

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

MONGOLICA

Том XXIX • 2026 • № 1



Санкт-Петербург

Российская академия наук
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



Адрес учредителя: 191181,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.

Адрес редакции: 191181,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.

Адрес издателя: 191181,
Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., 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.

ISSN 2311-5939

DOI 10.48612/IVRRAN/rd5n-gg2k-hduk

MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXIX • 2026 • № 1

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

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,
кандидат исторических наук (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 – И. В. Кульганек, Д. А. Носов

Технический редактор – М. А. Козинцев

Подписано в печать 15.03.2026

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

Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт».

Адрес типографии: 191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8,
лит. А, офис 14.

e-mail: info@litobook.ru

12+

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2026

© Коллектив авторов, 2026

В НОМЕРЕ:

ФИЛОЛОГИЯ

- И. В. Кульганек.** Монгольские песни из дневника Н. Н. Шнитникова 1895 года
(по материалам архива востоковедов ИВР РАН)..... 5

ИСТОРИЯ. ИСТОРИОГРАФИЯ

- Оюундалай.** «Новая политика» Цинской империи и Монголия:
кризис управления пограничными территориями на рубеже XIX–XX вв. 18
- А. С. Сараев.** Происхождение тюркоязычия в представлении
советских историков-кочевниковедов..... 28

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- И. А. Алимов.** «Дун Цзин Мэн Хуа Лу»: все внутренние и внешние приказы..... 56
- Ю. А. Иоаннесян.** Концепция вечно пребывающего в мире
«Доказательства Божьего» в исламе 64

ПЕРЕВОДЫ

- Р. В. Ивлева.** Сэнгийн Эрдэнэ. Дзанабадзар 73

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- М. В. Федорова.** Выставка «Источник Святого Учения»
в Российском этнографическом музее..... 93

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



191181, Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18
Phone: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIX • 2026 • No. 1

The journal is published four times a year.

Published since 1986

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

Editorial board:

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

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

M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Cand. Sci. (History), Russian Federation*

G. Bilguudei. *Dr. Sci. (Philology), Mongolia*

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

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

L. S. Dampilova. *Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*

J. Legrand. *Dr. Sci., Professor, France*

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

E. E. Khabunova. *Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*

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

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

S. L. Neveleva. *Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*

K. V. Orlova. *Dr. Sci. (History), Russian Federation*

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

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

Ts. Sarantsatsral. *Dr. Sci. (Philology) Mongolia*

T. D. Skrynnikova. *Dr. Sci. (History), Russian Federation*

R. M. Valeev. *Dr. Sci. (History), Russian Federation*

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

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

ISSN 2311-5939

DOI

© Institute of Oriental Manuscripts RAS

(Asiatic Museum), 2026

© Group of authors, 2026

IN THIS ISSUE:

PHILOLOGY

- Irina V. Kulganek.** Mongolian Songs from Nikolai N. Shnitnikov's Diary (1895)
Kept at the Archives of Orientalists of the IOM RAS..... 5

HISTORY. HISTORIOGRAPHY

- Wuyundalai.** "New Policy" Of The Qing Empire and Mongolia: the Crisis of Border
Territory Governance at the Turn of the 19th–20th Centuries..... 18
- Andrey S. Saraev.** The Origin of the Turkic Languages According
to the Soviet Historians of the Nomadism..... 28

RELATED DISCIPLINES

- Igor A. Alimov.** «Dong Jing Meng Hua Lu»: All Internal and External Departments..... 56
- Youli A. Ioannesyan.** The Islamic Concept of the Ever-Present
"Proof of God" in the World..... 64

TRANSLATIONS

- Regina V. Ivleva.** *Sengiin Erdene*. Dsanabadsar 73

ACADEMIC LIFE

- Marina V. Fedorova.** The Exhibition «Source of Holy Teaching»
in the Russian museum of Ethnography 93

УДК 398.8
DOI 10.48612/IVRRAN/grtd-bh8k-tz4u

И. В. КУЛЬГАНЕК
Институт восточных рукописей РАН

МОНГОЛЬСКИЕ ПЕСНИ ИЗ ДНЕВНИКА Н. Н. ШНИТНИКОВА 1895 ГОДА (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)

Статья посвящена монгольским песням, записанным в 1895 г. Николаем Николаевичем Шнитниковым во время его путешествия из Иркутска в Бийск. Песни вошли в Дневник, который он вел с апреля по октябрь 1895 г. В настоящее время Дневник находится в Архиве востоковедов ИВР РАН. Фрагменты из него публикуются впервые. Тексты песен также впервые вводятся в научный оборот. В статье дается наше прочтение текстов, анализ содержания, комментарий, обзор обстоятельств записи песен, а также перевод песен, выполненный Н. Н. Шнитниковым. Анализируются три песни: «Торой банди», посвященной реальному человеку, ставшему для монголов национальным героем — борцом с цинскими чиновниками; «О девушке Сотманаг», рассказывающей о красивой девушке, вынужденной продавать себя; «Бомбре мой», представляющей собой образец любовной лирики фольклорного наследия монгольских народов.

Ключевые слова: монгольский фольклор, жанр, рукопись, нотная запись, Северная Монголия, «Торой банди», «Бомбре мой», «О девушке Сотманаг», Бийск.

Об авторе: Кульганек Ирина Владимировна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Центральной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Россия, Санкт-Петербург) (kulgan@inbox.ru). ORCID: 0000-0003-1417-3167.

© Кульганек И. В., 2026

В Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН) имеется большое количество записей фольклора монгольских народов, собранных российскими монголоведами. Особый интерес представляют три песни, записанные Н. Н. Шнитниковым во время его путешествия по Монголии в 1895 г. Они находятся в «Дневниках путешествий Н. Н. Шнитникова (1895) по Северной Монголии» под шифром: Р. I. Оп. 3. № 6/629. Тетр. 3. Л. 11–14.

