEI G. KLYASHTORNY AND ONE OVERLOOKED CONCEPT OF LEV N. GUMILEV)

Andrei S. SARAEV

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

The paper focuses on a number of concepts on the origin of the Turks in the proper sense. No written nor archaeological sources give any sure evidence on this subject. That is why the scholars one by one propose different ideas on the turkic ethnogenesis. The most popular between them (first proposed by W. Barthold) is that the term “Turk” was the common name for many tribal nomad groups and never signified any unique ethnos. But some Russian scholars (especially Lev N. Gumilev and Sergei G. Kliashtorny) insisted that firstly existed the people “Turk” and only after the fall of both Turkic khaganates their name dispersed among other nomads as the common name. These latest hypotheses were also controversial and in every case we try to reconstruct the main idea of their authors.

Key words: Turks, Türküts, Göktürk, Turkic khaganates, Orkhon runic inscriptions, Yu.A. Zuev, historiography.

About the author: **Andrei S. SARAEV**, postgraduate fellow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). (andrejsaraev@yandex.ru) ORCID 0009-0005-4564-0903.

А. Н. БАЗАНОВ

Санкт-Петербургский Союз художников

К. А. БЕКЕТОВ, Н. К. БЕКЕТОВА, А. Б. ГРИШИН
Санкт-Петербургская академия художеств имени Ильи Репина

Ли ЧЖУАНЧЖИ

Шэньчжэньский университет, Университет МГУ–ППИ в Шэньчжэне (КНР)

ОПЫТ ПЕРСПЕКТИВНОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ. (ОТЧЁТ О РАБОТЕ В ПРОВИНЦИИ ГУАНДУН В ИЮНЕ 2023 г.)

Отчёт содержит анализ сотрудничества российских и китайских художественных институций в различные исторические периоды и перспективы развития межкультурных коммуникаций в новых условиях на основе взаимодействия в области реалистического изобразительного искусства в очном и дистанционном формате.

Ключевые слова: Санкт-Петербургский Союз художников, изобразительное искусство, межкультурные коммуникации, художественные выставки, художественное образование, мастер-классы.

Об авторах:

БАЗАНОВ Андрей Николаевич, Председатель Санкт-Петербургского Союза художников (Россия, Санкт-Петербург) (Andrey.bazanov2018@mail.ru).

БЕКЕТОВ Константин Анатольевич, руководитель отдела по работе с иностранными студентами Санкт-Петербургской академии художеств имени Ильи Репина (Россия, Санкт-Петербург). Советник Председателя Санкт-Петербургского Союза художников. Профессор Северо-Западного университета национальностей (КНР) (k@bk.ru).

БЕКЕТОВА Наталья Константиновна, ассистент-стажер монументальной мастерской Санкт-Петербургской академии художеств имени Ильи Репина (Россия, Санкт-Петербург). Член Санкт-Петербургского Союза художников (artru@bk.ru).

ГРИШИН Александр Борисович, доцент Санкт-Петербургской академии художеств имени Ильи Репина (Россия, Санкт-Петербург). Профессор Шэньчжэньского университета (КНР) (grabor@list.ru).

Ли чжуанчжи, профессор Шэньчжэньского университета, профессор Университета МГУ–ППИ в Шэньчжэне (Шэньчжэнь, КНР).

© ИВР РАН, 2023

© Базанов А. Н., Бекетов К. А., Бекетова Н. К., Гришин А. Б., Ли Чжуанчжи, 2023

Сотрудничество Российской Федерации с Китайской народной республикой в сфере образования и культуры имеет многолетнюю историю. Отдельные молодые люди из Китая начали проявлять интерес к образованию в СССР ещё в 20-е годы прошлого столетия. Фактически со дня основания Китайской Народной Республики были установлены тесные отношения между деятелями искусств двух стран. Важным фактором укрепления коммуникаций в области изобразительного ис-

кусства послужило приобщение творческой молодёжи Китая к получению образования в высших художественных школах СССР. Китай, имея богатое наследие своего традиционного искусства, с большим интересом обратил взоры молодых талантливых людей на овладение знаниями и навыками нового для них направления — реалистического изобразительного искусства.

В самом начале 50-х годов, основываясь на общности идеологии и политики наших госу-

дарств, а также на организованной западными странами политической и экономической изоляции только созданной КНР, началась интенсивная работа по расширению сотрудничества между СССР и КНР в различных областях, в том числе в сфере образования и культуры. Множество китайских студентов поехали учиться в советские вузы, а советские преподаватели приступили к работе в учебных заведениях нового Китая. За полтора десятилетия в КНР побывало свыше десяти тысяч советских специалистов, а высшее образование в Советском Союзе получили более одиннадцати тысяч китайцев. Пионером, представлявшим классическую живопись за рубежом, был Константин Мефодьевич Максимов, преподававший основы масляной живописи в Пекинской Центральной Академии художеств. А в Институт имени Ильи Репина в 1953 г. направились первая группа китайских студентов. Такой обмен предопределил всплеск интереса к академическому искусству в КНР и послужил в дальнейшем распространению в стране множества учебных заведений, изучающих реалистическое направление в живописи. Выпускники русской школы живописи Ли Тяньсян, Сяо Фэн, Го Шаоган, Су Гаоли становятся сначала ведущими педагогами китайских академических художественных школ, а впоследствии возглавляют их: Ли Тяньсян в 1985 г. занял пост ректора Института Искусств при Шанхайском университете; Сяо Фэн в 1983 г. назначен ректором Китайской Академии Изыщных Искусств в Ханчжоу; Го Шаоган был ректором Академии Изыщных Искусств в Гуанчжоу; профессор Су Гаоли преподавал в Центральной Академии Художеств в Пекине.

В сложный период политических разногласий между КНР и СССР, в рамках «культурной революции» в КНР одновременно в 1966 г. были отозваны все студенты, обучавшиеся к тому времени за рубежом, что не могло не отразиться на поступательном развитии классической школы реализма на китайской земле. Тем не менее, несмотря на разногласия в двухсторонних взаимоотношениях, наши страны сохранили коммуникативные мосты, позволившие к началу 80-х возобновить сотрудни-

чество в области культуры и образования. Новое руководство компартии Китая, определив стратегическое направление развития страны, в том числе в сфере образования и культуры, открывает перспективные возможности сотрудничества с западными институтами, нацеливает руководство национальных вузов к разработке и освоению образовательных программ на основе международных стандартов, с целью интеграции в мировое образовательное пространство. В результате преобразований молодёжь страны вновь получила доступ к зарубежному художественному образованию. Однако к тому времени, Советский Союз в глазах нового поколения утратил былую привлекательность. Внимание выпускников школ в значительной степени переключилось на высшие учебные заведения в первую очередь США, Западной Европы, Австралии. В этих обстоятельствах восстановление былых отношений и развитие перспективного сотрудничества возможно было только имея явные конкурентные преимущества. В сегменте реалистической школы фигуративного изобразительного искусства такие преимущества России, в силу утраты Западом собственной академической школы на рубеже XIX–XX вв., сохранились. Это позволило значительной части молодых китайских приверженцев реализма получить художественное образование в вузах Российской Федерации. Только в Санкт-Петербургскую академию художеств в настоящее время ежегодно поступают на различные образовательные уровни пяти факультетов более двухсот учащихся из КНР.

В 2013 г. между Санкт-Петербургской академией художеств имени Ильи Репина и Шэньчжэньским университетом было подписано Соглашение о сотрудничестве, предусматривающее организацию на базе Шэньчжэньским университетом Репинских курсов, под началом преподавателей Академии. Весьма успешный проект просуществовал вплоть до 2020 г., когда ограничительные меры, связанные с пандемией, вначале приостановили очное общение педагога со студентами, переведя занятия в режим он-лайн, а затем и вовсе прервали их, в силу специфики методик преподавания натуральных

практик, предусматривающих он-лайн формат в исключительных случаях, с последующим обязательным переходом в очный режим.

Очные коммуникации были прерваны не только в образовательном пространстве, но и в сфере культурных обменов российско-китайского художественного сообщества. На протяжении трёх лет, до снижения уровня ограничений, деятели культуры пытались поддерживать контакты, путём общения посредством электронных ресурсов, телефонных переговоров, время от времени проходили он-лайн конференции, организовывались выставки без участия авторов картин. Все понимали, что дистанционный формат служит своего рода временной нитью, посредством которой будут возрождаться межкультурные коммуникации в двухсторонних отношениях.

Воспользовавшись именно этим форматом, руководство Санкт-Петербургского Союза художников в ноябре 2022 г. сначала установило контакты, а затем, в процессе переговоров, пришло к рамочному Соглашению о сотрудничестве с Шэньчжэньским университетом МГУ-ППИ.

В подтверждение серьёзности намерений китайская сторона, не дожидаясь отмены ограничительных мер, организовала доставку картин петербургских художников в университет и на выставке в своём кампусе познакомила студентов и преподавателей вуза с творчеством современных русских живописцев. А уже четыре месяца спустя Санкт-Петербургский Союз художников получил приглашение от китайских коллег посетить провинцию Гуандун в мае 2023 г. Однако вполне объяснимая постпандемийная инерция процедуры визового оформления всё же проявила себя, в результате чего визит был перенесён на месяц позднее. В июне были сняты последние требования по обязательному предполётному диагностированию коронавируса и делегация Союза художников в составе А. Базанова, К. Бекетова, А. Гришина, П. Покидышева, после трёх с половиной лет со дня последних очных контактов, вновь отправилась в гостеприимную Китайскую Народную Республику.

В программе визита значился ряд традиционных художественно-образовательных мероприятий. Прежде всего, подготовка и



Кампус Университета МГУ-ППИ



Открытие форума по культурному сотрудничеству

открытие выставки новых работ, созданных членами Союза художников непосредственно в канун визита. В выставочном пространстве главного корпуса университета было представлено более 50 живописных и графических полотен, среди которых пейзажи А. Курбанова, А. Кривоноса, Н. Могилевцева, А. Скляренко, Д. Дергунова, П. Покидышева, а также авторов данной статьи. Отличительной особенностью состоявшейся выставки стало очное присутствие живописцев на открытии вернисажа, в результате чего студенты и преподаватели университета имели возможность пообщаться с художниками и получить ответы на свои вопросы в узкопрофессиональном сегменте творческой сферы, а также услышать мнение известных мастеров о развитии образовательных программ художественного направления. За весь период экспонирования картин галерею посетили более 2000 человек.

На другой день, после открытия выставки, авторами был организован мастер-класс, в ходе которого русские живописцы, в присутствии множества китайских специалистов и

любителей изобразительного искусства работали на территории кампуса над пейзажем и натюрмортом. В процессе работы художники находили время и для ответов на многочисленные вопросы присутствующих студентов, а также, давали рекомендации студентам, работающим рядом с мастерами на пленэре. Хорошо известно, что одновременная работа учителя и ученика, когда молодой художник не только имеет возможность руководствоваться советами мастера, но и видеть непосредственно, как мастер работает кистью и красками — даёт кумулятивный эффект. В данном случае, видя, с каким вниманием и интересом участники мастер-класса слушали и наблюдали за работой русских живописцев, организаторы обратились к гостям с просьбой о проведении дополнительного мастер-класса в студии университета, что и было успешно исполнено в следующий день, при непосредственном участии и студентов и преподавателей вуза, глубоко погружившихся в творческий процесс.

Важным итогом визита делегации в Шэньчжэнь стало согласование дополнения к Дого-



Открытие выставки современных русских художников в галерее Университета МГУ-ППИ.
Выступление Председателя Санкт-Петербургского Союза художников А. Базанова

вору о сотрудничестве между университетом и Союзом художников, которое предусматривает направление художников-педагогов вузов Санкт-Петербурга, являющихся членами Союза художников, преподавать художественные дисциплины по вновь аккредитованным программам бакалавриата и магистратуры МГУ-ППИ.

В соответствии с программой визита в провинцию Гуандун, помимо выставки, организованной в Университете МГУ-ППИ, авторы, по инициативе Генерального Консула РФ, организовали в Гуанчжоу экспресс выставку, посвящённую празднованию Дня России. Несмотря на специфику подобного рода вернисажа, обусловленную кратковременностью экспозиции, его успели посмотреть и оценить более 600 гостей государственного приёма Генерального Консула РФ.

На следующий после праздника день состоялось насыщенное событиями и весьма интересное по содержанию посещение общеобразовательной школы с художественным уклоном. Особенностью китайских школ является специализация старших классов. Учащиеся к завершению 8 класса определяются с

будущей профессией, и уже с 9 по 11 класс готовятся к поступлению в профильное учебное учреждение следующего уровня.

Авторы отмечают что, несмотря на имеющееся сходство подготовки начального и среднего художественного образования в фигуративном искусстве, методика обучения в китайских школах имеет отличие от методики русских школ. Если в русских художественных школах обучение навыкам рисования основано на натурном рисунке, то в китайских школах широко используются двухмерные изображения фотографий или проецируемые на большой экран слайды. Учитывая, что часть китайских выпускников планирует поступать в российские художественные вузы, члены российской делегации, после знакомства со школой, приняли участие в совместном совещании с педагогическим советом, на котором обсудили перспективы сотрудничества с педагогами Санкт-Петербургских художественных школ и организации специализированных курсов для подготовки к поступлению в российские вузы.

Визит делегации Санкт-Петербургского Союза художников, наряду с решением одной из



На открытии выставки русских художников в День России. Слева направо: Генеральный консул РФ в Гуанчжоу А. Черноусов, Первый проректор МГУ-ППИ С. Иванченко, проф. Ли Чжуанчжи, проф. А. Гришин, П. Покидышев



Мастер-класс по живописи проводит Председатель Санкт-Петербургского Союза художников А. Базанов



Встреча с профессорско-преподавательским составом Университета МГУ-ППИ

задач — представление современного русского классического искусства за рубежом, открыл новые перспективы сотрудничества с китайскими партнёрами. Принципиальным в данном случае, является понимание того, что наряду с возможностью коммуникации посредством

современных дистанционных технологий, межкультурные связи непременно должны сопровождаться очным общением участников культурно-образовательных мероприятий в мировом художественном пространстве.

**EXPERIENCE IN PROSPECTIVE DESIGN
OF INTERCULTURAL COMMUNICATIONS.
REPORT ON WORK IN GUANGDONG PROVINCE IN JUNE 2023**

Andrey N. BAZANOV

Chairman of the St. Petersburg Union of Artists

Konstantin A. BEKETOV

St. Petersburg Ilya Repin Academy of Fine Arts

Natalya K. BEKETOVA

St. Petersburg Union of Artists

Alexander B. GRISHIN

St. Petersburg Ilya Repin Academy of Fine Arts

Li ZHUANGZHI

University of Moscow State University-Beijing Polytechnic University in Shenzhen,
Shenzhen University (PRC).

The report contains an analysis of cooperation between Russian and Chinese art institutions in various historical periods and prospects for the development of intercultural communications in new conditions based on interaction in the field of realistic visual art in full-time and remote format.

Key words: St. Petersburg Union of artists, fine arts, intercultural communications, art exhibitions, art education, master classes.

About the authors:

Andrey N. BAZANOV, Chairman of the St. Petersburg Union of Artists (St. Petersburg, Russian Federation) (Andrey.bazanov2018@mail.ru).

Konstantin A. BEKETOV, Head of the Department for Work with Foreign Students of the St. Petersburg Academy of Arts, Advisor to the Chairman of the St. Petersburg Union of Artists (St. Petersburg, Russian Federation). Professor Northwestern University of Nationalities (People's Republic of China) (k@bk.ru).

Natalya K. BEKETOVA, assistant-trainee of the monumental workshop of the St. Petersburg Ilya Repin Academy of Fine Arts. Member of the Union of Artists (St. Petersburg, Russian Federation) (artru@bk.ru).

Alexander B. GRISHIN, Associate Professor of the St. Petersburg Ilya Repin Academy of Fine Arts. Deputy Chairman of the St. Petersburg Union of Artists (St. Petersburg, Russian Federation). Professor of Shenzhen University (People's Republic of China) (grabor@list.ru).

Li ZHUANGZHI, professor at Shenzhen University (Shenzhen, People's Republic of China), professor at the University of Moscow State University-Beijing Polytechnic University in Shenzhen (Shenzhen, People's Republic of China).

УДК 001.32

DOI 10.48612/IVRRAN/8572-zx2f-p4ak

Т. Д. СКРЫННИКОВА, Н. С. ЯХОНТОВА
Институт восточных рукописей Российской академии наук

НЕОПУБЛИКОВАННЫЙ ДОКЛАД АКАДЕМИКА Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВА (1931 г.)

В Санкт-Петербургском филиале Архива РАН среди материалов Сектора истории и экономики Института Востоковедения АН за 1931 г. хранится машинописная расшифровка стенограммы доклада «Памятники монгольского права как материал монгольского феодализма», сделанного академиком Б. Я. Владимирцовым 24 апреля 1931 г. на заседании Сектора. В 1930 г. Азиатский Музей был преобразован в Институт Востоковедения, перед которым поставили новые задачи. Работа Сектора концентрировалась на изучении истории докапиталистических формаций Востока на основе марксистской методологии. С одной стороны, в 1930–1931 гг. Б. Я. Владимирцов занимался переводом и подготовкой к изданию памятника монгольского права — *Халха Джирум*. Об этом свидетельствует его отчет в феврале 1931 г. и сделанный им доклад — это его отчет о проделанной работе, с другой стороны, рассмотрение известного монгольского свода законов с точки зрения его значения для исследования монгольского феодализма, могло быть вызвано необходимостью учитывать новые требования времени, а не позицией ученого. Ответ на этот вопрос дает публикуемый доклад, в котором сообщается, что уже в 1914 г. Б. Я. Владимирцов говорил о монгольском феодализме на заседании Факультета Восточных языков. Тогда его идеи были восприняты критически, но Б. Я. Владимирцов не оставил мысли доказать наличие феодализма у монголов, что в результате привело к появлению его известной монографии «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм». Основной темой доклада Б. Я. Владимирцова является ответ на вопрос: «к какой социально-экономической формации принадлежит тот строй, который на наших глазах рухнул в Северной Монголии; в какой мере монгольский строй можно назвать феодальным?». В доказательство того, что Монгольская империя Чингис-хана являлась феодальной, он приводит материалы памятника монгольского права — «кодекс монголо-халхаских законов трех хошунов», а также других источников («Сокровенного сказания», летопись Рашид-ад-дина, записки европейских путешественников). По его мнению, источники XVII в. «искажили историю», но свидетельством эволюции социального строя может служить свод законов — «кодекс монголо-халхаских законов трех хошунов». Б. Я. Владимирцов приводит примеры, доказывающие, с его точки зрения, наличие феодальных отношений в Монголии, и считает, что уже с XVII в. у монголов началось разложение феодализма, чему способствовало и маньчжурское правительство.

Ключевые слова: Б. Я. Владимирцов, Монголия, общественный строй, феодализм, халхаский свод законов, Халха Джирум.