Николай Николаевич Шнитников (1860–?), воспитанник Императорского Училища правоведения (оконч. 20 мая 1881 г. «X-м классом») [Пашенный, 2026], профессиональный юрист, присяжный поверенный, коллежский секретарь, гласный Санкт-Петербургской городской думы, социалист. Активно проявил себя на волне революционных событий 1905–1907 гг. Комиссар (получивший статус сенато-

ра) Временного правительства по делам Туркестана. Член совета присяжных поверенных окружной Петроградской судебной палаты. О Н. Н. Шнитникове сохранились интересные воспоминания одного из лидеров кадетской партии В. Д. Набокова¹, изданные в 1914 г. в Москве [Набоков, 1924], которые приводит Т. В. Котюкова, как о личности достаточно хорошо известной, человеке добром и вполне порядочном, но вместе с тем с узко предвзятым отношением к каждому вопросу, «который ни

¹ Владимир Дмитриевич Набоков (1869–1922), политический деятель, журналист, кадет, один из лидеров Конституционно-демократической партии, управляющий делами Временного правительства, гласный в Петроградской городской думе, Министр юстиции в Крымском краевом правительстве. Эмигрировал из России в 1919 г. Редактор журнала «The New Russia», издававшегося Комитетом Освобождения России (Russian Liberation Committee). Член правления Союза русских журналистов. Отец писателя В. В. Набокова. Погиб в Берлине во время покушения на П. Н. Милюкова.

в адвокатуре, ни в городской думе, ни в какой другой сфере никогда не пользовался ни малейшим авторитетом» [Котюкова, 2024. С. 40]. Сохранились также воспоминания политического деятеля начала XX в. Г. Н. Михайловского², знавшего, по его собственным словам, Н. Н. Шнитникова по Тенишевскому училищу, в котором он учился с сыновьями Шнитникова³, и по Крыму [Михайловский, 1993. С. 257–258.]. О Н. Н. Шнитникове периода, когда тот был управляющим делами Туркестана, Михайловский писал, что его связывало с Туркестаном еще и то обстоятельство, что Н. Н. Шнитников имел там виноградные плантации и изредка наезжал туда [цит по.: Котюкова, 2024. С. 40].

Ко времени путешествия из Иркутска в Бийск путешественнику было 35 лет. В Дневнике имеется богатая информация о состоянии природы, климате, рельефе местности. Дневник охватывает период продвижения экспедиции от Иркутска до Бийска. По подробному описанию обыденных для монгольских кочевников предметов, которые путешественник видел, очевидно, впервые, и не знал ранее их монгольских названий и предназначения, можно заключить, что он не владел монгольским языком и ранее не имел дело с культурой монгольских народов. Исключительность данного материала состоит в том, что имеющиеся

² Георгий Николаевич Михайловский (1890–1946), юрист, политический деятель начала XX в., в 1914–1917 гг. служил в Министерстве иностранных дел, за короткое время прошел путь от секретаря юрисконсультского отдела до начальника Международно-правового отдела министерства. В 1918–1918 гг. работал во внешне политических ведомствах Белого движения, сначала у генерала Деникина, затем — генерала П. Н. Врангеля. В 1920 г. эмигрировал в Константинополь юрисконсультом Русской миссии, затем — в Чехословакию. Профессор кафедры международного права на Русском юридическом факультете Пражского университета. См. о нем: https://ru.wikipedia.org/wiki/Михайловский,_Георгий_Николаевич (Дата обращения: 28.01.2026).

³ Тенишевское училище — среднее учебное заведение в России. Основано в Санкт-Петербурге князем В. Н. Тенишевым в 1898 г. Находилась на Моховой ул. В настоящее время здесь располагается Учебный театр «На Моховой» Российского государственного института сценических искусств.

в Дневниках Н. Н. Шнитникова нотные записи монгольских песен с текстом и переводом являются одними из первых записей подобного рода.

Первая публикация нотации монгольских песен была предпринята А. Д. Рудневым в статье «Мелодии монгольских племен», которая вошла в «Сборник семидесятилетия Григория Николаевича Потанина» и появилась в Петербурге в 1909 г. [Руднев, 1909].

А. Д. Рудневу удалось выполнить поставленную перед собой задачу — «собрать воедино весь тот материал по музыке монгольских народностей, который имеется в различных описаниях путешествий, письмах миссионеров, в музыкальных журналах, и пополнить его мелодиями, собранными моими знакомыми, а также мною самим во время восьми моих экскурсий к различным монгольским племенам» [Руднев, 1909. С. 396]. Интересно, что среди перечисленных источников и исполнителей упомянут известный бурятский ученый-монголовед, тибетолог, вошедший в историю монголоведения своим путешествием в Тибет и оставивший уникальные описания буддийских монастырей и природы увиденных мест Б. Барадийн⁴. А. Д. Руднев использовал также рукописи Ц. Жамцарано, ежегодно осуществлявшего летние поездки к монголам и бурятам, начиная с 1903 г. В настоящее время эти песни хранятся в АВ ИВР РАН⁵.

Наибольший интерес для нас представляет запись, сделанная А. Д. Рудневым. Он пишет, что в его работе использованы «Зап[иски] при-

⁴ Б. Б. Барадийн записан А. Д. Рудневым в качестве информанта как «Бадзар Барадиевич Барадийн. Хори-бурят из местности Ага, рода саган (белый). Род. в 1878 г. Был в Читинском городском училище, потом 2 года в гимназии П. А. Бадмаева в СПб.; позже — вольнослушателем СПб. Унив. по санскритскому отд. фак. Вост. яз. Ныне и. д. лектора монг. языка. 2 года был в путешествии в Амдо. Сообщал исключительно такие песни, которые ему хорошо известны» [Руднев, 1909. С. 396].

⁵ Они вошли в «Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН» [Кульганек, 2000] под номерами 119, 123, 124, 126, 128, 129, 131, 137, 141, 144, 145, 146, 148, 149, 151, 153, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 183.

с[яжного] повер[енного]⁶ Н. Н. Шнитникова на пути его из Иркутска через Нилову Пустынь, Мунку-Сардык, Вост[очный] берег Косогола, по реке Тэль, г. Улангом, оз. Убса, Кош-Агач, Бийск (с 23 VIII до 7 X 1895 г.). Мелодии записаны им от местных западных монголов в Улангоме и любезно предоставлены в мое распоряжение со словами и переводом. Полный и чрезвычайно обстоятельный дневник его находится у меня⁷ [Руднев, 1909. С. 398].

А. Д. Руднев сетовал, что «определенный ранее размер статей настоящего тома» лишил его возможности «привести здесь указатель упоминаний или характерных замечаний о музыке монгольских племен, встречающихся почти у всех путешественников и авторов, писавших о жизни и быте калмыков, бурят или монголов вообще». По той же причине он вынужден был ограничиться «приведением в нотах полного, как напечатанного ранее, так и доступного... ненапечатанного материала по части мелодий». Из-за жесткого ранее оговоренного объема статьи он ограничивался одной или двумя строфами песен, «передавая остальное содержание песни лишь вкратце», замечая, что его «заметка предназначается преимущественно для лиц, интересующихся музыкой монгольских племен» [Руднев, 1909. С. 400].

В предисловии к публикации монгольских песен А. Д. Руднев касался трудностей их записи, с которыми он столкнулся. Он писал, что «запись затрудняют некоторые особенности исполнительского искусства монгольских

песен, а именно: то, что монгольские певцы исполняют свои песни не в темперированном виде, а в натуральном, и постоянно используют тремоландо (горловые трели)». Он называет этот материал нетронутым богатством. Издание насчитывает 121 мелодию.

Все песни, имеющиеся в Дневнике Н. Н. Шнитникова, вошли в статью А. Д. Руднева. Они были записаны путешественником в Улангоме 22.IX.1985 г. В публикации приводятся мелодии и по одному стиху каждой песни. Песни не имеют названия. Мы условно называем их: «Бомбре мой», «О девушке Сотманаг», «Торой банди».

Про песню «Бомбре мой» А. Д. Руднев пишет, что она представляет собой вариант песни № 26, записанной Г. Е. Грум-Гржимайло, однако, она короче и насчитывает не 18 стихов, а 8 стихов. Действительно, первые слова песни Г. Е. Грум-Гржимайло: «Собака моя кусачая. Позови ее Ванкыр, Ванкыр! Дверь моя скрипучая. Нужно подлить масла», схожи с началом песни в Дневнике Н. Н. Шнитникова. Далее автор статьи делает интересное замечание, касающееся одного стиха песни. Он пишет, что «стих *моно дюнхор хирсю бишу*, не понятый А. М. Позднеевым, видимо, соответствует у Шнитникова: *мана дюнер куцюльте*, т. е. наши младшие братья сердиты (одари их)». К сожалению А. Д. Руднев не называет источника, с которым работал А. М. Позднеев, не приводит названия песни, откуда взята цитируемая строка, и нам не удалось найти в работах А. М. Позднеева издание этой песни и фрагмент ее анализа [Руднев, 1909. С. 409].

Про песню «Торой банди» А. Д. Руднев написал, что она была передана ему Н. Н. Шнитниковым в виде текста в 18 стихов и перевода. Он цитирует первые четыре строчки песни: «Пока был Торей-банди (лама) — ходила в шелку; Не стало Торей банди, не смогла достать хотя бы дабы (материи)». Далее он приводит содержание песни, красочно описывает наряд и снаряжение Торой-банди, замечая при этом, что некоторые стихи очень похожи на стихи песни № 21, которую в свое время записал он сам. Причем, он поясняет, что сначала выучил мелодию наизусть и только после этого запи-

⁶ Присяжный поверенный — адвокат в российском суде, представлял интересы на суде своего клиента. Звание существовало в 1864–1917 гг. Институт присяжных поверенных привел к созданию свободной, отделенной от государства адвокатуры.

⁷ Во время работы над Дневником нами был обнаружен лист, вложенный между 34 и 35 страницами Дневника с записью черными чернилами почерком А. Д. Руднева: «Всего прочитать не успел. Очень сухо, но для меня интересно крайне. Если возможно, оставьте мне до субботы. Окончу чтение с удовольствием. Эти дни занят в заседаниях Министерства». Ниже рукой Н. Н. Шнитникова синим карандашом приписано: «Анд. Руднев. Получил с этой запиской. Если можно, оставьте, пожалуйста. Завтра утром я зайду взять. Если нельзя, то оставьте записку». Эта переписка дает представление о тесных научных контактах монголоведа А. Д. Руднева и Н. Н. Шнитникова.