Об авторах:

Скрынникова Татьяна Дмитриевна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующая отделом Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (Россия, Санкт-Петербург). (skryta999@mail.ru) ORCID 0000-0002-0674-2764.

Яхонтова Наталия Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник, сектор Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (Россия, Санкт-Петербург). (nyakhontova@mail.ru) ORCID 0000-0003-2397-9138.

© ИВР РАН, 2023

© Скрынникова Т.Д., 2023

© Яхонтова Н.С., 2023

Текст этого доклада был случайно обнаружен Н. С. Яхонтовой в Архиве (СПбФ АРАН. Ф. 152. Делопроизводство института) среди других материалов Сектора истории и экономики ИВ АН (Ед. хр. 205). Документ представляет собой машинописную расшифровку сте-

нограммы доклада «Памятники монгольского права как материал монгольского феодализма», сделанного Б. Я. Владимирцовым 24 апреля 1931 г. на заседании Сектора.

Тема «Публикация памятников монгольского права XVIII–XIX вв.» стояла в плане

работы Б. Я. Владимирцова в 1930–31 гг.¹ В 1932 г. монгольский кабинет предполагал разрабатывать коллективную тему (под руководством Б. Я. Владимирцова) «Происхождение монгольского феодализма и роль феодальных пережитков в революционной перестройке».² Таким образом, доклад Б. Я. Владимирцова, с одной стороны — это краткий отчет о проделанной им работе, а с другой стороны, предложенный анализ феодализма в Монголии, укладывающийся в тематику работ Института, предлагает направление дальнейших исследований на основе новых установок.

В контексте того, какое место занимает данный доклад в научном наследии Б. Я. Владимирцова и каково его значение для изучения общественных формаций в Монголии, надо сказать о целях и задачах работы Института в этот период и о Секторе, на заседании которого делался доклад. Год 1931 — это первый год, когда бывший Азиатский музей, а с 1930 г. — Институт востоковедения АН, начал выполнять исследовательский план по новым установкам для нового научного учреждения. Вместо сбора и описания рукописей — основного направления деятельности Азиатского музея, перед Институтом были поставлены более широкие задачи. В записке, подготовленной для Президиума АН СССР в октябре 1931 г., написано: «Основная работа Института Востоковедения АН протекает в области изучения истории и экономики, литературы и языковых проблем Советского и Зарубежного Востока. Институт ставит себе задачей подготовку кадров марксистов-востоковедов» [СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 199. Л. 2]. У Института появи-

¹ В промежуточном отчете, помеченном 1 февраля 1931 г., Б. Я. Владимирцов написал: «Переписан и подготовлен к печати монгольский текст *Kalka Zirum* [Халхаское степное уложение] — важный памятник по истории монгольского феодализма. Продолжается работа по переводу его на русский язык и по исследованию» [СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 222. Л. 24].

² Очевидно, что план работ Монгольского кабинета на 1932 г., составлялся до августа 1931 г. (дата смерти Б. Я. Владимирцова). Эту тему предполагалось «разрабатывать монгольским кабинетом под руководством академика Б. Я. Владимирцова при участии Лен[инградского] Восточного Ин[ститу]та им. А. С. Енукидзе. Срок — июль 1932 года.» [СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 245. Л. 11].

лись новые темы, по которым предполагалось вести исследования на основе марксистского учения. Была определена широкая проблематика, в частности, исторических исследований: «Перевод и издание исторических документов», «Изучение феодализма зарубежного Востока» и др.³ В этих рамках формулировались темы сотрудников по конкретным странам и периодам.

Одновременно с преобразованием Азиатского музея в Институт изменилась и структура учреждения. В 1931 г. в нем функционировали три сектора и десять кабинетов⁴. Сектором истории и экономики заведовал академик С. Ф. Ольденбург⁵ (он же был директором Института), и это свидетельствует об особой важности этого Сектора для Института. На ежемесячных заседаниях ученые Института выступали с научными докладами, в первую очередь, по вопросам социально-политической истории (А. Ю. Якубовский⁶ «Феодализм в Средней Азии в X в.в.», ак. Н. И. Конрад⁷ «Рабство в древней Японии и кодекс Тайхоре (701 г.)», И. А. Бейер⁸ «Сообщение об одном персидском историческом источнике

³ Например, «Изучение остатков докапиталистических формаций на Востоке»; «Изучение истории народов СССР с точки зрения колониальной политики партии»; «Изучение колониальной политики империалистических держав»; «История революционных и национальных движений в странах Востока» [СПбФ АРАН. Ф. 152. Ед. хр. 168. Лл. 1–2].

⁴ Три сектора: Истории и экономики, Литературоведения и языкознания, Подготовки кадров. Кабинеты: Кавказский, Среднеазиатский, Турецкий, Персидский, Арабский, Еврейский, Индо-Тибетский, Монгольско-маньчжурский, Китайско-Тангутский, Японо-Корейский [СПбФ АРАН. Ф. 152. Ед. хр. 199. Л. 2].

⁵ Ольденбург Сергей Федорович (1863–1934) — индолог, иранист, исследователь Центральной Азии, академик, директор АМ/ ИВ АН СССР в 1916–1934 гг., с 1930 г. заведующий Сектором истории и экономики ИВ АН.

⁶ Якубовский Александр Юрьевич (1886–1953) — иранист, историк-востоковед, член-корреспондент Академии наук СССР (1943). Сотрудник Эрмитажа. В 1933–37 гг. сотрудник ИВ АН СССР по совместительству.

⁷ Конрад Николай Иосифович (1891–1970) — академик, японовед, китаист, сотрудник ИВ АН СССР с 1931 г.

⁸ Бейер Исая Абрамович (1904–?) иранист, в 1931 г. сотрудник ИВ АН СССР по совместительству (основное место работы — Ленинградский военный округ).

конца XIX века», А. И. Востриков⁹ о переводе Арташастры¹⁰), которые активно обсуждались сотрудниками. Отчеты о проведенных экспедициях (Б. В. Семичов¹¹ «Сообщение о работе экспедиции по тибетской медицине») и планирование новых (А. И. Вострикова — в Бурятию, А. Т. Мухараджи¹² — в Калмыкию) также входили в повестку дня. Заседания Сектора в начале года имели чисто идеологическую тематику: обсуждалась необходимость организовать консультации академиков-марксистов, лекции по диалектическому материализму для сотрудников, методологический семинар с обязательным посещением всеми сотрудниками, вовлечь новых членов в ячейку содействия Обществу марксистов-востоковедов.

Важность использования марксистского подхода в исследовательских работах, показало заседание Сектора, состоявшееся 23 марта 1931 г., т. е. за месяц до доклада Б. Я. Владимирцова. На нем был заслушан доклад Л. Е. Берлина¹³ «Рецензия книги Грумма-Гржимайло “Западная Монголия и Урянхайский край”»¹⁴, после доклада¹⁵ были прения. По содержанию выступлений можно понять основное направление критической составляющей рецензии Л. Е. Берлина — отсутствие в книге марксистской методологии.

На заседании выступил и сам Г. Е. Грумм-Гржимайло¹⁶, которому тогда уже исполнился

71 год. В своем выступлении он пытался с научной точки зрения оправдаться, говорил также о том, что 2-ой том¹⁷ был премирован ЦЕКУ-БУ¹⁸, что третий том прошел все согласования и что он сам получил премию от Монгольского ученого комитета и слова благодарности о том, что никто из европейских ученых не сделал для Монголии и монголов так много как он. Но все было бесполезно, все присутствовавшие на заседании сотрудники ИВ и ЛВИ подвергли новый труд знаменитого ученого и путешественника острой критике.

Выступавшие использовали стандартные для того периода клише: «книга является оправданием империализма», «автор пытался доказать прогрессивную роль русского капитализма в Монголии», «во всей книге, товарищи, вы не найдете характеристики классов», «нет в ней и оценки реакционной роли ламства», а вместо этого описывается «как его встречали как путешественника», в книге «мы хотим видеть те перспективы, к которым идет современная Монголия», «книга не выдерживает критики, вооруженной марксистским методом», «в настоящее время истинной методологией является именно методология марксистская и никакая другая», «методологическая установка книги — буржуазная, анти-марксистская», «в этой книге мы не нашли ни одного слова о рабстве монголов при капитализме» [СПбФ АРАН Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 205. Л. 9–45]. Это заседание показало, что ожидает ученого и его научную работу, в которой не уделяется должное внимание марксистской методологии.

То, что марксистская методология определяла направление научной работы, заметно из того, что многие исследователи «подстраивали» свои работы под новые задачи. И совершенно справедливо задаться вопросом, считали ли Б. Я. Владимирцов, что у монголов действительно был феодальный общественный строй, или, может быть, он писал о феодализме из-за идеологически выверенной и общепринятой тенденции в исторической науке того периода.

⁹ Востриков Андрей Иванович (1902–1937) — тибетолог, индолог, монголовед. С 1929 г. сотрудник ИВ АН СССР.

¹⁰ Арташастра — древнеиндийский политический и экономический трактат (4 в. до н. э.).

¹¹ Семичов Борис Владимирович (1900–1981) — тибетолог, индолог, буддолог. В 1930–1933 гг. — сотрудник ИВ АН.

¹² Мухараджи Абони Троилокович (1891–1937) — индолог, политолог и экономист, в 1930–1933 гг. работал в ИВ АН СССР по совместительству (основное место работы — Коммунистическая академия в Москве).

¹³ Берлин Лев Ефимович (1897–?) — преподаватель ЛВИ, в 1931 г. аспирант Монгольского кабинета.

¹⁴ В 1930 г. вышел второй выпуск 3-го тома труда известного путешественника.

¹⁵ Текста доклада в деле нет, но имеется машинописная расшифровка стенограммы прений.

¹⁶ Грумм-Гржимайло Григорий Ефимович (1860–1936) — известный российский путешественник, исследователь Центральной и Средней Азии. Действительный член Русского географического общества. В 1920–1930 гг. — преподаватель Ленинградского восточного института.

¹⁷ Второй том был опубликован в 1926 г.

¹⁸ Центральная комиссия по улучшению быта учёных (1921–1931).

Исследование феодализма как одного из эксплуататорских классов полностью укладывалось в марксистскую теорию классовой борьбы и соответствовало поставленным перед Институтом задачам.

Ответ на этот вопрос мы находим в этом неопубликованном докладе, где Б. Я. Владимирцов сообщает, что уже в 1914 г. он говорил о монгольском феодализме на заседании Факультета Восточных языков, идеи которого были восприняты критически: «какой же феодализм, когда нет замков!». Но Б. Я. Владимирцов не оставил мысли доказать идею о наличии феодализма у монголов, что в результате привело к появлению его труда о монгольском кочевом феодализме.

Напомним, что, как писала дочь Б. Я. Владимирцова в предисловии к книге «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм», уже «в конце июля или начале августа (1931 г. — *Авторы*) Борис Яковлевич передал права на издание книги Ленинградскому Восточному институту имени Енукидзе, 2 части были сданы» [Владимирцов, 2002. С. 298]. Эти две части содержали разделы «Общественный строй монголов в древности (XI–XIII вв.). Начало феодализма» [Владимирцов, 2002. С. 328], «Общественный строй монголов в средний период (XIV–XVII вв.). Расцвет феодализма» [Владимирцов, 2002. С. 417] и «Общественный строй монголов в новый период (с конца XVII — начала XVIII в.)» [Владимирцов, 2002. С. 481]. Но во введении к этому сочинению раздел, посвященный описанию источников и пособий этого исторического периода, назван Б. Я. Владимирцовым иначе: «Новый период (XVIII–XIX вв. Начало XX в.). Разложение феодализма» [Владимирцов, 2002. С. 481]. То есть совершенно ясно, что к тому дню, когда Б. Я. Владимирцов делал доклад, его концепция феодализма в кочевом обществе Монголии была им разработана, книга была практически готова, за исключением последнего раздела — нового периода. Основная цель доклада Б. Я. Владимирцова — показать не столько правовое значение этого свода законов, сколько выявить отражение в нем характерных черт того общественного строя Монголии, в кото-

ром этот свод сложился. Б. Я. Владимирцов отметил две тенденции в оценке социально-политического строя Монголии его времени: с одной стороны, свидетельства остатков феодальных отношений в общественной жизни, с другой, — утверждения некоторых ученых о том, что никакого феодализма нет. Отмечая, что монголы живут в разных государствах, он задается вопросом, «к какой социально экономической формации принадлежит тот строй, который на наших глазах рухнул в северной Монголии и, по всей вероятности, доживает последние дни в тех местах, где кочуют монголы».

Б. Я. Владимирцов подчеркивает, что гарантией корректного и адекватного анализа феномена, обозначенного им как монгольский кочевой феодализм, является рассмотрение его в эволюции. Детальное исследование такого явления как монгольский общественный строй может способствовать не только получению конкретно-исторического знания, т. е. локального варианта, но и решению проблем типологии, что определяется необходимостью формулирования общей теории.

И он проводит свою работу одновременно в двух направлениях: фиксируя современное состояние проблемы и анализируя сведения ранних источников. Материалом для исследования послужили наряду с его собственными впечатлениями сведения его современников, прежде всего «мнение и самих монголов о себе, о своем социальном строе». Для предшествующего времени он отмечает первоклассные источники раннего времени («Юань-чао-биши», Рашид ад-Дина, китайских и европейских путешественников, целого ряда мусульманских и армянских писателей и т. д.), практическое отсутствие таковых в темный период («кроме отдельных и отрывочных памятников монгольской письменности, не имеем данных для суждения») и возрождение летописных традиций («монголы писали историю своих княжеских домов, о чем они откровенно и повествуют»). Восполнить лакуны монгольских летописей, больше, по мнению Б. Я. Владимирцова, описывающих мир правящих домов, способны материалы сводов монгольских законов, в которых нашли отражение формы социаль-

ных отношений, свидетельствующие об общественно-экономическом строе Монголии.

Одним из основных источников, материалами которого пользовался Б. Я. Владимирцов, чтобы завершить свое исследование, был свод халхаских законов — Халха Джирум, и анализу проявления характерных черт монгольского феодализма в этом источнике был посвящено его доклад. «Монголо-ойратские законы» и «Халха Джирум» неоднократно признавались за памятники обычного права. С этим положением согласиться невозможно. Оба эти кодекса являются настоящими сводами законов, выработавшимися в процессе долгой эволюции. Так же, как и «Монгольское Уложение» они представляют степное феодальное право, получившее санкцию закона. Такое определение, конечно, не исключает возможности признания известного влияния обычного права на рассматриваемые своды законов» [Владимирцов 2002. С. 319]. Убежденность Б. Я. Владимирцова в феодальном характере права определяет важность обращения к этому памятнику не столько как к своду законов, которые регулируют жизнь монголов, сколько как к памятнику, в котором зафиксированы характерные черты общественного строя.

Содержание доклада выходит далеко за пределы заявленной темы: Б. Я. Владимирцов не только рассказал о «Памятниках монгольского права как материале монгольского феодализма», как он назвал доклад, но в краткой форме изложил свою концепцию общественного строя монголов. Лапидарность изложения определила то, что зачастую его текст не дает полного и четкого представления о характерных чертах монгольского кочевого феодализма. Это привело нас к решению дать развернутые комментарии тех понятий и терминов, которыми оперирует Б. Я. Владимирцов. Чтобы не нарушить дискурса его описания природы феодализма у монголов, мы использовали цитаты из его работы «Общественный строй монголов».

Доклад носит дискуссионный характер: Б. Я. Владимирцов будто видит перед собой тех, с кем он не согласен или, наоборот, чьи идеи принял, а за их фамилиями те работы, ко-

торые в той или иной степени вызвали его интерес и инспирировали углубленное изучение им социально-политической формации монгольского общества. Поэтому наши комментарии-персоналии не ограничиваются краткой информацией о тех, кого Б. Я. Владимирцов упоминает в своем докладе, а включают также те их публикации, которыми он пользовался в процессе работы, чтобы показать широту и глубину его интересов¹⁹.

Доклад²⁰ представлен в виде машинописной расшифровки стенограммы, в начале каждой двух страниц написаны фамилии стенографисток: Янчевская и Кулябко-Корецкая, которые сменяют друг друга. Есть внутренняя нумерация страниц, из которой видно, что смена происходила после временного отрывка равного записи 1,5–2,5 страниц машинописного текста. На месте смены стенографисток несколько слов повторяются и даются уточнения в конце одного и начале другого отрывка. Эти повторы и уточнения мы заключили в угловые скобки.

При публикации документа орфография и пунктуация были выправлены в соответствии с современными нормами. Кроме того, все имена собственные, названия и термины (например, Чингис-хан, «Юань чао би ши», нойон и др.), которые стенографистки записывали в разных вариантах, «на слух», были унифицированы в общепринятой форме.

В квадратных скобках вставлены явные пропуски слов.

В некоторых случаях было изменено деление на абзацы.

Номера листов архивного дела приведены в косых скобках.

/67/ Стенографический отчет

Доклад ак. Владимирцова «Памятники монгольского права как материал монгольского феодализма»

Председательствует: ак. Ольденбург

¹⁹ Авторы искренне благодарят Р. Ю. Почекаева, профессора НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге, за помощь в идентификации авторов отдельных работ по истории права, которые упомянуты в докладе Б. Я. Владимирцова.

²⁰ СПбФ АРАН Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 205. Л. 67–115.

ВЛАДИМИРЦОВ: Вот рукопись²¹ Азиатского музея, которая включает в себе свод законов, кодекс, который был установлен в 1709 г. и который в одном районе северной Монголии находился в употреблении вплоть до 1921 г. Теперь можно поставить себе вопрос, какой интерес представляет из себя этот кодекс законов помимо интереса обще-юридического и интереса с точки зрения монгольского права и собрания законов. Собраний законов до нас дошло не так много. Этот кодекс имеет специфический интерес — интерес памятника монгольского общественного строя. Этот интерес вызывается не тем, что эти законы как-нибудь регулировали этот строй, а тем, что здесь /68/ в лаконических выражениях находят отражение разные социальные условия.

Между прочим, следует отметить следующее: в настоящее время, как в повседневной прессе, так и в частных беседах, в книгах и всевозможных научных и популярных изданиях говорится о монгольском феодализме, говорится о том, что в северной Монголии в настоящее время приходится быстрыми темпами ликвидировать такие остатки феодализма и

²¹ Речь идет о следующей рукописи: «Список этого кодекса хранится в Азиатском музее Академии наук. Пишущий эти строки (Б. Я. Владимирцов. — Авторы) подготовил издание монгольского текста кодекса с русским переводом и комментариями, причем имел возможность пользоваться еще одним VS, представляющим часть текста рассматриваемого кодекса, оказавшимся в одном сборнике выписок из различных законов и установлений под заглавием: *Mongğol qağajan-u neite-yin tobci debter* (MS Азиатского музея Академии наук под шифром F.196): *Xalxa jirum* вошел в состав нового кодекса, возникшего в Халхе, по всей вероятности, около половины XVIII в. <...Подготовленный текст кодекса Владимирцовым издан не был. Рукопись не обнаружена>» [Владимирцов, 2002. С. 317]. «Русский перевод «Халха Джирума», выполненный Ц. Ж. Жамцарано в Институте востоковедения АН СССР в Ленинграде в 1933–1937 гг., опубликован профессором Б. Ринченом в 1959 г.» [Халха Джирум, 1965. С. 11]. «*Qalqa Jirum*». Traduit en russe par Dr. Zamcarano. Pedigitt prof. Dr. Rinchen. // *Studia Mongolica*. T. 1, fasc. 1. Улаанбаатар, 1959. И последнее издание, включающее перевод Ц. Жамцарано, подготовлено С. Д. Дылыковым: Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. Сводный текст и перевод Ц. Ж. Жамцарано. Подготовка текста к изданию, редакция перевода, введение и примечания С. Д. Дылыкова. Изд-во «Наука». Главная редакция Восточной литературы. М., 1965.