сал. Спели песню 14 июля 1903 г. мальчики князя Дурбут-бейсе в Бей-цзы фу, ставке, находившейся в 100 верстах к западу от города Цицикар. В песне упоминается хошун Джанджин-вана, тьянзинская плетка. На этом основании автор статьи делает предположение о «восточном происхождении» песни» [Руднев, 1909. С. 409], очевидно, понимая под этим китайское влияние. В варианте Н. Н. Шнитникова отсутствует первая строфа, имеющаяся в песне, записанной А. Д. Рудневым: «С горделивой поступью, с павлиньим пером во все лопатки Иондинго — сановник князя Да-бейсе — действительно прекрасный человек» [Там же]. Продолжение песни также остается читателю неизвестно, поскольку автор публикует лишь одну строфу и далее предлагает такой пересказ содержания: «дальше еще поется о его внеш-

ности и говорится, что он думает все об «ней», одарившей его разными принадлежностями его туалета. Но, если он будет на казенных или военных лошадях гарцовать по селениям, то ему попадет за это» [Там же].

Песня «О девушке Сотманаг» в статье А. Д. Руднева представлена мелодией, первыми четырьмя стихами: «Траву пяти сопков будут пять козлов делить, прекрасную маленькую Сотмагна(ге) будут два манджура (*так!*) (китайца) делить» [Руднев, 1909. С. 409], указанием, что песня состоит из 24 стихов, и таким описанием: «Дальше две строки варьируют эту же тему, а остальные гласят (также с небольшими изменениями) „около желтой сопки бараны не стали стоять (выживать), когда вспомню о тебе, милой, пища, работа и пр. на ум не идет“» [Там же].

Живо, весело. (Allegro?)

№ 26. дең-лу дур-бен дуї мо-но но-ко зуу-тык биш

бон-бор минь ван-кыр ван-кыр ту-то-ра бон-бор-минь

№ 26^a ма на но-хої зу-туї-те бом-бре-мі

ло-хур ло-хур ду-да-ре бом-бре-мі

Рис.1. Ноты песни «Бомбре мой» [Руднев, 1909]

№ 27. то-реї бан-ді ба-ху-да-то

го-нен саї-ре өм-оле та-бан то-ло

№ 28. гої на у-бі-сі-ге та-ба-ја-ма бу-лалд-на там-ціг б

кін сот-ма-на-ге хој-јор ман-цу бу-ла-лдна

Рис. 2. Ноты песни «Торой банди» [Руднев, 1909]

Н. Н. Шнитников включил песни в 3-ю тетрадь своих Дневников. Они находятся после записи, сделанной 8 октября 1895 г., когда экс-

педиция миновала Бийск. Порядок расположения песен такой: «Бомбре мой», «Торой банди», «О девушке Сотманаг».

Песня «Бомбре мой»
Запись Н. Н. Шнитникова

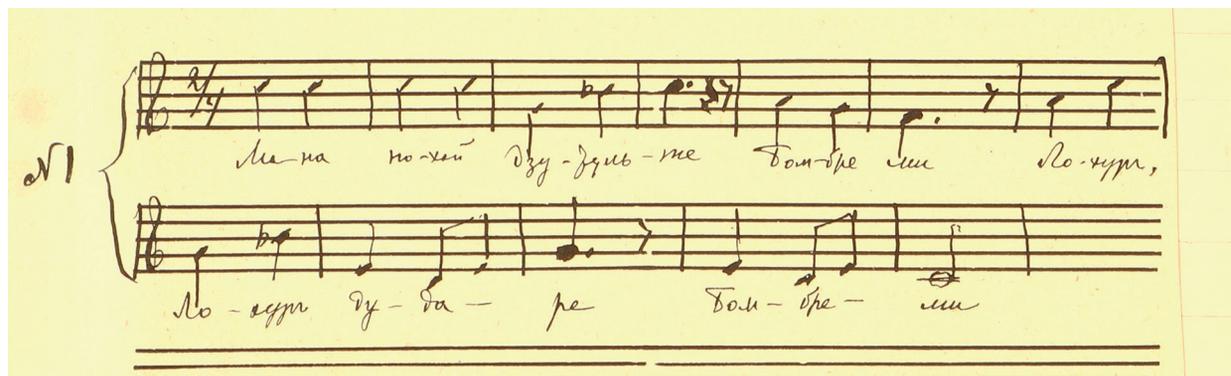


Рис. 3. Страница из дневника Н. Н. Шнитникова с нотами песни «Бомбре мой»

Текст	Перевод
[Л. 10 б]	
Манá нохой дзурульте	Наша собака сердита
Бомбре ми	Бомбре мой.
Лохур, Лохур дударé	Позови её: Лохур, Лохур
Бомбре ми	Бомбре мой.
[Л. 11 а]	
Монá абу иргеж	Наш отец безсонный (чуткий)
Бомбре ми	Бомбре мой
Арьсер, арькар кураре	Дай ему липы и мермушку
Бомбре ми	Бомбре мой
Мани эджи иргере	Наша мать чуткая
Цайгер, тамкер кураре	Дай ей чаю и табаку.
Мина нухер кезцулье	Наши старшие братья щедры
Саньет хинтаерэ кураре	Подари сафьяновый кнут.
Мана эгчи кетцульте	Наши сестры сердиты
Ямдзе дурдмар кураре	Платочком шелковым одари.
Мож дюнер кетцульте	Наши младшие братья сердиты
Бурун чикрар кураре	Конфет дай.
Мона хамá духалъе	Наши двери скрипучи
Маджуль тоусер тюркере	Маслом помажь.

var.: цаᠰᠢᠨ хашаᠨ оᠨдр we,
гүмбүүр-мін!
цаᠰᠢᠨ нᠠᠪᠦᠷ ирeрᠠ!
гүмбүүр-мін!