несмотря на эту ликвидацию, старое наследие так или иначе влияет на новую жизнь. Делаются указания на то, что в южной Монголии средневековый феодализм находится в полной своей силе.

Между тем, если обратиться к каким-нибудь серьезным исследованиям последнего времени, то даже в тех сочинениях, которые упоминают о феодализме, можно встретить ряд утверждений, которые показывают, что никакого феодализма нет.

Возьмем книгу Майского²², которая за последние 10 лет, в смысле описания страны является самой выдающейся, то там определенно говорится, что все монголы имеют в своем личном распоряжении скот. С другой стороны, определенно утверждается, что земля находится в общественном пользовании и фактически распоряжаются ею хошун²³ — административные единицы. Этому вторит Калинин²⁴ и другие. /69/ Следовательно, с точки зрения феодализма, никакой феодальной формы не существует. Можно говорить о вассалитете, но где же основы, начало феодализма?

В старой литературе можно было видеть еще более резкие отзывы по этим вопросам, причем любопытно, что люди совершенно разных направлений утверждают одно и то же. Возьмем такого человека как генерал Костен-

²² Майский Иван Михайлович (1884–1975) — по результатам экспедиции в Монголию в 1919–1920 гг. написал книгу: *Современная Монголия (Отчет Монгольской экспедиции, снаряженной Иркутской конторой Всероссийского центрального союза потребительных обществ «Центросоюз»)*. Иркутск, 1921.

²³ Хошун (монг.) — административная единица в Монголии. «В военном отношении монгольский *отог* тоже представлял определенную единицу, т. е. ополчение составляло особую военную часть, которая носила название *xoshiğun* — *xoshi'un* — *xoshun* “корпус, дивизия, и т. п.”. Ввиду этого термины *отог* и *xoshiğun* часто употреблялись смешанно, один вместо другого» [Владимирцов, 2002. С. 427].

²⁴ Калинин Анатолий Дмитриевич (1900–1937) — монголовед-историк, экономист, участник экспедиции И. В. Майского в 1919–20 гг. Затем сотрудник разных организаций в СССР, связанных с Монголией (Цетросоюз, Сибгосплан, НКВД, Полпредство СССР в Монголии), в 1930–31 гг. аспирант института Востоковедения им. Нариманова, в 1932–35 гг. — аспирант и преподаватель ЛВИ. В 1936–37 гг. — докторант ИВ АН СССР.

ков²⁵, про которого бы мы сказали, что у него консервативные взгляды и Дубровского²⁶, которого мы бы причислили к людям, придерживающимся радикальных взглядов, оба они утверждают, что феодализм был введен русским правительством в той части Монголии, которая оказалась в пределах бывшей Российской империи.

Делают часто <... /70/ ... делают часть> возражения и характера наивно-бытового. Я вспоминаю, как 17 лет назад на заседании Факультета Восточных языков, мне пришлось говорить о монгольском феодализме и мне было сделано указание, что это напрасное новшество «какой же феодализм, когда нет замков!». Теперь, очевидно, нельзя удовлетвориться таким положением не только для истории, но и для практики современной жизни, для нужд того, что происходит сейчас в разных местах Монголии.

Как известно, монголы живут разбросанно и входят в целый ряд политических объединений. И вот, важно и интересно выяснить вопрос — к какой социально экономической формации принадлежит тот строй, который на наших глазах рухнул в северной Монголии и, по всей вероятности, доживает последние дни в тех местах, где кочуют монголы. Поэтому нам и пришлось провести более подробное и детальное обследование общественного строя, причем, взятого в его эволюции, потому что только таким путем можно было надеяться на то, что не будет сделано очень грубых ошибок

²⁵ Костенков Капитон Иванович (даты жизни неизвестны) — генерал-майор, действительный статский советник, член Императорского русского географического общества, начальник Кумо-Маньчской экспедиции (1860–1861), Главный попечитель калмыцкого народа, участник Крымской войны 1853–1856 гг. В своей работе Б. Я. Владимирцов использовал его публикации:

— Статистическо-хозяйственное описание Калмыцкой степи Астраханской губ. Исследования Кумо-Маньчской экспедиции. Т. 3. СПб., 1868.

— Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии; с картой калмыцкой степи. СПб., 1870.

²⁶ Дубровский Сергей Митрофанович (1900–1970) — советский историк, занимался вопросами аграрной истории. В 1929 г. вышла его книга «К вопросу о сущности «азиатского способа производства», феодализма, крепостничества и торгового капитала». М., 1929.

в определении того явления, которым можно назвать общественных строй монголов.

Мне представляется, что подобное исследование может быть интересно не только с краеведческой, но /71/ из и обще-социалистической точки зрения, потому что изучение общественного строя у кочевых народов, вообще, продвинулось очень мало, и кроме положений, основанных на ряде мало проверенных фактов, и попыток прилагать общую теорию априорно, других исследований в этой области не было. И, следовательно, для всяких построений социологического характера подробное исследование такого явления, как монгольский общественный строй, этого нельзя забывать. Может быть, благодаря этим исследованиям найдется ключ к выяснению такого явления как Монгольская мировая империя всей Азии и это будет иметь очень большое значение.

Теперь, чтобы показать путь, каким, по-моему, можно было бы вести исследование, я должен заметить следующее. Здесь исследование должно было вести параллельно с двух сторон, начиная с того, что есть теперь, и начиная с древности. Или, если исходить из того, что можно наблюдать в настоящий момент, так как лично мне приходилось бывать и даже долго жить среди различных монгольских племен (но, конечно, далеко не всех), то у меня накопился определенный запас известных фактов, с которыми я мог отнестись критически к другим свидетельским показаниям путешественников, исследователей права, экономистов, политических деятелей и т. д. Это, значит, современный исходный момент, причем, конечно <... /72/ ...причем конечно>, очень важно было слышать мнение и самих монголов о себе, о своем социальном строе. Следующая стадия исследования — это источники, которые можно взять с самых древних времен.

Все это вместе взятое дает довольно-таки большое скопление всевозможных фактов, которые, мне кажется, позволяют нам прийти к совершенно определенным убеждениям о том, что такое представляет собой общественный строй Монголии, какая это экономическая формация и какова эволюция этой социально-экономической формации. При обзоре обнаружено, что

в настоящее время имеются кое-какие данные, хотя и не в достаточном количестве. Все-таки с этими данными можно сделать ряд поправок к положениям Майского и Калининкова и к тем интересным данным, которые сообщает лицо, скрывающееся под именем Ордосец²⁷ во втором номере журнала «Революционный Восток»²⁸.

С другой стороны, обнаружено, что для древнего периода, именно для особенно интересного момента возникновения монгольской мировой державы, имеется огромное количество первоклассных источников, а именно показания самих монголов, которые вылились в их совершенно исключительное произведение, которое сохранилось «Юань-чао-би-ши»²⁹ — монгольское сокровенное сказание, показания такого выдающегося источника, как /73/ Рашид ад-Дин³⁰, показания китайских путешественников Чан-чуня³¹ и Джан-Дэ-хуя³², европейских путешественников, целого ряда мусульманских писателей, армянских писателей и т. д.

Совершенно неожиданно оказалось, что картина древнего монгольского строя, не са-

мого древнего, а от XI–XII–XIII веков вырисовывается для нас очень и очень сочно и определенно и мы можем найти там не только указания общие, но и такие указания, которые позволяют нам совершенно стройно построить или вернее сделать попытку построения социально-экономического строя той эпохи. Я скажу даже больше. Не надо думать, что к этим данным мы подходим под влиянием того, что знаем в настоящее время. Конечно, некоторые явления присоединяются, благодаря тому, что мы знаем конец эволюции, т. е. временной конец, то, что протекает в настоящее время и знаем временное начало. Я скажу, что если даже представить, что мы ничего не знаем, то те данные, которые нам сообщаются нашим главным источником — древностью настолько обильно и ясно представлены, что можно было бы сделать попытку построения общественного строя Монголии в древности на основании данных исторического характера.

Мы находимся в лучшем положении, мы до известной степени много знаем о том, что происходит в настоящий момент.

/74/ Далее мы наталкиваемся на глубокую логуну³³, которая открывает темный период монгольской истории, который начался после изгнания монгол из Китая и который тянется <... /75/ ... и который тянется> вплоть до конца XVI века. За этот период мы, кроме отдельных и отрывочных памятников монгольской письменности, не имеем данных для суждения. За этот период времени Монголия не знала и не видела путешественников вроде Марко Поло³⁴ и других. Но, конечно, тут надо сделать оговорку, что китайская литература содержит огромное количество фактов. К сожалению, однако, все это остается пока не разработанным и не доступным не только для не китаистов, но и для последних. Очень редкие китаисты, на всем свете их, может быть всего два или три, имеют представление об этой литературе. В общем, она совсем неизвестна.

²⁷ Ордосец — скорее всего, это псевдоним Ц. Ж. Жамцарано.

²⁸ Журнал Научно-исследовательской ассоциации при Коммунистическом университете трудящихся Востока им. И. В. Сталина. Москва, 1927 г.

²⁹ Первый из известных исторических и литературных памятников монголов. Написан в XIII веке, вероятно монгольским уйгурским письмом, автор неизвестен. Дошел до нас под китайским названием «Юань-чао би-ши» («Тайная история династии Юань») в виде текста, транскрибированного китайскими иероглифами. Представляет собой полуэпическое, полуйсторическое повествование о предках Чингис-хана, о его жизни и деятельности, о борьбе за власть и о некоторых событиях, происходивших во времена его сына и преемника Угедэя.

³⁰ Рашид ад-Дин (ок. 1247–1318) — персидский государственный деятель, врач и учёный-энциклопедист; занимал высокие должности при правителях государства Хулагуидов, составил Джамий ат-таварих («Сборник летописей»), являющийся важнейшим историческим источником, особенно по истории Монгольской империи и Ирана Хулагуидов.

³¹ Чан-чунь (1148–1227) — даосский монах в мировой истории известен в первую очередь благодаря описанию своего путешествия ко двору Чингисхана. Труд Чан-чуня переведен отцом Палладием (Кафаровым) и помещен в IV томе «Трудов членов Пекинской духовной миссии».

³² «Путевые заметки Чжан-Дэ-хуй». Перевод и примечания Палладия Кафарова. ЗСОРГО. Кн. 9–10. 1867. С. 582–591.

³³ Правильно: лагуну.

³⁴ Марко Поло (1254–1324) — венецианский купец и путешественник. Свои путешествия по Азии он описал в «Книге о разнообразии мира».

Но что-то надо было делать и пришлось приступить к обследованию, как монгольских хроник, которые до нас дошли от XVII века и которые базируются на преданиях разных княжеских владетельных домов Монголии, так и на других памятниках, которые сохранились от XVII века. В начале исследование этой литературы казалось безнадежным и казалось, что правы те многочисленные исследования, которые с презрением относились к монгольским хроникам. Но при самом minutiозном обследовании их и при привлечении большего количества материалов, обнаружилось (я не буду тут приводить всю аргументацию филологического характера), что, во-первых, Монголия за первый период, совсем не так как думал Позднеев³⁵, говоря, что Монголия за это время потеряла все достижения предыдущей эпохи, /76/ сохранила в почти полном виде монгольский текст «Юань чао би ши». Мы имеем и другие указания на то, что традиция не прерывалась, но все-таки это не избавляет от упрека монгольские хроники XVII века, в том, что они древнюю историю свою исказили сильно.

Что же касается темного периода, т. е. эпохи более близкой им, они благодаря своему положению, так как они были представителями разных княжеских семей, дворов или выходцами из этой среды, они писали свои хроники по фамильным воспоминаниям. Если Тациту³⁶ можно было бы сделать упрек, что его история — это скорее история знаменитых семей, то и монголы писали историю своих княжеских домов, о чем

³⁵ Позднеев Алексей Матвеевич (1851–1920) — российский востоковед, монголовед.

— О древнем китайско-монгольском историческом памятнике Юань-чао-ми-ши. СПб., 1882 (ИРГО. Т. 1. Вып. 3–5. 1884. С. 245–259).

— Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

— Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания, с предисл. Н. И. Веселовского. СПб., 1900.

— Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг.: в 2 т. Т. 1. Дневник и маршрут 1892 г.; Т. 2. Дневник и маршрут 1893 г. СПб., 1896–1898.

³⁶ Публий Корнелий Тацит — древнеримский историк, один из самых известных писателей античности, автор трёх небольших сочинений и двух больших исторических трудов.

они откровенно и повествуют. Но этот материал, взаимно контролируемый тем немногим, что доставляет нам китайская история, представляется достаточно важным и интересным. Однако, этого было бы мало и даже совершенно не достаточно и вот здесь на помощь нам приходят всевозможные своды монгольских законов.

Я говорю «всевозможные», потому что раньше знали только один кодекс — знаменитый монголо-ойратский закон³⁷. Теперь мы знаем несколько кодексов³⁸ и имеем возможность сравнить их между собой, составить их очерк и проследить их эволюцию. К числу этих, указанных мною, сводов законов, относится и небольшой кодекс монголо-халхаских /77/ законов трех хошунов³⁹. Из сравнения этих кодексов выявляется, что они постоянно цитируют друг друга, и часто полностью. Дальше обнаружено, что и этот кодекс процитирован в последующем кодексе, имеющемся в рукописи, сохраняющейся у нас здесь.

Можно утверждать, что то, что он представляет — это есть не XVII, начало его, а это есть XVI–XVII век. И мы здесь, значит <.... /78/....и мы здесь> в лапидарном стиле имеем отражение социальных отношений к концу того периода, который приходится считать темным. Вот такое положение и заставляет с особым вниманием отнестись к подобному произведению и сделать попытку его анализировать в качестве материального, свидетельского показания (я это позволяю себе подчеркнуть) об общественно-экономическом строе Монголии.

³⁷ Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хунтайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши, калмыцкий текст с русским переводом и примечаниями. СПб., 1880.

³⁸ Уложение китайской палаты внешних сношений. Пер. с маньчж. С. Липовцов. Т. 1, 2. СПб., 1828.

— «Законы трех халхаских хошунов» (см. сн. 39).

— «Новое монгольское уложение автономной Монголии 1914 г.» jarligiyar toġtagagsan Mongġol ulus-un xauli jüil-ün bicig

— Полный свод законов (ссылка не сохранилась) [Владимирцов, 2002. С. 317, 318, 323].

³⁹ «Законы трех халхаских хошунов» (Yamun-u Xalxa jirum-un dürim-ġurban xosiġun-u yeke saġaja) 1709 г. с последующими дополнениями; сохранились в шабинском ведомстве (подданных ургинского хутухты) [Владимирцов, 2002. С. 481].

Я нарочно это подчеркнул, потому что всегда можно истолковать, что свод законов создают общественные отношения. Я нахожу, что происходит как раз обратное и смотрю на них точно так же как на какую-нибудь хронику.

Нужно отметить, что монгольскому праву посчастливилось. Имеется несколько солидных работ о монгольском праве, написанных лицами прекрасно к этому подготовленными. Я говорю, главным образом о двух больших работах Леонтовича⁴⁰ профессора-юриста и профессора Харьковского⁴¹ ун[иверситета] проф. Рязановского⁴². Я не упоминаю уже о других

⁴⁰ «Монгольское право обратило на себя внимание и вызвало несколько работ, среди которых главными являются труды проф. Ф. И. Леонтовича и проф. В. А. Рязановского. Недостатком работ этих ученых является то, что они не знали монгольского языка и не были ориенталистами, в виду чего они оказались в полной зависимости от переводчиков, которые, как это было показано выше, далеко не всегда удовлетворительно справлялись со своей задачей. ...Проф. Леонтович, кроме того, делает редкую попытку представить характеристику общественного строя ойратов XVI–XVII вв., с которой необходимо считаться, несмотря на то что многие положения ее устарели. О том, что старые монгольские кодексы невозможно признать только материалом по обычному праву, было сказано выше» [Владимирцов, 2002. С. 322].

Имеются в виду следующие работы Ф. И. Леонтовича:

— К истории права русских инородцев. Древний монголо-калмыцкий или ойратский устав взысканий (Цааджин-Бичик). Одесса, 1879.

— Калмыцкое право. Ч. 1. Уложение 1822 г. (текст). Примечания: состав, источники и общий характер Уложения. Общественный быт по калмыцким уставам. Одесса, 1880.

⁴¹ Правильно: Харбинского.

⁴² Рязановский Валентин Александрович (1884–1968) — российский адвокат, правовед, историк, культуролог. Автор очерков и статей по гражданскому праву и процессу, работ по монгольскому и китайскому праву. В 1922–1934 годах профессор гражданского права юридического факультета в Харбине.

Его публикации, связанные с монгольским правом, которые мог использовать Б. Я. Владимирцов:

— Обычное право монгольских племен. Чита: Упр. Бурят. Монгольск. авт. обл., 1921. 120 с.

— Обычное право бурят. Чита, 1922.

— Customary Law of the Mongol Tribes (Mongol, Buriats, Kalmucks). Pt. 1–3. Harbin: Artistic printing house, 1929. Рецензия: *Journal of the Royal Asiatic Society*, V. 62, Is. 1, January 1930. Pp. 206–207.

— Монгольское право (преимущественно обычное): Исторический очерк. — Харбин: Тип. Н. Е. Чинарева, 1931. 306 с.

работах как например Гурлевича⁴³. Характерно, что все сочинения, написанные о Монголии, если это не были сочинения филологического характера, написаны людьми, которые не знали монгольского языка и не были монголоведами. Это их отличительная черта.

Другое интересное явление заключается в том, что все наши китаисты XVIII–XIX века какую-нибудь дань монголоведению отдали и некоторые даже как Палладий Кафаров⁴⁴ /79/ посвятили ему всю свою жизнь. В XX веке китаисты наши не посвятили этим вопросам ни одной строчки. Благодаря этому наши юристы, которые приступили к анализу монгольского права и Леонтович, и Рязановский (Рязановский написал три больших книги и несколько брошюр) и вообще все они, находились в полной и абсолютной зависимости от своих источников и пособий, к которым они с должной критикой отнестись не могли. Поэтому им в значительной мере приходилось повторять друг друга. Книга Рязановского внешне имеет блестящий вид⁴⁵. На самом деле, если ее исследовать, то она представляет из себя переложение того, что было сказано раньше, и там имеются лишь легкие попытки дать чисто юридическое освещение данных.

Замечательно, что все, кто занимался монгольским правом и даже монгол, владеющий

⁴³ Возможно, речь идет об Якове Ионовиче Гурлянде, о чем нам сообщил Р. Ю. Почкаев, (1881 — после 1916) — российском публицисте, востоковеде, юристе и археологе.

— Степное законодательство. Казань, 1904.

⁴⁴ Палладий Кафаров — Кафаров Петр Иванович (Архимандрит Палладий) (1817–1878). Был участником двенадцатой (1840–1849) и начальником тринадцатой (1850–1858) и пятнадцатой Российских православных миссий в Пекине. Б. Я. Владимирцов использовал в своей работе следующие его работы:

— Дорожные заметки на пути по Монголии в 1847 и 1859 гг. архимандрита Палладия. — ЗРГО по общ. геогр. Т. 22, № 1, 1892. С. 37–113.

— Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марко Поло по Северному Китаю. С предисл. Н. И. Веселовского. — ИРГО, т. 38, 1902. С. 1–46.

⁴⁵ Возможно, речь идет о его книге: Монгольское право (преимущественно обычное): Исторический очерк. Харбин: Тип. Н. Е. Чинарева, 1931. 306 с. Сомнение вызывает год издания.

превосходно языком, Цэбэн Жамцарано⁴⁶ делают одни и те же ошибки. Все авторы <... /80/ ...все авторы> считают, что монголо-ойратские законы (и это все считают) — это памятники монгольского обычного права. Это, конечно, абсолютно неверно. Мы имеем перед собой совершенно определенное законодательное феодальное творчество, это есть самое настоящее законодательство, которое велось и ведется в течение многих столетий под определенным уклоном, руководящими кругами монгольского общества, причем настолько явно в своих интересах, что странно, как считать подобный кодекс проявлением монгольского обычного права.

Правда, в монгольской литературе иногда высказывались самые курьезные вещи. Позднее писал, что, очевидно, монголы по своей природе любят подчиняться своим князьям. Возможно, если исходить из такого мировоззрения, то можно считать этот кодекс кодексом обычного права. Но, если исходить из фактических исторических данных, то ясно, что это есть плод творчества княжеской среды.

Я в начале поставил основной вопрос — в какой мере монгольский строй можно назвать феодальным и возможно ли это, действительно, говорить? Я указал, что, несмотря на то что постоянно в обыденной жизни, в прессе говорится о монгольском феодализме, о феодалах, о борьбе с ними в южной Монголии и о том феодальном наследии, с которым приходится считаться монгольской Республике, я в то же время /81/ позволял себе замечать, что более серьезные авторы, такие как Майский и др. дают определенный материал для того, чтобы сказать, что никакого феодализма нет. Майский говорит, что земля находится в общественном пользовании и, фактически, находится в распоряжении хошунов. Эту фразу цитирует Калинин. Ордосец же, вообще, обходит эту сторону в своей статье.

⁴⁶ Жамцарано Цыбен Жамсаранович (1881–1942) — бурятский, монгольский и советский учёный, общественно-политический деятель. В 1932–1937 гг. работал в Монгольском кабинете ИВ АН, занимался исследованием и переводом исторических летописей. См. также сн. 21.

Если обратиться к практическим деятелям Монголии, то они скажут, что никакой земельной собственности нет и скот тоже в частном владении, и таким образом, никакого феодализма нет. Есть наследственные чиновники <... /82/ ...есть наследственные чиновники> у монголов, какая-то другая формация, что-то другое.

Анализ современных данных может быть представлен в форме крайне разбросанной и свести эти данные может быть было бы весьма трудно. Уже это одно диктовало необходимость посмотреть на весь вопрос в его эволюции. И вот мне и хотелось бы показать, что настоящий памятник есть одно из звеньев в цепи свидетельских показаний об этой эволюции. Я на этом, главным образом, и позволю себе остановиться. Для того чтобы было легче следить за изложением, я должен буду в самой краткой форме охватить то, что нам известно о предыдущей эпохе.

Как я уже говорил огромное количество источников позволяет нам вполне ясно себе представить, что такое был общественный строй Монголии. Я должен отметить, что эта работа была бы совершенно невозможна, если бы не было сделано того, что произвел своим анализом Василий Владимирович Бартольд⁴⁷. Он первый выяснил классовый характер монгольского древнего общества и первый обратил внимание на существование у монголов класса степной аристократии, из которой вышел Чингис-хан.

Более длительное и более внимательное исследование материалов, отчасти и того, который появился после работы Василия Владимировича, убедило меня, что его построение ошибочно и не только в деталях, но и в общих его построениях. /83/ В той работе, которую я заканчиваю, я взял на себя смелость показать, что все те построения, которые он дал для ор-

⁴⁷ Бартольд Василий Владимирович (1869–1930) — академик, российский и советский историк, востоковед-медиевист (тюрколог, арабист), исламовед, архивист, филолог.

— Образование империи Чингисхана. (Пробная лекция, читанная в Санкт-Петербургском университете 8 апреля 1896 г.). — ЗВОРАО. Т. 10. 1897. С. 105–119.

— Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. 1. Тексты. СПб., 1868; ч. 2. Исследование. СПб., 1900.

ганизации монгольской империи, можно признать ошибочными. Тем не менее, та брешь, которую он пробил в общественном мнении относительно этой эпохи, заслуживает того, чтобы об этом постоянно упоминать. Критика источников и пособий останется на долгое время.

Излагая теорию не Василия Владимировича, мы застаем в Монголии, как основу социального строя — род. Но это род не примитивный общинный род. Это клан с расслоениями. Владельческий род весьма немногочислен. Группирующиеся вокруг него разбиты уже на отдельные части. Во-первых, это роды крепостных вассалов — унаган боол⁴⁸. Затем идут домашние прислужники, находящиеся в положении почти полной рабской зависимости. И кочевание, и ведения хозяйства идет тем способом, который можно назвать куренными, т. е. по совершенно определенному выражению Рашид ад-Дина — куренный способ хозяйства это, когда племя стояло старым кругом, с главарем посередине. Причем по свидетельству наших источников пастбищные территории были общими, но скот находился в индивидуальном владении.

Дальше мы видим <... /84/ ...далее мы видим> эволюцию этого строя, видим, как из среды владетельных родов начинают выдвигаться самые сильные, смелые и ловкие и производят захват власти, поддерживаемые своими родичами. Появляются, подготовленные всем ходом развития степной аристократии — степные хааны. Но это вовсе не цари и не люди, облеченные государственной властью, они не старейшины в роде, а это именно аристократические удалы, которым удастся благодаря содействию своих родичей захватить большое количество земельных территорий, пастбищ и людей.

⁴⁸ «*унаган богол* (старинное *boḡal*). Так назывались исконные вассалы какого-либо рода или дома, потомственно ему служащие» [Владимирцов, 2002. С. 359]. «*унаган богол*ами становились или в силу неудачных “войн”, из-за набегов и наездов, а также в силу материальной нужды, из-за обеднения» [Владимирцов, 2002. С. 362].

Конечно, Ван-хаан керейтский⁴⁹ был такой же. Если внимательно вчитаться в наш текст, то мы увидим, что он такой же степной аристократ, захватчик небольшого участка, с небольшим количеством возможностей. И борьба, несомненно, между всеми ними идет, потому что, безусловно, все эти хааны должны были столкнуться. И весь путь развития шел таким образом, что они неизбежно должны были когда-нибудь, чьей-нибудь власти подчиниться. Это было подготовлено всем путем развития.

Очень интересно видеть, как процесс в данном случае, закономерно развивался. Толкаемая на путь обеспечения своих пастбищных территорий и возможности удобного производства охоты, монгольская аристократия шла на то, чтобы объединиться /85/ и перейти новому способу кочевков. Перейти от куренного способа, который стеснял больших скотоводов, к возможности кочевать отдельными группами. На это есть прямые указания, что от куренного способа кочевания они переходят к айльному.

Чингис-хан уничтожил всех монгольских ханов той эпохи, ни один из них не уцелел и все монгольские ханы той эпохи погибли от его руки. Против Чингис-хана ополчилась совсем не демократия, как это принято думать (и я сам придерживался такого мнения), но против него ополчились его противники хааны. Он с ними боролся. Очень часто <... /86/ ...очень часто> низы монгольского общества поддерживали Чингиса, по некоторым обстоятельствам им у него могло лучше житься. В древнем монгольском обществе мы наблюдаем явления, которые нам напоминают то, что мы находим в Западной Европе.

Откуда развились феодальные отношения. Мы знаем, что всюду и также и в старой Руси феодальные отношения на почве свободной военной службы. Дружинники, други, това-

⁴⁹ «Исторический пример двух *anda* — Ван-хан керейтский и Чингис-хан. Как известно, их отношения вылились даже в особую форму: Ван-хан как бы усыновил Чингиса, стал считаться его названным отцом. “...Прежде Чинигс называл Ван-хана отцом, ради дружбы его с Есугаем; в этот раз они сами заключили союз отца с сыном. Чингис называл Ван-хана *ециге* ‘отец’, а Ван-хан Чингиса *кө’үн* ‘сын’ ”» [Владимирцов, 2002. С. 356–357].

рищи. В монгольском обществе той эпохи мы находим институт нукеров⁵⁰ (что обозначает друг). Около предводителей степной аристократии начинают собираться разные удалы и молодцы. Часто это выходцы из аристократических семей, которым тесно жилось при куренном образе жизни, собирались и представители высших слоев крепостных вассалов. Таким образом собирались дружины, которые жили вместе со своим предводителем, с его семьей. Есть рассказ о том, как нукеры корову режут и они в первую очередь получают свой кусок. Служба дружинников является началом тех феодальных отношений, которые окончательно сложились в эпоху Чингис-хановской империи. Далеко не у одного Чингиса имелись подобные дружины.

Мы имеем точные указания в наших источниках, что после того как Чингису удается более или менее объединить вокруг себя значительное количество монгольских аристократических родов, мы видим, как он начинает давать уделы своим дружинникам, создает свои сотни и тысячи, свои туманы⁵¹, над которыми ставит своих нукеров, которые находились /87/

50 «В древне-монгольском обществе *pökög* не был подданным или наемником господина *поуап*а; он свободный воин, обязавшийся служить своему вождю, который становится для него “законным” господарем» [Владимирцов, 2002. С. 383]. «Древне-монгольские нукеры — военные слуги вождей, не имели ничего общего с родовым ополчением, которое собиралось во время более или менее больших войн. ... Дружинники при этом частью превращались в начальников отдельных частей родового ополчения, а частью образовывали особый отборный отряд; из дружинников же выходили командиры отдельных корпусов и “армий”. Нукеры, как постоянное военное содружество, сожительствующее вместе со своим вождем, были эмбрио-армией и эмбрио-гвардией. ... Но кроме обязанностей воина, древне-монгольские нукеры выполняли и другие поручения своих вождей. Их посылали, например, гонцами и послами; занимались они и чисто хозяйственными делами, ведали, конечно. Все, относящееся к облавным охотам, при случае занимались и ловлей рыбы. Из нукеров выходили не только офицеры, но и “правители”» [Владимирцов, 2002. С. 387–388]. «Между тем *pököd* — дружинники — прежде всего военные слуги; они живут вместе со своими предводителями, ханами, *baatur*’ами, *поуап*’ами, являются их “домашними людьми” и находятся на их содержании» [Владимирцов, 2002. С. 391].

⁵¹ Туманы — от (монг.) түмен — букв.: десять тысяч — войсковая единица из 10000 человек.

в тесной связи с ним и в зависимости от него, являясь его военными вассалами. Это не подлинный феодализм, но явление чрезвычайно близкое к нему, потому что все эти бывшие дружинники получали удел — хуби⁵², который состоял из двух частей — людей — улус и определенной территории, по которой улус должен был кочевать. Источники называют его господином не только юрта⁵³, но господином людей и юрта. Действительно, можно наблюдать и по прямым указаниям, и по цепи косвенных, что бывший нукер, а теперь вассал Чингиса, является почти полномочным распорядителем, господином в своих уделах. Они творят суд и расправу и являются полными господами данной территории.

Не нужно забывать того, что в эпоху Чингиса мы наблюдаем другую черту характерную для феодализма — перенесение частных правовых понятий в публичные и перенесения понимания родовой собственности на государство. Государство рассматриваю как принадлежащее

⁵² «Древне-монгольские нукеры за свою службу военным вождям получают от своих предводителей в удел (*хуби*) то или другое количество кочевых *ауи*’ов, господами и правителями которых они и становятся; вместе с этим они получают достаточное количество территории, на которой они могли бы кочевать вместе со своими людьми и охотиться» [Владимирцов, 2002. С. 399]. «Удел — *хуби* состоял из двух частей: из определенного количества кочевых семейств (*ulus*) и из достаточного для их содержания пространства пастбищных и охотничьих угодий (*nutuğ*). Внимание кочевника, конечно, сосредоточено на людях, потому что *nutuğ* мог быть найден и другой, ввиду этого словом *ulus* и стали обозначать самый удел, выделенный тому или другому лицу» [Владимирцов, 2002. С. 407].

⁵³ «Территория на которой обычно кочевала какая-либо социальная единица, называлась *nuntux* или *nutuğ* по-монгольски и *yurt* по-тюркски; слова эти обозначали также “становище, местожительство”. ... совершенно определено было понятие *nutuğ* (*yurt*) как о районе-территории, принадлежавшей одному роду» [Владимирцов, 2002. С. 353]. «Наши источники определенно указывают, что *nutuğ* (*yurt*), т. е. пространство земли, достаточное для содержания той или другой кочевой единицы, считалось принадлежащим господину — *поуап* или царевичу *köbegün*. ... Раз сеньор владел людьми, то естественно должен был и владеть землей, на которой они могли бы жить-кочевать. Всякий сеньор поэтому, получая во владение или даже в управление *ulus* — народ, людей, непременно получал совершенно определенный юрт, *nutuğ*, т. е. землю, годную для содержания выделенных ему кочевников» [Владимирцов, 2002. С. 407].

своему роду, отсюда все последствия — создание удельной системы, где имеются царевичи. Одни называют их нойонами, другие — хобегунами огланами⁵⁴. Эти хобегуны огланы <... /88/ ...> конечно являлись еще более независимыми и феодальными сюзеренами, владыками юрта и своих земель. У них были свои феодальные вассалы, которые были вассалами хаана. И скоро явилась система вполне определенная, которую можно было бы назвать феодальной.

Все эти сотники и тысячники находились еще в большой зависимости от главы империи. Но в дальнейшем феодализации монгольского общества идет с невероятной быстротой. И не благодаря разложению рода царствующего, как это думал Владимир Васильевич, происходит разложение монгольской империи, а благодаря процессу дальнейшей феодализации. Раз это вылилось в такие формы, все это должно было двинуться по этому пути. Обязательно должно было разразиться то явление, которое мы наблюдаем при феодализме дальнейшем.

Все большее и большее отделение частноправовых явлений в той области, в которой должны были бы быть публично-правовые, партикуляризм со свойственными ему явлениями и т. д.

Не надо забывать, что то натуральное хозяйство, которое развивалось, не могло измениться под влиянием той широкой торговли, которая началась в эпоху монгольской империи. Торговый капитал не воздавал новых видов (пропуск слова. — *Авторы*) и не поднимал производительных сил страны. А скоро, кроме того, торговые пути пошли мимо Монголии, в особенности, с перенесением столицы /89/ в Пекин, и Монголия оказалась в положении худшем, чем при Чингис-хане, потому что владения Китая привлекали особенно всю верхушку и настолько торговые пути шли вне этой страны, что происходило заметное понижение.

И мы видим в дальнейшем, что благодаря развитию процесса, потом благодаря тем бесконечным междуусобным войнам, которые шли в

⁵⁴ «...потомки самого Чингиса назывались вначале köbegün — собственно “сын, юноша”, потом “царевич” (сн. 31. По тюрк. oγlan; ср. скр. kumāra “юноша, царевич”), а впоследствии стали титуловаться taiiji xong-taiiji» [Владимирцов, 2002а. С. 292]

эпоху Юаньской династии⁵⁵, монгольский народ переживает эволюцию, происходит полное смешение всех монгольских родов и окончательное разложение родового строя. Родовой строй теперь сохранился только у тех народов, которые не попали в Чингисовую организацию — это так называемые лесные народы. А все остальные монгольские народы и племена попали в эту сферу деятельности, перемешались и родовой строй там был вытеснен окончательно. Но зато окончательно углубился феодализм. Причем последующий период — это период тех бесконечных междуусобных войн, которые так безотрадны на страницах (пропуск слова. — *Авторы*) и в которых казалось невозможно было бы разобраться. Покотилов⁵⁶ сделал эту попытку, но из нее ничего не вышло. Приходится базироваться на таких общих вещах, что главари сражались <... /90/ ...что главари сражались> между собой.

Вот опять путем анализа можно посмотреть, что происходит. Оказывается, весь темный период — это борьба мелких феодалов со старшими феодалами и замечательно то, что совершенно то же мы видим в западной половине монгольской империи — в Чагатаевском улусе, в Золотой Орде. Везде идет борьба с тайджи⁵⁷ и хун-тайджи⁵⁸. Если посмотреть по материалам Санан Сэцэна⁵⁹, то вы увидите, что эта борьба

⁵⁵ Династия Юань — монгольская династия, основавшая монгольское государство, основной частью территории которого был Китай (1271–1368). Основано внуком Чингисхана, монгольским ханом Хубилаем, который завершил завоевание Китая в 1279 году. Империя пала в результате восстания Красных повязок в 1351–1368 годах.

⁵⁶ Покотилов Дмитрий Дмитриевич (1865–1908) — российский дипломат и предприниматель, действительный статский советник (1900), посол в Китае.

— История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). СПб., 1893.

⁵⁷ «...потомки самого Чингиса назывались вначале köbegün — собственно “сын, юноша”, потом “царевич” (сн. 31. По тюрк. oγlan; ср. скр. kumāra “юноша, царевич”), а впоследствии стали титуловаться taiiji и xong-taiiji, словами, как известно, заимствованными из китайского, являющимися пышными субститутами-переводами скромного köbegün» [Владимирцов, 2002а. С. 292].

⁵⁸ Хун-тайджи см. выше.

⁵⁹ Санан Сэцэн (Саган-Сэцэн). Эрдэнийн тобчи («Драгоценная пуговица») — монгольская летопись, составленная в 1662 ордосским князем Саган Сэцэном. Охватывает период XIII — середины XVII вв. Материалы летописи помогают воссоздать черты общественного строя монголов в этот период.

не есть беспорядочная драка и свалка, а планомерная борьба низших слоев феодального общества, т. е. сотников и тысячников, которые постепенно превращаются во владельцев отдельных отоков⁶⁰ с тайджами и хун-тайджами, которые принадлежат к роду Чингис-хана. Эта борьба идет параллельно с тем, что мы наблюдаем в западной половине, где беки⁶¹ и другие двинулись против монгольских ханов.