Песня состоит из 34 строк в отличие от 18 строк варианта, записанного Н. Н. Шнитниковым (не считая повторяющиеся строки — ‘Бомбре ми’). Есть лексические расхождения. Вместо обращения к собаке — ‘Лохур’, у Владимирцова — ‘Банхар’. Вместо ‘саврасого и старого коня’ у Владимирцова — ‘черный, серый’ (бурал, хар). Имя ‘Бомбре’ заменено на ‘Бомбулай’. В конце песни Б. Я. Владимирцов предлагает начальные строки еще двух вариантов песни. Он не указывает точное место и время записи этой песни, лишь отмечает, что большинство текстов, вошедших в эту работу, были записаны во время его пребывания среди ойратов на Северо-Западе Монголии в 1911 г.

и 1913–1915 гг., что «наибольшее количество текстов падает на наречие дэрбэт и байт, как на наречия, самые распространенные и наиболее близкие халхаскому [Владимирцов, 1926. С. IV], и включает песню в раздел «Наречие байт». Характеризует эту песню как «заимствованную или занесенную из Халхи и Южной Монголии [Там же.], отмечая, что южномонгольские песни «очень часто являются почти в халхаской форме» [Там же. С. V].

Нам удалось прочесть практически весь текст песни в Дневнике Н. Н. Шнитникова. Было обращено внимание на некоторые особенности перевода. Так, ‘Монá абу иргeж’ — переведено: ‘Наш отец чуткий’ (дословно: наш отец, приехав), ‘Мани эджи иргeрe’ — как: ‘Наша мать чуткая’ (дословно: наша мать пусть приедет).

Ниже приводим оригинал страницы Дневника Н. Н. Шнитникова с песней «Бомбре мой».

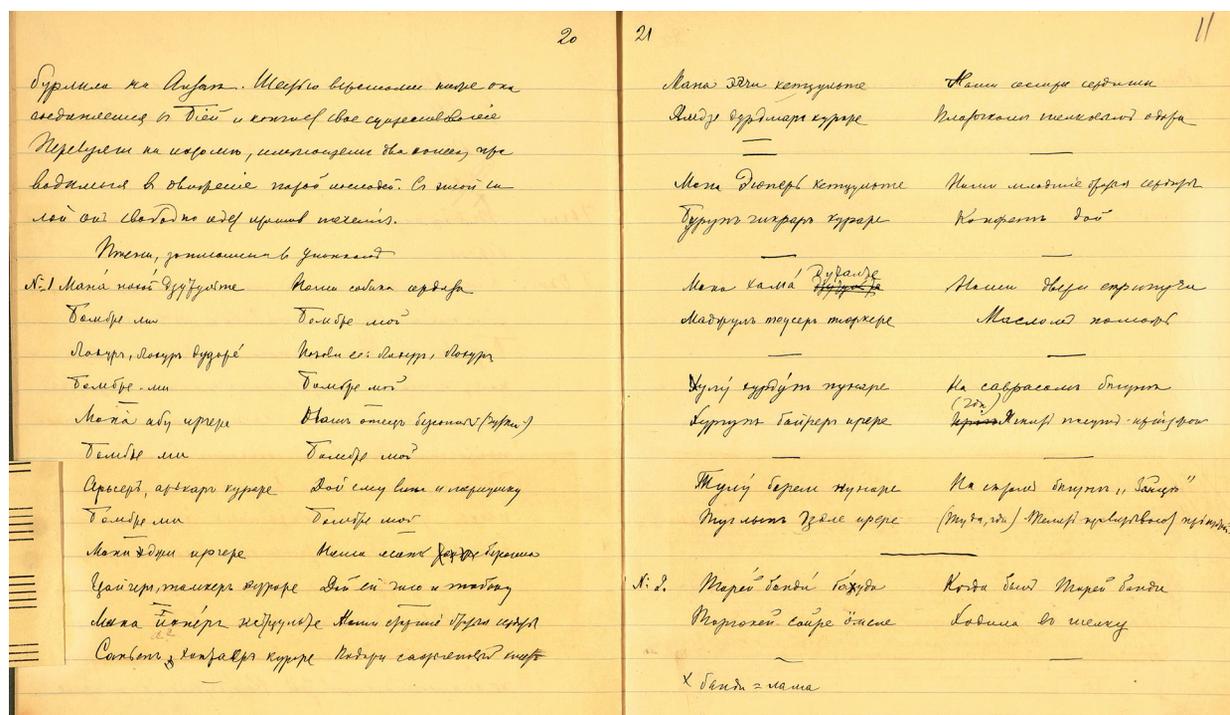


Рис. 4. Страница из Дневника Н. Н. Шнитникова с песней «Бомбре мой»

Песня «Торой банди»
Запись Н. Н. Шнитникова



Рис. 5. Страница из дневника Н. Н. Шнитникова с нотами песни «Торой банди»

Текст	Перевод
[Л. 11 а] Торей банди бахуда Торгохей сайре өмсле	Когда был Торей банди ⁸ Ходила в шелку.
[Л. 11 б] Торой банди юбсынай хойш Тодей дабо олху байля	Когда не стало Торея банди Не могла достать даже дабы.
Джанджи янзу хадзы арчын Джвалхан шарга толугайда	С Джанджинской уздой На маленьком коне
Джвалхын настe Чирейгын Джажджи ванга хошуунда	В молодые годы Торой Из кошуна Джанджойного вана
Курбар чурьин чаджегичин Чондола янхур дзангари	В три пряди плетена твоя коса В косе шелковая искрочка
Нариэхинг хензит халгачин Наагиин цаагин канкутдла....	С тонкой дверью В ту и другую сторону [...]
Дудерман дураже дугрук санхунэ Гольмете	С красивыми рисунками
Хадзарлсынг Хадзэрган Калермо чын Джиаджиль бурэте	На [...]? С уздой и посеребренными удилами

⁸ После этих слов имеется примечание Н. Н. Шнитникова: «банди=лама».

Песня посвящена реальному человеку, ставшему национальным героем, борцом против цинских чиновников, имя которого при рождении было *Нанзаддорж*, прозванного в народе *Тоорой банди*. Монгольские исследователи называют его монгольским Робин Гудом. Родился в 1834 г. в Сухэбаторском аймаке, в местечке *Ээлт хошуу*, где в 1999 г. был установлен ему памятник. Родители были цахарами, их привезли в Монголию для выпаса скота маньчжуров. В девять лет остался сиротой, был отдан в послушание в монастырь Бургасан-дуган, сбежал, начал борьбу против маньчжурских чиновников. Был замечательным музыкантом. В народе известно много легенд и рассказов о его смелости. Монгольские историки и писатели уделили личности разбойника научные труды и художественные произведения. В 1944 г. Ц. Дамдинсурэн напечатал статью о «Торой банди» в газете «Унэн»; в 1957 г. в Сухэ-Баторском аймаке была поставлена пьеса писателя О. Жамбалжамца; в 1958 г. Ц. Бавуудорж издал книгу «О Торой банди». Торой банди заинтересовал монгольского академика Ш. Нацагдоржа, автора «Краткой истории Халхи находившейся под гнетом маньчжуров», изданной в 1963 г., который также уделил ему место в своем труде. Однако, первым обратил внимание на этот персонаж, Б. Я. Владимирцов. В своей работе «Образцы народной словесности [Владимирцов, 1926] он приводит два варианта песни «О Торой банди» — (№ 14, 76) [Там же. С. 6–7, 40] и первый знакомит западный мир с этим неизвестным образцом монгольской лирики. Оба варианта находятся разделе «Наречие баит». Содержание их во многом совпадает. Первый

вариант содержит 24 стиха, второй — 16. Ниже приводим текст второго варианта, записанного Б. Я. Владимирцовым [Там же. С. 40].

Тор̄о бандігі байхат
торгөннән сайнигі үмсн᠋ᠢ,
Тор̄о бандігі үкүктер
тосн᠋ᠢ даб̄о үмсн᠋ᠢ.
чанз᠋ᠢ жанз᠋ᠢ хазар-чин
цалхн᠋ᠢ шарб̄ин толб᠋ᠢд̄о,
цалхн᠋ᠢ наст᠋ᠢ Тор̄о-чин
цанц̄ин амбс̄ин жамнд᠋ᠢ баралхн᠋ᠢ.
тол᠋ᠢ товр̄ун хазарни
томхн᠋ᠢ боран толб᠋ᠢд̄о.
торм̄бр̄ бичхн᠋ᠢ Тор̄о-чин
тор̄ан аймг̄ин жамнд᠋ᠢ баралхн᠋ᠢ
хорн᠋ᠢ тавт᠋ᠢ Тор̄о-чин
хот̄ин жамнд᠋ᠢ баралхн᠋ᠢ,
арвн᠋ᠢ тавт᠋ᠢ Тор̄о-чин
аймг̄ин жамнд᠋ᠢ баралхн᠋ᠢ.

В первом варианте есть строки: «В горах, покрытым снегом, не покрылся инеем Тоорой / В дальних восьми хошуунах не был пойман Тоорой» [Владимирцов, 1926. С. 6]. На самом деле в 1866 г. он был пойман, сидел в тюрьме Их хурэ. Ему удалось бежать, был снова пойман, и опять бежал. В 1870 г. вернулся на родину. Друзья, за это время потерявшие своего главаря, стали законопослушными людьми. Торой банди отказался от разбоя, начал вести мирный образ жизни. Умер в 74 года.

Ниже приводим страницу из Дневника Н. Н. Шнитникова с текстом этой песни на Л. 11.а.

Песня «О девушке Сотманаг»
Запись Н. Н. Шнитникова [Л. 24 а]

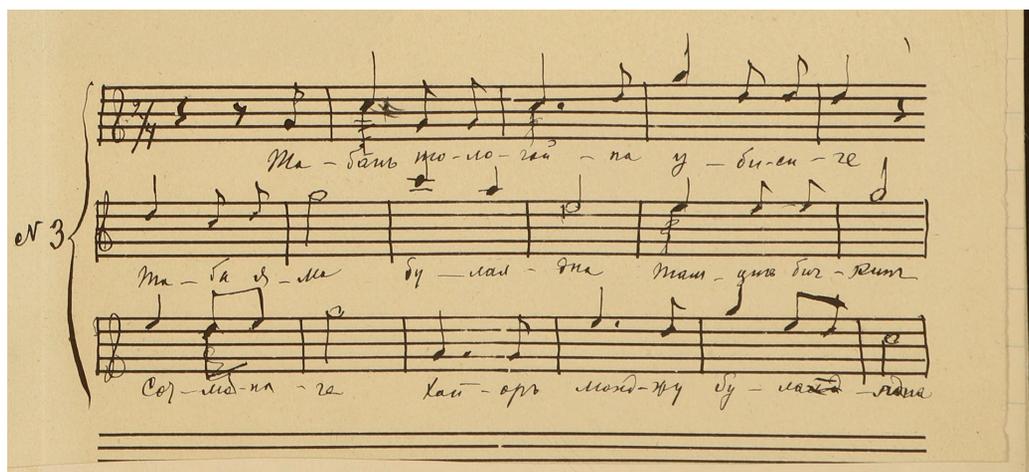


Рис. 7. Страница из Дневника Н. Н. Шнитникова с нотами песни «О девушке Сотманаг»