Тимур⁶² долгое время не решался принять ханский титул и довольствовался титулом зятя⁶³, так же и один из монгольских тайджей удовлетворялся титулом зятя. Вот в восточной половине борьба совершалась по-другому. На западе победили беки — тысячники мелкие феодалы и благодаря своему тюркскому происхождению монгольские элементы исчезли.

⁶⁰ «...известная группа кочевых айлов, объединенная тем, что занимала определенную территорию под свои раскопки, группа, на которую распались ulus'ы или туманы (tümen), называлась отоком — otog. Оток в рассматриваемую пору и являлся основной социальной и хозяйственной единицей. Каждый монгол обязательно принадлежал к какому-нибудь отоку, входя, благодаря этому, в определенный круг различных социально-экономических связей и отношений. Очень интересно отметить, что монгольский оток основывался именно на территориальном единстве. ...И по происхождению своему слово otog тесно связано с территорией, местом для кочевания» [Владимирцов, 2002. С. 427].

⁶¹ Беки — «...слово беки обозначало “первосвященника”, конечно в шаманском значении этого выражения (chief priest), волхва-предводителя. Следует обратить на то, что этот титул beki носили главы “лесных” народов, меркитов и ойратов, среди которых шаманство было сильно развито. ...ввиду того, что в самом “Сокровенном сказании” о beki говорится мало, можно прийти к выводу, что институт этот начал у монголов в XIII в. уже забываться и старшинство в роде начало терять значение, что вполне соответствует тогдашнему положению вещей в монгольском обществе» [Владимирцов, 2002. С. 345–346].

⁶² Тимур (1336–1405) — (Тамерлан), среднеазиатский правитель, полководец и завоеватель. В условиях междоусобиц, охвативших Среднюю Азию после распада монгольского улуса Джугатай, Тимур стал все больше интересоваться политикой. Был ранен в правую ногу и охромел (в связи с этим он получил прозвище «Тимур-ленг», по-персидски «Хромой Тимур», искаженное европейцами как «Тамерлан»). К концу правления Тимура его государство включало в себя Мавераннахр, Хорезм, Хорасан, Закавказье, Иран и Пенджаб. Военное и гражданское управление в его империи было построено по законам Чингисхана. После смерти Тимура созданная им держава быстро распалась.

⁶³ Титул зятя — (монг.) tabunang.

В восточной половине происходит обратное явление. Мы видим, что там высшим феодалам /91/ удалось победить. Из всех монгольских князей, только в двух хошунах уцелели князья не чингис-хановского происхождения. Остальные все были низвергнуты. Таким образом, мы тут наблюдаем полную победу высшей аристократии, полную победу высшего феодального слоя общества, полную победу царевичей. Царевичи побеждают своих вассалов и в конце этого темного периода, к которому мы сейчас подходим, феодальные отношения слагаются по-новому. Целый ряд прекраснейших материалов дают нам возможность судить о том уничтожении, которое происходит на наших глазах.

В данном случае, между прочим, и это кодекс дает великолепным лапидарным слогом выраженные сентенции и помогает разобраться во многих вопросах и дает указание какого же типа феодализм имеется у монголов.

ПЕРЕРЫВ

/92/ (После перерыва)

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Для того чтобы Вы не сокращали Ваш доклад, я думал бы удобным перенести прения на другой день.

ВЛАДИМИРЦОВ: Мне кажется, что интересно было бы обменяться мнениями сейчас же после доклада.

Собственно говоря, можно поставить вопрос — каким образом даже могут явиться сомнения после определенных заявлений, внимательных исследований таких, как Майского о том, что в настоящий момент у монголов земля находится в общем пользовании, что скот в общем пользовании и т. д. Этот факт кажется настолько ясным, что, казалось бы, что споров тут никаких не может и быть. Но каким образом подобное заключение могло явиться? И мне кажется, что самый текст того Майского рисует нам то, благодаря чему он приходит к такому заключению.

Здесь обнаруживается привычка иметь дело с оседлыми населением. Майский говорит, что нигде в Монголии нет специальных участков у князей и теократов. Он искал определенные участки, а для кочевников важным является

владение⁶⁴ определенным участком, а возможность использовать для тех или других времен года определенных пастбищных территорий и иметь возможность их свободно переменять на сравнительно небольшом пространстве. /93/ Ведь кочевание монголов не есть беспорядочное путешествие с места на место, а это есть определенные переходы по определенным пастбищам, по определенным полосам в зависимости от состояния трав и вод. И то лицо, которое фактически этим управляет, оно является с кочевой точки зрения, с точки зрения экономических нужд кочевого населения, распорядителем земли, оно и является обладателем. Потому что, как хозяин [гонит] стадо, куда ему хочется, так и кочевник находится в зависимости от того, кто его направляет туда-то или туда-то, или кого он считает распределяющим его пастбища.

И вот, замечательно, что такой внимательный путешественник как Рубрук⁶⁵, прекрасно заметил это отличительное явление в отличие от путешественников XVII и XVIII веков. Рубрук говорит: «Всякий их начальник, как он называется, «капитанус», совершенно определенно знает, где будут находиться его люди весной и летом, осенью и зимой, и никто не смеет кочевать вне тех мест, которые он укажет. А все они нигде не смеют кочевать без указания монгольского императора». А Рашид ад-Дин комментирует, что каждый такой начальник есть хозяин — эджин⁶⁶ той территории, которая ему вручена.

Теперь в этих законах, о которых мне хочется сказать несколько слов, мы находим совершенно яркое утверждение подобного рода. Мы здесь определенно в ряде статей находим,

что /94/ монгольский князь, феодальный сюзерен над определенной кочевой группой, является распределителем пастбищных и иных угодий и он имеет право по своему желанию и воле в каждый данный момент определенную территорию или объявить запретной или объявить ее отдаваемой под распашку, что очень важно для современного положения. И, значит, именно от князя это зависит. Он каждый момент имеет право объявлять ту или иную перекочевку, ту или иную стоянку. Как он это осуществляет — это другой вопрос, но важно установление и признание, что именно протекает в подобном положении.

То, что кочевые положения часто представляют большие затруднения при их анализе не только для европейца, но и для самого монгола, прекрасно иллюстрирует эта книжка, написанная Жамцарано и Туруновым⁶⁷. В этом памятнике <... /95/ ...в этом памятнике> есть абзац относительно одного землепользования и здесь говорится, что правом на оток пользуется тот, кто первый занял это место из простонародья. Причем говорится, что если пришли вместе, то правом пользуется тот, кто выстрелил первым или ударил кнутом. Он берет слово оток, что значит «луг» и поэтому пишет, что право на покос принадлежит тому, кто первый и т. д. А оток значит зимняя стоянка, по которой действительно можно нагайкой ударить. Вот пример того, как природный монгол, благодаря привычной ассоциации впадает в грубейшую ошибку и представляет нам нечто совершенно иное. Поэтому нечего удивляться, что некоторые современные писатели впадают в неправильную оценку создающегося положения.

⁶⁴ Правильно: не владение.

⁶⁵ Гильом де Рубрук, также Виллем Рубрук (около 1220 — около 1293) — фламандский монах-францисканец, путешественник. В 1253–1255 годах по поручению французского короля Людовика IX совершил путешествие к монголам, которых он называет моалами. Автор книги «Путешествие в восточные страны».

⁶⁶ «Младшему сыну доставалось основное имущество отца: он получал в наследство юрту отца и его жен, если их было несколько, с их стойбищами, кочевыми аилами; младших сыновей поэтому и величали ежен, т. е. «хозяин, владыка»» [Владимирцов, 2002. С. 350].

⁶⁷ Турунов Анатолий Николаевич (1893–1954) — российский библиограф, краевед, художник-график, искусствовед, историк, этнограф-фольклорист. Как историк занимался историей Сибирского края. В соавторстве с А. Н. Туруновым Ц. Жамцарано опубликовал две статьи: Обозрение памятников писаного права монгольских племен // Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. университета. Иркутск, 1920. С. 1–13. Халха-джиром (описание памятника) // Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. университета. Вып. 6. Иркутск, 1923. С. 1–18. Скорее всего, Б. Я. Владимирцов ссылается на вторую.

Отсюда мы видим, что управление землей находится в руках феодалов, но более того, оказывается, что личное владение скотом есть ни что иное, как завуалированное владение того же феодального сеньора. Это чрезвычайно любопытный факт. Он вскрывается на основании первых статей этого уложения, в котором находит себе полное подтверждение то, что творится в настоящее время.

Положение в одном из первых параграфов говорит, что в случае каких-нибудь денежных обязательств своего нойона, его поданный расплачивается за него. Значит накладывается ли штраф на сеньора или у него есть какой-нибудь долг — платит не он, а его подданный. Значит с одной стороны, как будто бы выходит, что монгол Дорджи имеет 29 коров, а с другой стороны, его нойон может ему сказать, что у него много денежных обязательств и поэтому он восемь коров должен ему отдать.

Замечательно, что подобные представления сохранились до настоящего времени. В самое последнее время с введением Монгольской республики все это рухнуло, но подобное положение, существовавшее в северной Монголии, в южной продолжается и сейчас. На этом зиждется оплата хошунов и круговая порука. Ведь монголы считались зависимыми от своего сюзерена, так же как и в феодальную эпоху и термин такой же. Они его люди, а как его люди они обязаны выполнять целый круг всевозможных обязанностей. Но сверх того, кроме всех обязанностей, лежащих на них, они могут считать, что скот, имеющийся в их распоряжении, всецело принадлежит им. Это завуалированная собственность. Оказывается, что все орудия производства, как пастбище и охотничьи территории, так и скот в той или другой степени связаны с феодальным сеньором, которому еще принадлежит <... /97/ ...которому еще принадлежит> общее владение земли, принадлежит право суда и расправы, следовательно, все данные для того, чтобы охарактеризовать этот строй как феодальный. Я скажу даже более. Может быть редко где в другом уголке мира можно встретить феодальные отношения, более ярко напоминающие классический пример французского феодализма, как в Монголии.

Опять-таки ряд статей этого небольшого кодекса в гораздо лучшей степени, чем кодекс, так называемых монголо-ойратских законов, характеризует это положение. Например, вопрос об иммунитете или учреждении судов. Это здесь очень ярко характеризуется. В особенности вопрос об иммунитете, который показывает, какие усилия прилагали монгольские феодалы, чтобы обеспечить себя от зависимости высших сеньоров и от вмешательства их в их дела.

Целый ряд статей гарантирует присутствие их чиновников при составлении разных исков. Причем не соблюдении этих правил влечет штраф в пользу сеньора. Вся юстиция построена в пользу владетельных князей. И надо удивляться, как люди старались оправдать это нормами монгольского права. Вся юстиция построена так, что она не только является выгодой князей, но абсолютно каждое судебное дело приносит ему тот или иной определенный доход.

Вот вся сумма подобных данных, которые достаточно ясны и тут не надо выжимать, вот, все это заставляет думать, что мы в строе монголов, если характеризовать его с точки зрения социально-экономической формации, имеем ясно выраженный феодализм. И феодализм есть самое основное течение всей исторической жизни монголов. На почве феодализма построилась и выросла монгольская держава, благодаря именно слагающим силам феодализма сложились отношения монголов к культурным соседям и вытекающая отсюда вся та политика огромных завоеваний, которую они вели и в связи с этим все то большое влияние, которое они оказали на судьбы всего мира. Феодализмом же мы можем объяснить и разрушение родового строя, и целую цепь тех явлений, которые быстро изживаются на севере Монголии и медленно изживаются на юге Монголии, и которые там являются еще жизненными и действительными и которые мы можем наблюдать.

Между прочим, <... /99/ ...между прочим> этот кодекс имеет большое количество статей, которые характеризуют и другую силу феодального общества, а именно теократов. Это

вопрос, который очень долгое время затруднял монголистов. Тут мы видим опять-таки параллельное тому, что мы видим в Западной Европе, как буддийская церковь после второго появления в Монголии оперлась на феодализм и сама явилась одним из проявлений этого феодализма. Благодаря этому мы видим ту конкуренцию, которая наблюдалась в последние годы существования Автономной Монголии⁶⁸, а в настоящее время наблюдается на юге Монголии и отразилась на последних событиях. Эта борьба теократов со светскими феодалами, которая подготовила окончательную гибель и разрушение феодализма. Феодализм в Монголии разлагался очень медленно, начиная с XVII века.

При этом указывают, что маньчжурское правительство его разложило. Маньчжурское правительство наоборот все силы приложило к тому, чтобы этот феодализм поддержать. Здесь обнаруживается целая сеть интересных влияний, которые требуют специального исследования. Интересен вопрос о взаимном влиянии феодализма монгольского и маньчжурского. Если обратиться к монгольскому уложению, изданному маньчжурским правительством, то мы видим, что очень много статей этого кодекса туда вошло интегрально. Мы видим тут большое маньчжурское влияние. Мы видим, какие огромные усилия прилагает /100/ маньчжурское правительство для того, чтобы поддержать монгольский феодализм. Маньчжурское правительство относилось к этому так, как в свое время царское правительство относилось к казачьей области. Это была своего рода гвардия маньчжурской династии.

Но разложение монгольского феодализма пошло вне воли маньчжурского правительства. Разложение пошло двумя путями — с одной стороны влияние торгового капитала китайского, а потом и русского, с другой стороны, движение народных масс, а также борьба клерикальных и светских феодалов между собой. Вот взаимные влияния всех этих факторов и разрушило феодализм, который неминуемо должен был пасть на наших глазах.

⁶⁸ Автономная Монголия — название Монголии в договоре о дружбе, заключенном с Россией в 1912 г. в период правления Богдо-гэгэна (1911–1921).

Приведу пример, характерный для отношений, которые имелись у монголов. Я могу сослаться на здесь присутствующего Бурдукова⁶⁹. Мы знали одного маленького монгольского князька. Он был очень бедный, но у него был богатый подданный. Этот монгольский князек не считал нужным заботиться о том, чтобы вести свое хозяйство, потому что он был уверен, что подданный за него заплатит. Когда подобный монгольский князек ехал в лавку, то подданный стремился проследить его и проследить, что он будет покупать, и старался как-нибудь придержать его, чтобы он не слишком транжирил. Вот до каких курьезов доходит дело. /101/

Предпоследнее вольное законодательство Монголии представляет огромный материал для суждения о Маньчжурии. Кодекс содержит огромный материал по маньчжурскому феодализму и интересен для изучения его. А нужно сказать, что <... /102/...> там материал громадный по различным вопросам и я думаю, что и китаистам не обойтись без изучения монгольского и маньчжурского свода законов. На этот кодекс бросает свет небольшой кодекс, который надо бы перевести как материал по истории монгольского феодализма, имеющего большое серьезное, практическое значение для жизненных вопросов наших дней.

На этом разрешите мой доклад закончить.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Может быть, мы сейчас ограничимся только вопросами, которые будут предложены докладчику. После этого будет расшифрована стенограмма, которую получают те, кто пожелает принять участие в прениях, которые мы перенесем на наше другое заседание. Я боюсь, что если мы сегодня назначим прения, то придется очень скомкать вопрос.

ВЛАДИМИРЦОВ: Было бы очень интересно послушать указания и суждения сейчас. Ведь, в общем, все дело просто и доклад небольшой, поэтому особенной необходимости

⁶⁹ Бурдуков Алексей Васильевич (1883–1943) — российский, советский монголовед, этнограф, собиратель монгольских рукописей. С 1926 г. преподавал монгольский язык в Ленинградском восточном институте, на Курсах нацмен Советского Востока, в ЛГУ. Поддерживал тесные научные связи с ИВ АН СССР.

знакомиться со стенограммой, нет. Мне казалось бы, что возможно было бы сейчас сделать все указания, поправки и замечания.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Хотя Вы и говорите, что доклад был небольшой, но он поднял целый ряд очень больших вопросов.

ПОППЕ⁷⁰: Мне кажется, что сейчас надо было бы приступить к обсуждению этого доклада, но так как здесь отсутствует много товарищей, и я не вижу ни одного аспиранта, /103/ то было бы желательно, чтобы они раньше ознакомились с этим докладом и тогда, кроме обсуждения этого вопроса сегодня, если бы нашлось время и желание, можно было бы продолжить прения по докладу т. Владимирцова на следующем заседании.

ВОРОБЬЕВ⁷¹: Сегодня, по-моему, развернуть широкие прения было бы трудно, так как доклад поднял целый ряд очень серьезных вопросов.

СКАЧКОВ⁷²: Я хотел провести сравнение с южной Монголией. Я не присутствовал на первой половине доклада и, так как некоторые положения рисуются мне в новом свете, мне раньше тоже хотелось бы ознакомиться с детальной стенограммой и затем уже, на основании имеющихся материалов, высказаться.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Как Ваше мнение.

КОНРАД: Я думаю так же.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Может быть, сейчас мы могли бы открыть предварительные прения и задать вопросы, а затем для детального обсуждения и обмена мнениями по заслушанному докладу тов. Владимирцова, мы назначим специальное заседание. (Принимается).

Приступим к вопросам по докладу.

⁷⁰ Поппе Николай Николаевич (1897–1991) — советский и американский лингвист, этнограф, специалист по алтайским языкам, монголоведению и тюркологии. Член-корреспондент АН СССР (1932). Сотрудник ИВ АН СССР с 1922 г., после смерти Б. Я. Владимирцова (1931) стал заведующим Монгольским кабинетом ИВ АН СССР. С 1949 г. работал в США.

⁷¹ Воробьев Павел Иванович (1892–1937) — китаист, маньчжурист, организатор науки, занимал руководящие должности в разных научных учреждениях Ленинграда и Москвы. В 1931 г. преподавал маньчжурский язык аспирантам ИВ АН СССР.

⁷² Скачков Петр Емельянович (1892–1964) — китаист, сотрудник ИВ АН СССР с 1930 г.

СКАЧКОВ: Вы сказали о правах монгольских князей, т. е. о запрещении кочевки в другие места, отдаче земли под сельхоз участки — так, вот, пользовались ли этим фактическим правом?

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Я не совсем понял относительно /104/ установления пастбищ. Устанавливается ли это на долгий срок или каждую минуту меняется конфигурация страны?

ПОППЕ: Если бы можно было бы получить краткую и точную формулировку той разницы между определением строя монгольского [феодализма] по Майскому и как Вы это формулируете, так как мне не совсем ясно было, в чем это расхождение.

<ПРЕДСЕДАТЕЛЬ:>

/105/ ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: Есть еще вопросы?

КАЗАКЕВИЧ⁷³: Существует ли в этом кодексе указания на феодальные взаимоотношения, которые мы имеем в других местах. Я беру аналогию с французским или другим феодализмом. Можно ли там установить иерархии и т. д.?

СКАЧКОВ: Не говорит ли сборник законов о порядке уплаты налогов?