Текст	Перевод
Тарбагарен чини тараге	Маленькое зернышко
Табан таки булалдна	Пять куриц будут делить.
Тамциг бичкин Сотманаге	Прекрасную девицу Сотманаге
Таба манджу буландна	Пять маньчжуров будут делить.
Хо тологойна буцинда	Около желтой сопочки
Хони тахрху вайляхо	Бараны не стали стоять.
Хонгра чама санхуда	Прекрасная, когда вспоминаю о тебе,
Холы идху вайляго.	Пища на ум не идет.
Алын тологойну буцинда	Около той сопочки
Аду тохрхо вайляхо	Табуны не стали стоять.
Амрык чама санхуда	Милая, когда вспоминаю о тебе
Аба айху вайляхо	Отца бояться перестая.
Удцар хадна буцында	Около крайнего утеса сопочки
Укур тахтху вайляхо	Скот не стал стоять
Уинь чама сянхуда	Прекрасная, когда вспоминаю о тебе,
Урлех айху войляхо	Не станешь утром работать.

Вставки:

Тамциг бичкин Сотманак	Прекрасную девицу Сотманак
Хойорг манджу буландна.	Два маньжура будут делить.
Хо тологкй на убисиге	Мелкой сопочки траву
Хойорг мари булалдна	Два коня будут делить.
Хонзро бичкин Сотманак	Прекрасную девицу Сотмажан
Хайор манджур булалдка	Два маньжура будут делить.

Ниже приводим страницу из Дневника Н. Н. Шнитникова с текстом песни «О девушке Сотманг».

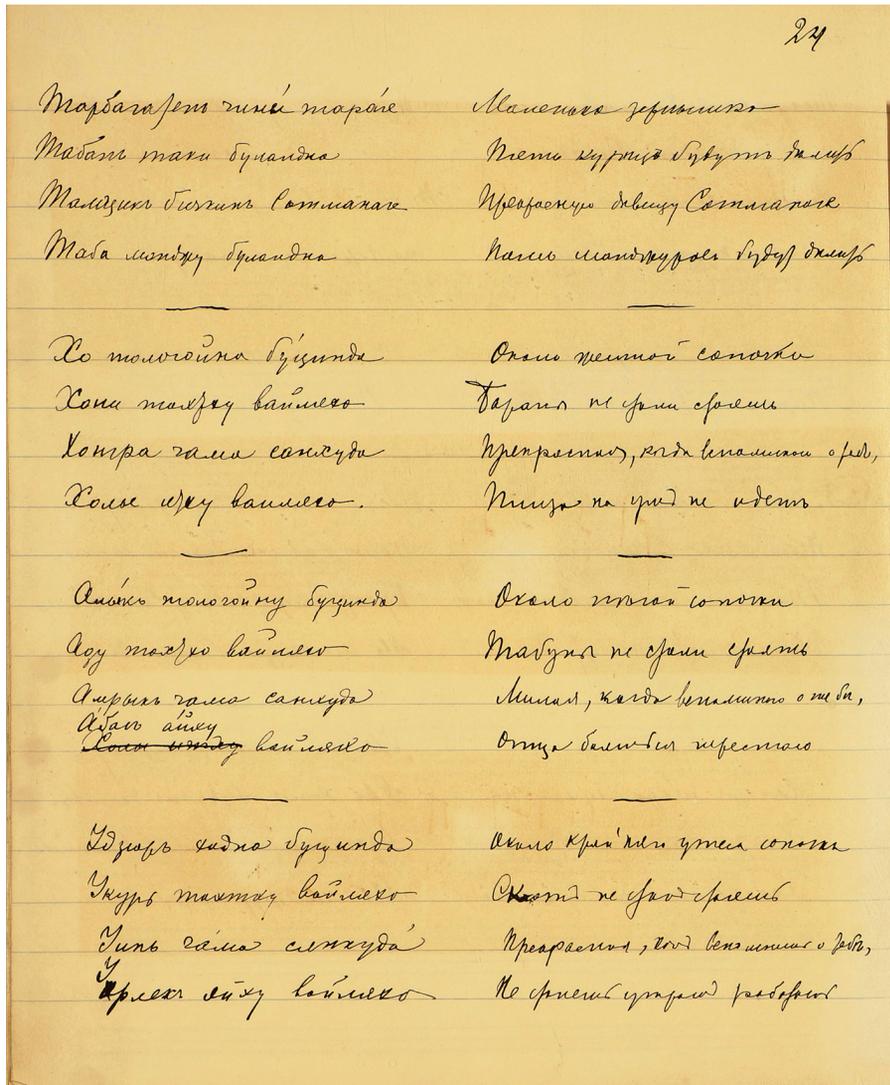


Рис. 8. Страница из Дневника Н. Н. Шнитникова с песней «О девушке Сотманг»

На данный момент нам не удалось найти какие-либо варианты песни «О девушке Сотманг». Возможно, это дело будущего.

Песни, обнаруженные в дневнике Н. Н. Шнитникова, представляют собой ценнейший пласт монгольского народного поэтического творчества. До сих пор эти произведе-

ния оставались неизвестными. Их введение в научный оборот открывает новые горизонты для понимания богатого художественного наследия монголов. Исследование этих песен позволит глубже проникнуть в язык, поэтику и менталитет монгольских народов. В перспективе планируется объединение и издание всех вариантов этих песен с нотациями.

Источники

Дневник путешествий Н. Н. Шнитникова (1895) по Северной Монголии. АВ ИВР РАН. Р. I. Оп. 3. № 6 (629). Тетр. 1–3.

Использованная литература

Владимирцов, 1926: *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия). Л., 1926.