КОНРАД: Вы указывали на строение первоначального рода до образования империи. В центре стоит немногочисленный владетельный род, а вокруг него домашние вассалы, домашние прислужники. Мне хотелось бы слышать более точное определение, почему Вы их называете крепостными вассалами, какой смысл Вы вкладываете в это и чем они занимаются? Вторые — это домашние прислужники, их характеризует рабская зависимость. Какое отличие между крепостными вассалами и вторыми.

СКАЧКОВ: Вы сначала сказали, что нет определенного участка при кочевке, а потом сказали, что все-таки перекочевка не происходит.

ВЛАДИМИРЦОВ: Участка в форме определенного владения, окруженного забором. Хошуны есть.

КАЗАКЕВИЧ: Как уплачивается налог, если подданный данного хошуна переходит на временное пребывание в другое княжество?

⁷³ Казакевич Владимир Александрович (1896–1937) — монголист, ученик Б. Я. Владимирцова. Сотрудник Монгольского кабинета АМ/ИВ АН СССР с 1929 г.

ВЛАДИМИРЦОВ: Первые два вопроса близки друг другу. В какой мере князья осуществляют право на распоряжение /106/ пастбищами? Тут можно дать определенный ответ, что князья и по этим законам, и на основании практики всегда осуществляют свои права и каждый год не приходится делать указания, что обязательно кочуй, это и так известно. Определенные указания даны. Но во всяких экстренных случаях князья имеют возможность переселять своих подданных. Это на наших глазах происходило неоднократно. Хотя бы в 1912 году, когда торгутский Ван⁷⁴ переселился на китайскую территорию, чтобы не подчиняться монголам. Это феодальный протест.

В кодексе есть указания, особенно при распределении зимовок, феодальный сеньор нойон дает те или иные указания и за это получает даже определенный налог.

Что касается вопроса Николая Николаевича⁷⁵ о том, какая разница между формулировкой Майского и моей, то я должен ответить, что ничего общего между ними нет. По Майскому часть земли находится в общем владении хошунов и формально ею распоряжаются хошуны, т.е. все население. Князья не имеют никакой роли и не имеют <... /107/ ... и не имеют> своих участков, а их скот кочует наравне с другими.

Я же утверждаю не только на основании существующего положения, но и на основании наблюдений Рубрука и на основании этого свода законов, что хозяин юрты является феодальный сеньор, что и осуществляется им в форме распределения кочевания, как распределяют скот свой и в форме экспроприации каждого участка, на который он налагает запрет «хориг»⁷⁶. Конечно фактически, это всегда происходит с совета тех, кто является ему *arrière*⁷⁷ вассалами, со стороны дворянских тайджиев. Это только частные проявления и этого может и не быть в известных случаях.

⁷⁴ Торгутский Ван — неизвестное лицо.

⁷⁵ Николай Николаевич Поппе.

⁷⁶ Хориг (монг.) — букв.: запрет.

⁷⁷ Слово *arrière* вписано от руки. Арьер-вассал (франц.) — свободный человек, находившийся в зависимости не непосредственно от сюзерена, а от зависимого от него сеньора.

Следующий вопрос относительно феодальных отношений и иерархии. Этот кодекс дает огромный материал в этом отношении, и он очень любопытен, так как представляет отличные данные для суждения о том, какую реформу ввели маньчжуры. На основании работ Позднеева было не ясно, что такое «аймаки» и как они образовались.

Но все эти данные основаны на монгольских хрониках Алтан-тобчи и (*пропуск слова*), причем государственный кодекс различает дзасак-нойон[а]⁷⁸ и просто нойон вассала (*arrière*)⁷⁹. У него юрисдикция ограничена, но известный иммунитет он имеет, и этот кодекс представляет драгоценнейший материал, и мы можем по иному оценить политику монгольского правительства.

/108/ Относительно формы уплаты налогов. Что касается формы уплаты налогов, то в данном кодексе данных мало, однако, кое-что все-таки есть. Здесь говорится больше о натуральной повинности, причем приводятся чрезвычайно любопытные расценки, которые нам дают богатый материал.

Затем был вопрос относительно оплаты налогов с лиц, временно находящихся на территории другого хошуна. У монголов той эпохи существовала целая система патроната и был особый термин «туши-чилукчи», что теперь называется (*пропуск слова*), человек, который оказывается в положении пришельца в чужой хошун, остается в вассально подчиненном положении того или другого лица и входит с ним в целый ряд имущественно-правовых отношений. Вот, все эти явления относительно Маньчжурского уложения не были известны, находят свое отражение в этом кодексе.

Теперь относительно рода.

<ВОРОБЬЕВ: Род и племя....>

/109/ ВОРОБЬЕВ: Род и племя Вы берете как различные понимания?

ВЛАДИМИРЦОВ: В ответ на это я могу привести цитату Рашид ад-Дина. На основании «Юань чао би ши» монгольский род опре-

⁷⁸ *jasay-un noyad* [Халха Джижрум, 1965. С. 210] — правящие князья. В их распоряжении находится администрация — *jasay-ud*

⁷⁹ Слово *arrière* вписано от руки.

деляется с такой ясностью, что мы можем привести определенный термин, который был в то время. Если взять свидетельства целого ряда данных, то мы видим, что имелось 30–40–60 аристократических родов. Еще Березин⁸⁰ объяснил, что в степи была такая многочисленная аристократия, что ее хватило на империю Чингис-хана. Аярулетов⁸¹ было всего 15 человек, как же они могли на войну ходить? Род представлял из себя сложную единицу.

Тут была родовая верхушка, которая давала имя своему объединению. Дальше стояли вассалы, я пользуюсь термином крепостные вассалы, Рашид ад-Дин давал термин коренные подданные. Что они не были рабами свидетельствуют то, что они пользовались самостоятельным хозяйством и что из них члены владетельного рода брали себе жен. Чингис-хан одного из таких вассалов называл братом. Часто это бывали пришедшие под защиту рода ввиду своей экономической слабости. Их слабость была в том, что они не имели родовой защиты. Например, они часто были разбросаны. Вот если бы род баяут⁸² [и] джалаир свести вместе, то это было бы целое племя. Они были разбросаны между 30 феодальными /110/ родами. Они являются их сервусом, тем же чем в средневековой Франции. Они были обязаны

кочевать по указаниям своих уруков⁸³, родовой господствующего рода. Господствующий род должен был охранять их стада и кочевать с ними. Тогда при постоянных наездах и драках это было необходимо. Необходимо было кочевать кучами — куренями⁸⁴. Курени по несколько тысяч человек стояли вместе. Они жили наполовину охотой и наполовину скотом. Заставить людей жить вместе — это было основной задачей. Унаган-боол составлял главную массу кочевого населения, которое обслуживало богатый род.

Что касается положения прислужников джалагу⁸⁵ (молодец), то это были захваченные на войне пленные или совершенно обедневшие роды, попавшие в положение крепостной зависимости. Ввиду степных условий этот сорт людей не мог быть многочисленен и во втором поколении они попадали в унаган-боолы. Если отец был в таком положении, то сын его переходит в унаган-боола, а четвертое поколение <... /111/ ...а четвертое поколение> обогатилось и выдало свою дочь за одного из членов главенствующего рода и образует верхушку этого вассального общества.

Вот таким образом строился род.

Объединение ряда таких родовых кланов (за неимением термина, я должен назвать это

⁸⁰ Березин Илья Николаевич (1818–1896) — иранист, тюрколог, монголист.

— Очерк внутреннего устройства Улуса Джучиева. — ТВОРАО. Ч. 8. 1864. С. 387–494.

— Сборник летописей. История монголов, сочинение Рашид-Эддина. [1]. Введение: о турецких и монгольских племенах. Пер. с перс. с введ. и примеч. И. Н. Березина. СПб., 1858 (ТВОРАО. Ч. 5); [то же], перс. текст с предисл. и примеч. И. Н. Березина. СПб., 1861 (ТВОРАО. Ч. 7); [2]. История Чингиз-хана до восшествия его на престол. Перс. текст с предисл. и примеч. И. Н. Березина. СПб., 1868 (ТВОРАО. Ч. 13); [3]. История Чингиз-хана от восшествия его на престол до кончины. Перс. текст в издании И. Н. Березина; рус. пер. с примеч. И. Н. Березина. СПб., 1888 (ТВОРАО. Ч. 15).

⁸¹ Аярулеты — вероятно, арулаты, одно из древнемонгольских племен. Из арулатов был Боорчи-нойон глава войска правой руки Чингис-хана.

⁸² «Так, известно, что люди рода Вауа'уд жили рассеянно, часть их кочевала с Чингис-ханом, а часть с племенем Тайчиут, то же самое известно о поколении джалаир, разные роды, входившие в состав которого проживали разбросанно среди чужих (jad) родов и поколений» [Владимирцов, 2002. С. 358].

⁸³ «Для каждого члена древнего монгольского рода сородич был игих — игиг «потомок, отпрыск данного рода», следовательно, «родственник, родной, сородич» ... Не нужно забывать при этом, что игих'ами считались не только члены данного рода, но и всех родов, кровно связанных между собою происхождением от одного общего предка (ebüge), родов одной кости (yasun)» [Владимирцов, 2002. С. 355]. «Но и кровные родовичи — игих'и, принадлежавшие к одному и тому же роду, тоже не были равными, были среди них бедные и богатые, влиятельные и невлиятельные» [Владимирцов, 2002. С. 365].

⁸⁴ «Кочевавшие обществами обычно передвигались одним табором и останавливались одним становищем. Стойбища такие иногда насчитывали несколько сотен юрт. Стойбища küriyen-güriyen по-монгольски, образовывались из скопления айлов, по-монгольски айул, т. е. кочевых стоянок или кочевых дворов, состоявших из отдельных юрт и телег-кибиток» [Владимирцов, 2002. С. 332].

⁸⁵ «Кроме того, монгольское родовое общество XI–XIII вв. знало и рабов, рабов-служителей; если они и не были рабами, напоминающими рабов у оседлых народов, то все-таки отличались от крепостных «вассалов». Назывались они ötöle bogol или «простые рабы» или jala'u «молодцы». Последнее название лучше всего и объясняет их положение: это были ловкие прислужники в ставках, конюхи, etc.» [Владимирцов, 2002. С. 364].

кланом), монголы называют род «омок»⁸⁶ или «обок», но в понимании определенном — объединение вместе нескольких таких родов в том смысле, что они имеют одного общего предка, или объединенные территориально, или в том смысле, что они съезжаются на «курултаи»⁸⁷ или семейные советы, это уже есть племя или подплемя «ирген»⁸⁸. Если у него является вождь хаан, то это «улус»⁸⁹, и «улус-ирген» и

⁸⁶ «Рашид ад-дин, повествуя о былых временах, отмечает: “Каждая ветвь их (родов. — *Авторы*) стала определена и известна под каким-нибудь именем и прозванием, и стала родом [umaq]” (прим. 325. Или omaq = монг. obaġ-oboġ). Умак есть то, что происходит от определенной кости и колена. Те умаки вторично разветвились”» [Владимирцов, 2002. С. 366].

⁸⁷ «Единство племени выявлялось в племенном совете — хурилтай или хурультай, на котором участвовали главари родов, значительные лица и даже влиятельные вассалы, словом, представители высшего класса древне-монгольского общества. Подобные советы были известны и у отдельных родов; эти родовые или семейные советы родовичей — игих тоже назывались хурилтай-хурультай “сходка, сборище для совета”. В хурилтайе таком невозможно видеть какое-либо организованное учреждение. Это никак ни сейм, ни парламент, это именно семейный совет родовичей, на котором обсуждаются случайно возникшие планы» [Владимирцов, 2002. С. 375].

⁸⁸ «Роды, понимаемые в указанном выше смысле, близкие кровно друг другу, составляли у древних монголов племя или подплемя (поколение), которое называлось ирген. Например, разные роды тайчиут, взятые все вместе, образовывали племя — ирген, то же самое онгираты, в состав которых входили разные поколения, были ирген. Племенем — ирген можно было назвать всех кият-борджигин, разбиившихся на много ветвей, родов, “больших семей”. Конечно, в некоторых случаях, трудно провести строгое различие между родом — обох, который сам являлся величиной сложной, при том часто из разнокровных элементов, как это было показано выше, и племенем — ирген. Татары и керейты тоже были ирген, хотя в состав их входили отдельные племена (ирген), в свою очередь состоявшие из нескольких родов — обох. Племя — ирген было величиной непостоянной и чрезвычайно слабо организованной и сплоченной» [Владимирцов, 2002. С. 375].

⁸⁹ «У древних монголов всякое объединение родов, поколений, племен, рассматриваемое с точки зрения зависимости от вождя, хаана, нояна, тайши, баатура и т. д., называлось ulus, т. е. “народ-владение”, “народ-удел”. ...Ввиду этого, слово ulus может быть переводимо, с известными оговорками, как “удел, владение”; только монголов, как истых кочевников, в понятии этом больше интересуют люди, а не территория: действительно, первоначальное значение слова ulus и есть именно “люди”. Поэтому слово ulus может быть передано и как “народ”, т. е. “народ-удел”, “народ, объединенный в таком-то уделе, или образующий удел-владение”. Впоследствии ulus означает уже “народ-государство”, “народ, образующий государство-владение”, “государство”» [Владимирцов, 2002. С. 393].

«улус» понятия равносильные. Обыкновенно это «ирген», но если у него есть подплемя, то это есть «улус».

Монгольская империя сконструировалась абсолютно так, как род. Во главе — золотой род Чингис-хана, дальше идут его старшие унаган-боголы⁹⁰, и перенесение частнопровых понятий на государственные прекрасно изображается. Например, нойон болен. Тогда войском правит его жена.

«Аймак» в стране не был известен и появляется это только в XIV веке.

Теперь в Монголии родовой строй забыли все кроме ойрат-калмыков⁹¹ и эхирит-булагат⁹², т. е. тех племен, которые не были затронуты организацией Чингис-хаана. Они термин «обок» и «ясан» сохранили, а /112/ у монголов же начинаются новые, исходящие из территориального единства.

Как толкует Федор Александрович⁹³, «оток» — это согдийское слово, которое означает «территория–страна». И у монголов есть много указаний, что те, кто живет на одной территории, образуют «оток». В этом «отоке» кроме родственных семей или расколовшихся родов, подплемен, есть «аймак».

Аймаки халхаские — откуда это название? Ведь наиболее обращают внимание только на нойонов, а остальные люди идут за ними как скот. Он говорит: «Всякое имущество князя — эд бара улус мал, т. е. имущество, скот и люди, т. е. подданные. Родоначальник четырех монгольских «аймаков» такое-то лицо. Конечно, не всех халхасов, но только княжеской семьи и перенесение понятие аймака на все население неправильно.

Теперь <.../113/ ...теперь> часто на почве территориального единства в отоках образовались вторичные роды. Отоки поставленные в изолированное положение начинают считать себя родом. Часто между ними появ-

⁹⁰ То же, что и унаган-боол, см. сн. 48.

⁹¹ Ойрат-калмыки — западные монголы.

⁹² Эхирит-булагаты — западные, предбайкальские бурагаты.

⁹³ Розенберг Федор Александрович (1867–1934) — российский и советский востоковед-иранист, член-корреспондент АН СССР (1923).

ляется такая тесная связь, что они начинают себя считать родственниками и подымается вопрос об экзогамии. Это редкое явление. Обыкновенно такого брака мы не встречаем, кроме отдельных родов ойратов и эхирит-булгатов.

Чингис-хан, который не шел дальше мировоззрения атаманской разбойничьей шайки (с точки зрения оседлого жителя — это была разбойничья шайка), наносит сам страшный удар родовому принципу. Он всецело опирался на нукерство. А если это было так, то он должен был перемешать род, а раз он перемешал роды, то они разложились с невероятной быстротой. В уюде живой силе он построил эту организацию и разложил то, что он клал в основу государственной деятельности. Он подрубил свой собственный сук, но создал себе империю. Это явление чрезвычайно характерно.

БОРОБЬЕВ: Какое изменение в феодальные отношения внесено маньчжурским правительством путем организации знаменных войск?

КАЗАКЕВИЧ: Вы пользуетесь методом аналогии с европейскими правительствами. Скажите, что империя Чингис-хана в своем развитии очень близко напоминает империю Карла Великого в темный период развития феодализма /114/ в IX–X веке в Европе.

ВЛАДИМИРЦОВ: Что касается знаменных войск, то на этот счет никаких указаний в кодексе нет. Я, надо сказать, специально этим вопросом не занимался.

Что касается образования знаменных войск, то я считаю, что это был акт, удобный маньчжурскому правительству. Благодаря этому, маньчжурское правительство ослабило опасность монгольских групп чахарских⁹⁴ групп. Это коренной удел монгольского великого хана. Получается период расслоения, когда появилось много ханов. Имеется сочи-

нение монгола Болор-толи⁹⁵ и китайские материалы. Это маньчжурская транскрипция, переведенная Липовцевым⁹⁶. Там говорится о том, что чахарский хан — великий хан Монголии. <Маньчжурское правительство... /115/...> вот Маньчжурское правительство оделило родовую аристократию из Чахарского улуса и укрепило свои знаменные войска. Однако этот вопрос требует еще дальнейшей, детальной, проработки.

В своей работе я старался избегать всяких исторических параллелей, потому что считаю, что здесь, как и в области философии, параллели являются часто только кажущиеся, и когда Вы посмотрите детально, то окажется совсем другое. Иногда для удобства изложения можно ссылаться на то, что вот такое-то явление похоже на такое-то и т. п. Я согласен, например, что эпоха Чингиса — это начало феодализма, имеет сходство с эпохой Карла. Второй период — это расцвет феодализма и, начиная с XVII века, падение его. Я на эти группы и делю и не думаю, чтобы можно было делить на династийные и другие. Мне рисуется именно так: зарождение феодализма, его расцвет и падение.

⁹⁵ Болор-толи («Хрустальное зеркало») — монгольская летопись, составленная в 1835–1838. Рукопись в 3 томах. Считалась анонимной, но в 1959 монгольским ученым Х. Пэрлээ было высказано предположение, что «Болор толи» была написана рабджембой Джамбадоржи который был да-ламой монастыря Туйлун-хамгалагч. Монастырь находился на юге среднего Уратского хошуна, близ хошуна Далат в Ордосе. Летопись была составлена по заданию князя этого хошуна, дзасака Лавранринчина, ставшего правителем хошуна в 1831 г. Охватывает период монгольской истории, начиная с к. XII в. и заканчивая 1820 годами, содержит энциклопедические знания о странах Европы и включает ряд новшеств для традиционной монгольской историографии. Отражает официальную проманьчжурскую точку зрения на историю монголов. Интерес представляет 3-й том, где изложена история монголов с древнейших времен до 1827 и содержатся сведения по XVII–XVIII вв., не встречающиеся в других летописях.

⁹⁶ Липовцев Степан Васильевич (1770–1840) — российский востоковед, член-корреспондент Петербургской Академии наук по отделу восточных литератур и древностей. Закончил Казанскую духовную семинарию в 1789 г. Работал в Азиатском департаменте. Перевел с маньчжурского «Уложение Китайской палаты внешних сношений» (СПб, 1828).

⁹⁴ Чахары — монголоязычный народ, проживающий в автономных районах КНР: Внутренняя Монголия и Синьцзян-Уйгурский АР. Согласно Г. Й. Рамстедту, чахарский диалект монгольского языка принадлежит южномонгольской группе восточномонгольских наречий.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ: На этом мы закончим наши обсуждения на сегодня.

Как только у нас на руках будет текст, мы сообщим об этом тем лицам, которые пожела-

ют участвовать в дальнейшем обсуждении заслушанного сегодня доклада и назначим день, когда можно будет устроить, с согласия Бориса Яковлевича, следующее наше заседание.⁹⁷

Архивные источники

Стенографический отчет. Доклад академика Владимирцова «Памятники монгольского права как

материал монгольского феодализма» (СПбФ РАН. Ф. 152. Оп. 1а. Д. 205. Л. 67–115).

Использованная литература

Владимирцов 2002: Владимирцов Б. Я. Ответственный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. С. 295–488.

Vladimirtsov B. Ia. Obshchestvennyi stroi mongolov. Mongol'skii kochevoi feodalizm [The social structure of the Mongols. Mongolian nomadic feudalism] // Raboty po istorii i etnografii mongol'skikh narodov. Moscow: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura", 2002. P. 295–488.

Владимирцов 2002а: Владимирцов Б. Я. Монгольское онгнигуд — феодальный термин и племенное название // Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. С. 289–294.

Vladimirtsov B. Ia. Mongol'skoie ongnigud — feodal'nyi termini pl'emnoie nazvaniie [Mongolian ongnigud — a feudal term and a tribe name] // Raboty

po istorii i etnografii mongol'skikh narodov. Moscow: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura", 2002. P. 289–294.

Халха Джирум 1965: Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. Сводный текст и перевод Ц. Ж. Жамцарано. Подготовка текста к изданию, редакция перевода, введение и примечания С. Д. Дылыкова. М.: «Наука», Главная редакция Восточной литературы, 1965.

Khalkha Zhirum. Pam'atnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVIII v. Svodnyi tekst i perevod Ts. Zh. Zhamtsarano. Podgotovka teksta k izdaniyu, redaktsiia perevoda, vvedeniie i primechaniia S. D. Dylykova [Monument of XVIII cent. Mongolian feudal law. Unified text and translation by C. J. Zhamtsarano. Preparation of the text for publication, editing of the translation, introduction and notes by S. D. Dylykov]. Moscow: "Nauka", Glavnaya redaktsiia vostochnoi literatury, 1965.

⁹⁷ Сведений о таком заседании в архиве не найдено.

UNPUBLISHED REPORT BY ACADEMICIAN B. Ya. VLADIMIRTSOV (1931)

Tatiana D. SKRYNNIKOVA, Natalia S. YAKHONTOVA
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

In the Archive of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg branch) there was accidentally found a typewritten transcript of academician B. Ya. Vladimirtsov's report "Monuments of the Mongolian law as a material for Mongolian feudalism study". It is preserved among 1931 year materials of the Sector of History and Economics (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences). The report was presented on April 24, 1931 at a meeting of the Sector. The Institute of Oriental Studies was a transformation of the Asian Museum which took place in 1930. The new institution had to change former tasks radically. Much attention was paid to the study of the history of pre-capitalist formations in the East on the basis of Marxist methodology and the work of the Sector was concentrated on this topic. On the one hand, in 1930–1931 B. Ya. Vladimirtsov accomplished the translation and preparation for publication of the monument of Mongolian law — Khalkha Jirum. This is confirmed in his record in February 1931 and the report he made is his summary on the work done. On the other hand, he judged Khalkha Jirum from the point of view of its significance for the study of Mongolian feudalism. Such attitude could be caused by the need to take into account the new ideological requirements of the time, but not the position of a scientist. The answer to this question is given in the report. There Vladimirtsov mentions his presentation on the Mongolian feudalism at

a meeting of the Faculty of Oriental Languages at St. Petersburg University much earlier in 1914. At that time Vladimirtsov's ideas were critically received, but he did not leave behind the intention to prove the existence of feudalism among the Mongols, which resulted in the reparation of his work on Mongolian nomadic feudalism. The main subject of the report by B. Ya. Vladimirtsov is the answer to the questions: "To what socio-economic formation does the system that collapsed before our eyes in Northern Mongolia belong? To what extent can the Mongolian system be called feudal?" To prove that the Mongol empire of Genghis Khan was a feudal one he cites the materials from the Mongolian law document — "The Code of Mongol-Khalkha Laws of the Three Khoshuns", as well as from other sources ("The Secret History", Rashid ad-Din's chronical, notes of European travelers). According to him, the sources of the XVII cent. "falsified history", but the code of laws — "The Code of the Mongol-Khalkha laws of the Three Khoshuns" can serve as a reliable evidence of the evolution of the social system. B. Ya. Vladimirtsov provides examples from the Code that from his point of view prove the existence of feudal relations in Mongolia. He is sure that as early as 17 c. the process of decay of Mongolian feudalism started and it was assisted by the Manchu government.

Key words: B. Ya. Vladimirtsov, Mongolia, social system, feudalism, Khalkha Code of Laws, Khalkha Jirum.

About the authors:

Tatiana D. SKRYNNIKOVA, D. Sci. (History), Professor, Head of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). (skryta999@mail.ru) ORCID 0000-0002-0674-2764.

Natalia S. YAKHONTOVA, Cand. Sci. (Phylology), Associate Professor, Section of Central Asian Studies, Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). (nyakhontova@mail.ru) ORCID 0000-0002-0674-2764.

Т. В. ЕРМАКОВА

Институт восточных рукописей РАН

КОНФЕРЕНЦИЯ «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БУДДОЛОГИЧЕСКИХ И ИНДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ–14, 15»

(Санкт-Петербург, 20 марта и 28 июня 2023 г.)

Об авторе: Ермакова Татьяна Викторовна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия). (taersu@yandex.ru) ORCID 0000-0001-5273-7870.

© ИВР РАН, 2023

© Ермакова Т. В., 2023

Конференция «Актуальные проблемы буддологических и индологических исследований» учреждена Институтом восточных рукописей РАН и проводится ежегодно дважды в год.

На мартовском заседании были заслушаны и обсуждены 13 докладов, 3 из них представили московские востоковеды.

Буддологическим исследованиям посвятили свои выступления 4 докладчика.

Е. П. Островская (д. филос. н., гл. н. с. ИВР РАН) в докладе «Буддийская космология: тройственная структура мироздания» на основе оригинальных источников проанализировала терминологию, обозначающую мир (*лока*) и сферу существования (*дхату*) и обосновала их разграничение в буддийском учении о мире. Докладчица подчеркнула смысловую связь учения о сферах существования с теорией деятельности и сотериологией.

Р. Н. Крапивина (к. и. н., в. н. с. ИВР РАН) выступила с докладом «Общая структура “Вступления в деятельность бодхисатвы” и “ввод” в девятую главу сочинения». С опорой на тексты авторитетного трактата Шантидевы и комментариев к нему она провела анализ содержания каждой главы. Особое внимание Р. Н. Крапивина уделила особенностям комментариев, созданных в различных направлениях буддийской традиции.

С. Л. Бурмистров (д. филос. н., в. н. с. ИВР РАН) в докладе «Эволюция понятия *skandha* от постканонической Абхидхармы к поздней мадхьямаке» рассмотрел различные его трактовки в трактатах Васубандху, Нагарджуны, Чандракирти и комментариях к ним.

Исторические связи буддистов Кореи и Китая рассмотрела Ю. В. Болтач (к. и. н., с. н. с. ИВР РАН) в докладе «Буддийские монахи как проводники идей конфуцианства в Корее (на материале “Самгук юса”)». Докладчица убедительно обосновала роль буддийских монахов в распространении в Корее конфуцианского учения о государстве: они были образованной стратой корейского общества, зачастую образование получали в Китае. На основе текста «Самгук юса» Ю. В. Болтач установила активную роль в упорядочивании системы управления корейским государством силласких наставников Вонгвана и Чачжана, обучавшихся в Китае.

Проблематика индийской философии и эпистемологии была представлена в 2-х докладах.

А. В. Парибок (к. филос. н., РУДН им. Патриса Лумумбы, Москва) представил доклад «О соотношении функций познания и образования в индийской философии». На широкой источниковой базе в результате кросс-куль-

турных сопоставлений (европейская философия античности и Нового времени, индийская мыслительная традиция) докладчик обосновал свою точку зрения о преобладании функции образования в индийской философии.

Е. А. Десницкая (к. филос. н., с. н. с. ИВР РАН) в докладе «Истоки представления о Шабда-Брахмане» рассмотрела исходные пункты аргументации индийского мыслителя Бхартрихари о соотношении понятий «Брахман» и «Шабда» (слово) в контексте исторической эволюции их содержания. Докладчица привела примеры индийских психотехнических практик, в ходе которых адепт пытается постигнуть Брахман через звук, а на следующей ступени — и с элиминацией звука как такового. Как пояснила Е. А. Десницкая, такие приемы изменения сознания адепта базировались на положении о единоприродности Брахмана и звука.

Два доклада были посвящены интерпретации литературных произведений.

А. Ю. Луценко (PhD., н. с. ИВР РАН) в докладе «Оценка подвига лучника XII в. в «Кэйан Тайхэйки» (XVIII в.)» проанализировал трактовки сюжета о стрелке, поразившем веер с изображением солнца. Представленные в памятнике варианты осмысления этого эпизода, как аргументировал докладчик, свидетельствуют о популярности дискуссий об исторических событиях в среде воинского сословия.

Р. В. Псху (д. филос. н., РУДН им. Патриса Лумумбы, Москва) представила коллективный доклад «Структурное сходство образов женщины-мистика в средневековой тамильской литературе и в раннем суфизме». На основе оригинальных источников были установлены смысловые типологические параллели, выявлены сходные темы в поэтическом творчестве вошедших в историю женщин — религиозных практиков.

С. Х. Шомахмадов (к. и. н., с. н. с. Лаборатории Сериндика ИВР РАН) в докладе «Описание десяти сфер-бхуми в Нидане к “Праджняпарамите в 25000 строф”» представил результаты кодикологического и источниковедческого исследования рукописи из собрания ИВР РАН. Ее содержание было соотнесено с другими письменными памятниками, отразившими буддий-

ское учение о мире, установлена особенность изучаемой рукописи — описание практики буддийской йоги.

Т. И. Оранская (к. ф. н., с. н. с. ИВР РАН) осветила культурное наследие и современное положение этноса *парья* в докладе «Заметки о первой книге на языке парья “Сказки парья” (Душанбе, 2016): содержание, письменность, орфография». Докладчица охарактеризовала «Сказки парья» как иллюстрированный букварь на письменности парья в кириллической графике. Т. И. Оранская установила, что сюжеты не имеют аналогов, тексты записаны по правилам орфографии таджикского языка. Она также рассказала о современном быте и опорах этнокультурной идентичности парья в инокультурном окружении.

Аспирант ИСАА при МГУ (Москва) И. А. Зайцев представил доклад «Титулы правителей в эпиграфике на пали (Мьянма XI–XII вв.): проблема использования норм орфографии санскрита». Были проанализированы тексты на votивных глиняных табличках, установлены буддийские и шиваитские влияния.

Истории востоковедения было посвящено два доклада.

Ю. В. Климов (к. и. н., в. н. с. ИВР РАН) осветил новообнаруженные архивные материалы в докладе «Николай Японский о буддийской школе Истинная Вера Чистой земли». Николай Японский (1836–1912, в миру Иван Дмитриевич Касаткин) — основатель Японской православной церкви. Как показали его отчеты о религиозной ситуации в Японии, видный миссионер ознакомился с основными идеями амидаизма и критиковал преимущественное внимание к ритуалу в ущерб развитию моральных достоинств адепта.

Т. В. Ермакова (к. филос. н., в. н. с. ИВР РАН) в докладе «Ранний период формирования международных научных связей Ф. И. Щербатского» на основе опубликованных и архивных источников проанализировала преемственность научных связей с британскими востоковедами, установленных учителем Ф. И. Щербатского И. П. Минаевым.

В заслушанных докладах были представлены актуальные исследования письменных па-

мятников Востока, в том числе из рукописного собрания ИВР РАН, восточной филологии и эпиграфике, истории востоковедения.

Пятнадцатое заседание конференции состоялось 28 июня 2023 г. Было заслушано и обсуждено 8 докладов. В них рассматривалась буддологическая проблематика, рукописное наследие, проблемы полевого изучения малочисленных этносов, интерпретация сюжетов литературных памятников Востока.

Три доклада были посвящены буддийской философии.

Р. Н. Крапивина (к. и. н., в. н. с. ИВР РАН) представила доклад «Философские вопросы в Абхисамааланкаре», в котором рассмотрела этапы буддийского образования как стадии приближения ученика к истинному знанию — постижению теории дхарм. Докладчица обосновала содержание каждой ступени обучения и установила место Абхисамааланкары в перечне изучаемых трактатов.

Е. П. Островская (д. филос. н., гл. н. с. ИВР РАН) выступила с докладом «Теоретическое обоснование ритуала пуджа в “Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху». Практика пуджи, как было аргументировано в докладе, включает в себя широкий круг даяний. Критерий их соответствия буддийскому мировоззрению — мотивация. Были рассмотрены примеры и их теоретическая интерпретация в трактате Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» и комментарии к нему Яшомитры. Е. П. Островская реконструировала 8 типов даяний и установила, что пуджа в буддизме — это символический обмен, направленный на благо живых существ.

С. Л. Бурмистров (д. филос. н., в. н. с. ИВР РАН) в докладе «К вопросу о семантике термина *urādāna* в махаяне» привел примеры употребления термина *urādāna* (привязанность) в трактатах Нагарджуны и комментариях к ним и интерпретировал их. В трактовке докладчика *urādāna* — состояние, присущее сансарическому сознанию, процесс порождения и воспроизведения кармически значимых действий, длящийся вплоть до формирования сознательной установки на выход из сансары и обретение нирваны.

Ю. В. Болтач (к. и. н., с. н. с. ИВР РАН) рассмотрела древнекорейские религиозные прак-

тики в докладе «Дхарани в сюжетах “Самгук юса”». Были проанализированы сюжеты с эпизодами заклинательных практик, установлено, что результаты различались в зависимости от благой или неблагой цели их совершения. Собственно сюжеты классифицировались как нацело буддийские и смешанного происхождения. Также были выявлены ситуации, в которых прибегали к рецитации дхарани.

А. Ю. Луценко (PhD., н. с. ИВР РАН) в докладе «Интерпретация сновидений в японском комментарии XVIII века к Повести о доме Тайра» проанализировал сюжеты сновидений по тексту комментария и пришел к выводу, что в основе интерпретаций — буддийские доктринальные положения, и мучительные сновидения — удел грешников. Также А. Ю. Луценко выявил в сюжетах буддийские и синтоистские элементы.

Раритету из рукописной коллекции ИВР РАН посвятил доклад «Неизданный фрагмент Будда-нама-сутры (SI 3464) из Сериндийского фонда ИВР РАН» С. Х. Шомахмадов (к. и. н., с. н. с. Лаборатории Сериндика ИВР РАН). Он проанализировал разновременные санскритские фрагменты, хранящиеся в ИВР РАН, соотнес их с полными текстами памятника, сохранившимися в китайском и тибетском переводах, проинтерпретировал разночтения.

Т. И. Оранская (к. ф. н., с. н. с. ИВР РАН) в докладе «О влиянии этнологического исследования на этническое самосознание наблюдаемой группы (на примере группы Гиссарских парья)» обобщила экспедиционные данные И. М. Оранского (1930-е гг.) и свой опыт полевого исследования парья. Выяснилось, что отношение парья к своему этническому прошлому как элемент этнического самосознания менялось. В 1930-е гг. информация о них как выходцах из Индии воспринималась как нежелательная, в то время как в XXI в. констатация прихода парья из Афганистана осознавалась как положительный фактор.

Истории востоковедения был посвящен доклад Т. В. Ермаковой (к. филос. н., в. н. с. ИВР РАН) «Буддологический дискурс в письмах досточтимого Субхути И.П. Минаеву». На основе анализа писем цейлонского буддийского

иерарха, хранящихся в Архиве востоковедов ИВР РАН, была выявлена специфика периода 1870-х гг. в истории буддийского сообщества — сангхи на Цейлоне. Интерес европейских востоковедов к рукописям палийского канона и процесс их собирания и каталогизации имел отклик среди образованного монашества — актуализацию интереса к буддизму в Индии как прародине Учения.

Доклады участников обеих конференций были тематически разнообразны, но выдержаны

ны в русле подходов и методов Санкт-Петербургской школы классического востоковедения.

В заслушанных докладах были представлены актуальные исследования письменных памятников Востока, в том числе из рукописного собрания ИВР РАН, восточной филологии и эпиграфике, истории востоковедения. В подведении итогов было отмечено, что расширение тематики докладов открывает перспективу привлечения новых участников.

THE 14th AND THE 15th CONFERENCE “CURRENT ISSUES OF BUDDHOLOGICAL AND INDOLOGICAL STUDIES” (St. Petersburg, March 20, July 28, 2023)

Tatiana V. ERMAKOVA

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

About the author: **Tatiana V. ERMAKOVA**, Cand Sc. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). (taersu@yandex.ru) ORCID 0000-0001-5273-7870.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 2.1

DOI 10.48612/IVRRAN/bt9x-r7z6-7v2u

К. В. ОРЛОВА

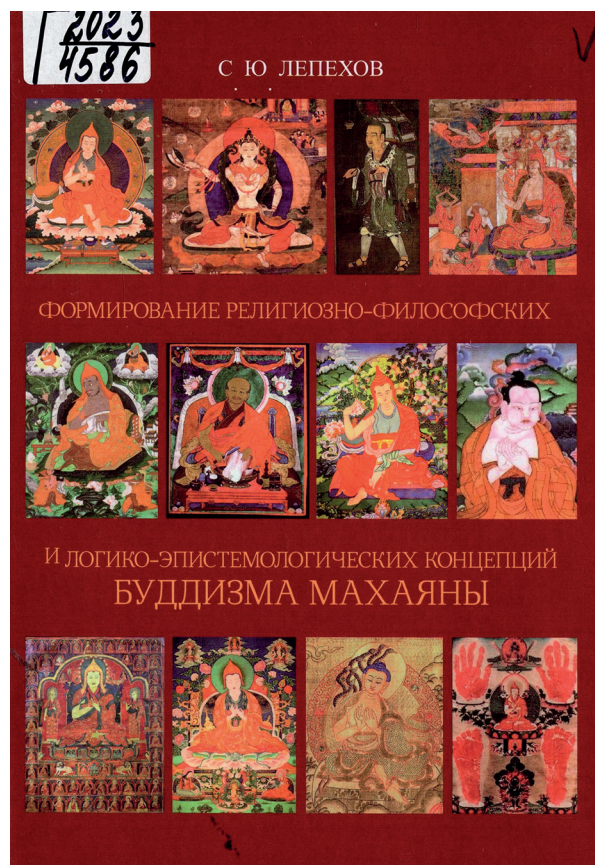
Институт востоковедения РАН

Рец. на: **ЛЕПЕХОВ С. Ю. ФОРМИРОВАНИЕ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ И ЛОГИКО-
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ БУДДИЗМА
МАХАЯНЫ / отв. ред. Б. В. Базаров. — Иркутск: Оттиск, 2022. —
376 с. (Series “Pax buddhica”).
ISBN 978-5-6047698-7-4**

Об авторе: Орлова Кеemia Владимировна, доктор исторических наук, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник, Центр архивных исследований, Институт востоковедения РАН (Россия, Москва). (orlovnk@mail.ru) ORCID 0000-0003-4951-0063.

© ИВР РАН, 2023

© Орлова К. В., 2023



Монография С. Ю. Лепехова «Формирование религиозно-философских и логико-эпистемологических концепций буддизма Махаяны» посвящена исследованию проблем становления и развития философских концепций Махаяны, а также мультикультурных связей на обширном евразийском пространстве. Структурно книга состоит из двух глав, представляющих, как это видится автору, две стадии развития буддизма махаяны. В первой главе исследуется становление религиозно-философских традиций учения «Совершенной Мудрости» (Праджняпарамиты) и возникшей на его основе философской школы буддизма махаяны — Мадхьямаки. Рассматривая процесс возникновения и развития праджняпарамитских идей, автор на основе анализа текста праджняпарамитских сутр, высказывает свои предположения относительно времени и места появления учения Праджняпарамиты. Относительно времени автор приходит к выводу о значительном усилении как идеологического, так и социально-политического влияния буддизма на государство. Тогда же происходит наивысший взлет буддийского

искусства в Индии, а сам буддизм достигает в этой стране наибольшего расцвета, превращаясь в мировую цивилизацию. Вместе с тем все это сопровождалось упадком старых культов, распространением новых идей, потрясением традиционной социальной структуры и формированием новых социальных институтов (с. 30). В этой связи С. Ю. Лепехов определяет учение Праджняпарамиты как «новый вид религиозно-философской деятельности», открывающей новые возможности в понимании традиционности с сохранением собственной идентичности (с. 32).

Автор монографии подробно останавливается на особенностях процесса распространения праджняпарамитских идей за пределами Индии, уделяя особое внимание переводу и изданию этих текстов, что, несомненно, повлияло на развитие книгопечатного дела. В частности, в Корё был изобретен способ печатания подвижным металлическим шрифтом уже в XIII в., т. е. задолго до Гуттенберга (с. 48). В монографии указывается, что именно распространение и комментирование праджняпарамитских сутр рассматривалось во многих странах Восточной Азии (Китай, Корея, Япония) как дело государственной важности, что побуждало власти, с одной стороны, поддерживать буддизм, а, с другой — давало буддийскому духовенству инструмент воздействия на властные структуры. Исследуя вопросы распространения праджняпарамитского учения и философии буддизма Махаяны во многих странах азиатского ареала, включая Китай, Тибет, Монголию, Корею, Японию, страны Центральной Азии, автор не упоминает российские регионы распространения буддизма. Эту тему он рассматривает в работе «Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации», изданной в Улан-Удэ в 1999. В данном же случае он ограничивается упоминанием отечественных ученых, внесших вклад в изучение праджняпарамитской литературы (с. 66). Автор подробно анализирует процесс формирования категориального аппарата в праджняпарамитских сутрах и концепции иллюзорности мира в Праджняпарамите и Мадхьямаке.

Завершается первая глава рассмотрением влияния идей Праджняпарамиты и филосо-

фии Мадхьямаки на формирование идеологии Рима. Интерес автора к возникшему в XIX в. в Тибете движению Рима, по-видимому, обусловлен тем, что это движение выступило в качестве объединительной основы для различных направлений и религиозно-философских школ тибетского буддизма. Данное обстоятельство, считает автор, объясняет повышенный интерес к индийским первоисточникам, а также внимание к местным локальным религиозным традициям и линиям передач учения (с. 84).

Для всей монографии характерен акцент на исследовании тех аспектов, которые объясняют сходство и близость позиций, однако фиксируются и принципиальные различия. Поэтому не случаен вывод, к которому приходит автор, завершая главу. Он сводится к тому, что Праджняпарамиту и Мадхьямаку предлагается рассматривать в качестве связующего звена для последующего развития философских школ и медитационных практик, а также как «общепризнанный авторитетный источник, способствующий сближению расходящихся позиций и разночтений, объединяющий всех в культурное и цивилизационное целое» (с. 94).

Во Второй главе анализируется развитие онтологических представлений буддизма Махаяны с акцентом на формирование логико-эпистемологических концепций. Многие буддийские философские понятия автор связывает с мифологемами, а затем и философемами Древней Индии, считая буддийскую философию, прежде всего, неотъемлемой частью индийской философии. Подробно останавливаясь на переосмыслении индийской онтологии в буддизме, С. Ю. Лепехов анализирует атомистику, а также представления о *дхармах* основных буддийских школ, обоснованно отклоняя возможность интерпретировать понятие «дхарма» как «частица» (с. 104). Эволюция представлений об «истинно-сущем» в индийском буддизме прослеживается, исходя из логики и аргументации самих буддистов. Развитие представлений о сознании и познании в буддизме также рассматривается из предположения о ведийских истоках и общеиндийской основы подобной эпистемологии. Интересно предположение автора о существовании «би-

камеральной фазе», соответствующей, по мнению автора, ригведийской мифологии и прото-философии.

В монографии подробно освещается вклад в развитие индийской философии крупнейшего буддийского философа Нагарджуны. Отмечается, что Нагарджуна полемизировал со всеми небуддийскими индийскими философскими направлениями. Автор приходит к выводу, что работы этого философа повлияли не только на тех, с кем он непосредственно полемизировал, «но, даже в большей степени, на пришедших уже после Нагарджуны» (с. 147). Аргументировано в монографии доказывается, что Нагарджуна был мыслителем, который инициировал поступательный процесс изменений в индийской логике, эпистемологии, диалектике, а затем буддизм способствовал распространению нагарджуновских идей в азиатском регионе и включению их в культурное достояние народов Китая, Тибета, Монголии, Кореи, Японии (с. 149). В монографии всесторонне анализируются различные виды и жанры философского творчества Нагарджуны, включая гимны и трактаты (с. 150).

Гимны Нагарджуны рассматриваются как авторитетное теоретическое обоснование, и как определенного типа духовная практика. К трактатам Нагарджуны автор монографии подходит в связи с анализом дискуссий между двумя основными философскими школами Махаяны: Мадхямакой и Йогачарой (Виджнянавадой). Причем, в фокусе внимания автора оказываются труды многих влиятельных представителей этих школ: Арьядеву, Харивармана, Бодхидхарму, Дигнагу, Дхармакирти, Дхароттару, Чандракирти, Шантаракшиту, Камалашилу.

Исследуя историю появления классификаций буддийских философских школ Махаяны, автор приходит к выводу, что на разных этапах

истории расхождения многих философских позиций в ряде буддийских стран (например, в Индии и в Тибете) интерпретировались не однозначно. По мнению С. Ю. Лепехова, из проведенного анализа «напрашивается и вывод о возможном единстве и взаимодополнительности двух философских направлений Махаяны» (с. 201).

В Заключении монографии автор констатирует, что «буддизм Махаяны послужил некой общекультурной основой для большинства стран Центральной и Восточной Азии, способствовал религиозным, культурным, дипломатическим, торговым связям между странами этих регионов» (с. 203), а логический и эпистемологический вклад буддизма Махаяны допускает новое прочтение и переосмысление в свете достижений современной науки (с. 204). В целом, автор характеризует буддийскую философию как многомерную, которая предполагает «различные подходы, точки зрения, культурные основы различных народов и стран» (с. 205).

В трех Приложениях (с. 220–375) монографии содержатся авторские переводы известных в буддийском мире сутр, а также гимнов и трактатов Нагарджуны. Все переводы снабжены обстоятельными примечаниями и комментариями.

Монографию С. Ю. Лепехова «Формирование религиозно-философских и логико-эпистемологических концепций буддизма Махаяны» отличает широкий подход к проблеме формирования базовых буддийских философских теорий, увязывающий эти процессы с политической, культурной, религиозной жизнью народов Центральной и Восточной Азии. Автор сумел выявить в этом культурном и этническом многообразии общие черты межкультурных и межцивилизационных связей, стабильного и устойчивого сосуществования разных стран и народов.

**Rev. of the book: *LEPEKHOV S. Yu.* THE FORMATION OF
THE RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL AND LOGICAL-
EPISTEMOLOGICAL CONCEPTS OF MAHĀYĀNA
BUDDHISM. Ed. by B. V. Bazarov. Irkutsk: Impression, 2022.
376 pp. ISBN 978-5-6047698-7-4 (in Russian)**

Keemya V. ORLOVA

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

About the author: **Keemya V. ORLOVA**, Dr. Sci. (History), PhD (Philology), Chief Research Associate, Center for Archival Research, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). (orlovnk@mail.ru) ORCID 0000-0003-4951-0063.

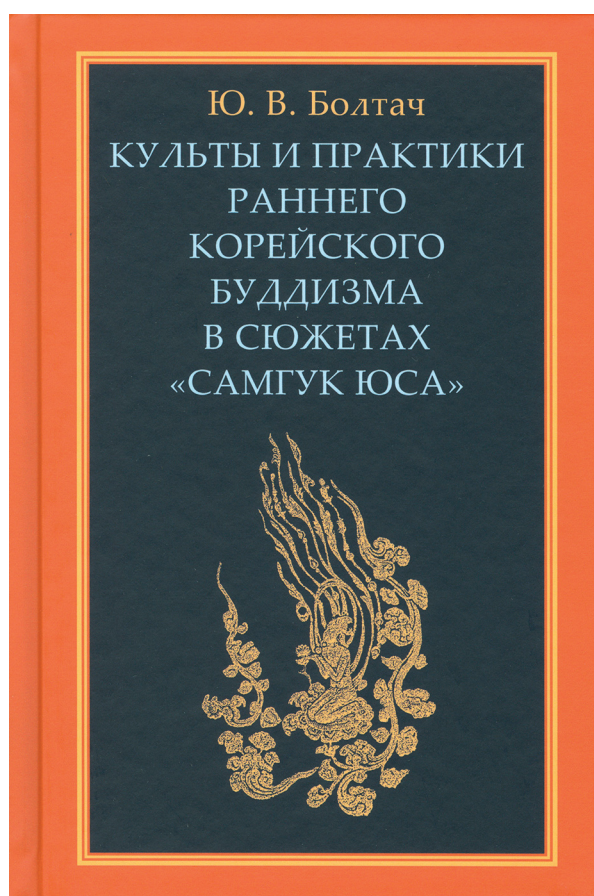
Е. П. ОСТРОВСКАЯ
Институт восточных рукописей РАН

**Рец. на: Ю. В. БОЛТАЧ. КУЛЬТЫ И ПРАКТИКИ РАННЕГО
КОРЕЙСКОГО БУДДИЗМА В СЮЖЕТАХ «САМГУК ЮСА». —
Санкт-Петербург: ИД «Гиперион», 2023. — 464 с. —
ISBN 978-5-89332-416-7**

Об авторе: Островская Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Россия, Санкт-Петербург). (ost-alex@yandex.ru) ORCID 0000-0002-3613-4428.

© ИВР РАН, 2023

© Островская Е. П., 2023



Новая книга востоковеда-буддолога Юлии Владимировны Болтач, признанного специалиста в области изучения письменных памятников и истории корейского буддизма, посвящена воссозданию панорамы древнекорейских буддийских культов и связанных с ними религиозных практик. Поставленная и решенная в исследовании Ю. В. Болтач задача вносит весьма существенный вклад в проблему изучения историко-культурных процессов укоренения буддизма в Корее и синтеза буддийской традиции и автохтонных верований в их культово-ритуальном аспекте. Вплоть до настоящего времени подобная задача при всей ее несомненной научной актуальности не ставилась ни в российском ни в зарубежном корееведении. Безаналоговая монография Ю. В. Болтач, вводящая читателя в сферу религиозной жизни древнекорейских буддистов, превосходно восполняет эту обширную лакуну в востоковедном социогуманитарном знании.

Источниковая база монографии исключительно солидна. Главным информационным ресурсом в исследовании Ю. В. Болтач выступает крупнообъемный историографический труд выдающегося представителя образованного буддийского монашества Ирёна (1206–1289) «Самгук юса» («Оставшиеся сведения [о] трех государствах»), написанный на литературном китайском языке. В данной связи необходимо

сказать, что российская наука располагает изданием выполненного Ю. В. Болтач полного перевода этого фундаментального письменного памятника на русский язык (Санкт-Петербург: ИД «Гиперион», 2018).

Во введении к монографии автор характеризует деятельность Ирёна по сохранению доступных ему сведений из истории существовавших на Корейском полуострове государств как благородную миссию, предпринятую им в «трагическую для Кореи эпоху монгольских нашествий» (с. 13). Описание разнообразных материалов, послуживших первоосновой для «Самгук юса» и разделов этого произведения, Ю. В. Болтач сопровождает немаловажной ремаркой о нескованности Ирёна требованиями конфуцианского историографического канона. Не будучи официальным историографом, он по собственному разумению определил оптимальную структуру своего произведения, не редактировал и не перерабатывал включенные в него тексты (с. 14).

Кроме «Самгук юса», в исследовании Ю. В. Болтач учтены и те китайские и корейские историографические сочинения, в которых содержатся сведения по истории корейского буддизма, а также сборники жизнеописаний «достойных монахов», т. е. прославленных репрезентов дальневосточной буддийской традиции.

Концептуально значимую группу источников образуют тексты (прежде всего сутры), входящие в состав китайского буддийского канона и упоминаемые в «Самгук юса». Все они должным образом аннотированы во введении (с. 25–35), и эти лаконичные, но емкие по содержанию аннотации свидетельствуют о высокой научной культуре автора рецензируемой монографии.

Наряду с описанием источниковой базы исследования и научной литературы, в той или иной степени связанной с его проблематикой, во введении имеются два очень интересных раздела — «Краткий очерк буддийского мировоззрения» и «Краткая характеристика начального этапа распространения буддизма в Корею». Упомянув о них, хочу подчеркнуть, что в обоих случаях необходимая краткость, ни в чем не похожая на поверхностный об-

зор вопроса, является результатом глубоко обдуманного отбора наиболее существенных сведений, детального знания предмета и умения излагать сложные проблемы с отчетливой ясностью, свойственной в буддологии лишь талантливым и опытным профессионалам. В первом очерке соответственно вероучительным представлениям о «трех драгоценностях» не только раскрыто мировоззрение буддизма, но полномасштабно охарактеризованы с учетом особенностей дальневосточной традиции ценностно-нормативный и социокультурный аспекты жизнедеятельности буддийской сангхи — сообщества монашествующих и мирян (с. 50–55).

Основная часть рецензируемой книги состоит из 15 глав. Согласно авторскому замыслу сначала рассматриваются культы Будд — Шакьямуни, Будд минувших эпох, Амитабхи, Бхайшаджьягуру, Вайрочаны, затем культы бодхисатв — Кшитигарбхи, Авалокитешвары, Ананьягамина, Махастхамапрапты, Самантабхадры, Манджушри, Майтреи и два комплексных культа — культ пяти мириад совершенномудрых с гор Одэ-Сан и культ Будд четырех направлений. Исследование завершается главой, посвященной культу небожителей.

За исключением последней главы все остальные построены по единообразной схеме. В качестве вводной информации дается буддологическая справка об объекте культа, дополняемая источниковедческим сообщением о параграфах «Самгук юса», содержащих релевантные теме нарративы. Далее следует изложение повествовательных сюжетов, отражающих специфику практик данного культа в древней Корею, эксплицируется каноническая канва культа и проводится сравнительный анализ нарративов и сведений, почерпнутых из канонизированных текстов. Такое единообразие как метод исследования вполне оправдано, поскольку позволяет рельефно и доказательно выявить социокультурную форму древнекорейского буддизма. Вместе с тем единообразный способ разработки изучаемого материала открывает, по мысли автора, возможность пользоваться монографией как научно-справочным изданием.

Последняя глава имеет по преимуществу описательную цель, так как небожители, несмотря на их могущество, блаженство и долголетие, смертны и, подобно прочим непросветленным живым существам, населяющим буддийский космос, несвободны от уз круговорота рождений (сансары). Поэтому они и не являются полноценными объектами культа. В праксиологическом отношении культ небожителей в древнекорейском буддизме присутствует на периферии религиозной жизни буддийской общины. Особенно впечатлило меня великолепно составленное Ю. В. Болтач описание синтеза индийской, китайской и корейской интерпретаций образа царя небожителей Индры (с. 358–364). Впрочем, ничуть не менее интересны в научном отношении представленные в этой главе сюжеты о 33-х небожителях, легенды о «красноречивой и талантливой небесной деве» (древнеиндийской богине мудрости и красноречия Сарасвати) и четырех небесных государях, индийскими прототипами которых являются локапалы — стражи четырех сторон света.

Итоги исследования очень отчетливо суммированы в заключении (с. 374–376), где автором отмечена приверженность древнекорей-

ских буддистов предписаниям, содержащимся именно в сутрах, толково и конкретно очерчены типологические приметы амальгамного синтеза религиозных традиций, запечатленные в нарративах, сказано о вариативности социальной базы рассмотренных культов и заметной религиозной роли корейских женщин (монахинь и мирянок), имевших возможность практиковать духовное подвижничество, о разной степени государственной поддержки буддийских культов.

Издание снабжено шестью различными указателями (с. 379–343) и списком литературы на русском, китайском и корейском, английском языках, включающим 155 названий.

Книга, на мой взгляд, получилась исключительно удачной. Она читается с неослабевающим интересом и несомненно привлечет внимание не только профессиональных корееведов и буддологов, но и специалистов в области религиоведения, культурологов, историков традиционных религиозных идеологий Азиатско-Тихоокеанского региона, этнологов и антропологов. Уверена, что эту замечательную книгу с немалым удовольствием будут читать многочисленные российские любители культуры Востока.

Rev. of the book: BOLTACH, IULIA V. CULTS AND PRACTICES OF EARLY KOREAN BUDDHISM IN THE NARRATIVES OF SAMGUK YUSA.

**St. Petersburg: Hyperion, 2023. 464 pp.
ISBN 978-5-89332-416-7 (in Russian)**

Helena P. OSTROVSKAIA

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

About the author: **Helena P. OSTROVSKAIA**, Dr. Sci. (Philosophy), Researcher-in-Chief, Head of the South Asian Section of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). (ost-alex@yandex.ru) ORCID 0000-0002-3613-4428.