Котюкова, 2024: *Котюкова Т. В.* Туркестанский комитет Временного правительства: последний аккорд империи или первый аккорд советской власти // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература: ИАЖ. Сер. 5: История. М., 2024. № 4. С. 22–40.

Кульганек, 2000: *Кульганек И. В.* Каталог монгольязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., Петербургское Востоковедение, 2000 (Архив российского востоковедения, V).

Михайловский, 1993: *Михайловский Г.* Записки. Из истории российского внешнеполитического ведомства, 1914–1920 гг.: в 2-х кн. Кн. 1. Август 1914 г. — октябрь 1917 г. М., 1993. С. 257–258.

Набоков, 1924: *Набоков В. Д.* Временное правительство: воспоминания / Вступ. ст. И. Н. Бороздина. М., 1924. С. 51–52.

Пашенный, б/г: *Пашенный Н. Л.* Список бывшим воспитанникам императорского Училища правоведения, окончившим в оном курс наук в 1840–1917 гг. // Императорское Училище Правоведения и Правоведы в годы мира, войны и смуты (интернет ресурс: <https://genrogge.ru/isj/isj-091-4.htm>. (Дата обращения 22 января 2026 г.).

Руднев, 1909: *Руднев А. Д.* Мелодии монгольских племен // Записки Императорского Российского географического общества по отделению Этнографии. Т. XXXIV. Сборник в честь семидесятилетия Григория Николаевича Потанина (с портретом, 7 отдельными таблицами, 5 рисунками в тексте, нотами и картой) / Ред. А. Д. Руднев СПб., 1909. С. 395–430.

MONGOLIAN SONGS FROM NIKOLAI N. SHNITNIKOV'S DIARY (1895) KEPT AT THE ARCHIVES OF ORIENTALISTS OF THE IOM RAS

Irina V. KULGANEK

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences

The article is devoted to Mongolian songs recorded in 1895 by Nikolai N. Shnitnikov during his journey from Irkutsk to Biysk. The Diary is kept at the Archives of Orientalists of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. These songs are being published for the first time. The article provides our reading of the texts, analysis of the content, commentary, an overview of the circumstances surrounding the recording of the songs, as well as a translation of the songs by N. N. Shnitnikov. The song “Toroy Bandi” is about a real person, a national hero of Mongolia. The song “My Bombre” is an example of lyrical poetry. The song “About Sotmanag” tells the story of a poor girl who is forced to sell her beauty.

Key words: Mongolian folklore, genre, manuscript, musical notation, North Mongolia, the Song of Toroy Bandi, My Bombre, the Song of Sotmanag, Biysk.

About the author: **Irina V. KULGANEK**, Dr. Sci. (Philology), Researcher-in-Chief, Head of the Section of Central Asian Studies, Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (kulgan@inbox.ru). ORCID: 0000-0003-1417-3167.

ОюунДАЛАЙ
Высшая школа монголоведения
Университет национальностей Внутренней Монголии

«НОВАЯ ПОЛИТИКА» ЦИНСКОЙ ИМПЕРИИ И МОНГОЛИЯ: КРИЗИС УПРАВЛЕНИЯ ПОГРАНИЧНЫМИ ТЕРРИТОРИЯМИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Статья посвящена анализу «Новой политики» (新政), проводившейся Цинской империей в конце XIX — начале XX в., в контексте кризиса управления пограничными территориями. На материале Монголии показано, что реформы, направленные на административную унификацию и модернизацию империи, привели к демонтажу традиционных институтов, росту социального и политического сопротивления и ускорению процессов дезинтеграции позднecinского государства.

Ключевые слова: «Новая политика», Цинская империя, Монголия, пограничные территории, год железной белой свиньи (1911 г.), имперский кризис.

Сведения об авторе: ОюунДАЛАЙ (WUYUNDALAI), кандидат исторических наук (Ph.D.), Высшая школа монголоведения, Университет национальностей Внутренней Монголии (КНР, Тунляо) (wuyundalai1980@163.com).

© ОюунДАЛАЙ, 2026

Введение

Реформаторская «Новая политика» (新政 Синь чжэн), проводившаяся Цинской империей в начале XX вв., стала одной из последних попыток сохранить целостность многоэтнического государства в условиях системного кризиса. Ослабление центральной власти, поражения во внешних войнах и нарастающее давление со стороны мировых держав вынудили правящие круги Цинской империи приступить к масштабным реформам, направленным на административную, экономическую и военную трансформацию государства. Однако именно на пограничных территориях данные реформы приобрели наиболее противоречивый и деструктивный характер.

Монголия занимала в системе цинского правления особое место. На протяжении более двух столетий отношения между династией Цин и Монгольской знатью основывались на специфических договорных и статусных основаниях, отличных от управления внутренними провинциями. Эта модель обеспечивала относительную стабильность имперского контроля

над степными территориями, сохраняя при этом автономные элементы традиционного управления. Введение политики «Новая политика» означало радикальный пересмотр данной системы и попытку интеграции Монголии в общеимперское административно-правовое пространство.

В историографии реформаторская, так называемая «Новая политика» в Монголии нередко рассматривается либо в рамках национальной истории, как этап колониационного давления, либо как часть общих реформ поздней Цинской империи без учета региональной специфики. Между тем анализ архивных источников показывает, что именно монгольские земли стали одним из ключевых пространств, где противоречия между реформаторскими устремлениями центра и исторически сложившимися формами управления проявились наиболее отчетливо. Попытка административной унификации, пересмотр земельных и религиозных институтов, а также ограничение полномочий местных элит не только не укрепили позиции цинского прави-

тельства, но и ускорили процесс политической дезинтеграции империи.

Настоящая статья ставит своей целью рассмотреть «Новую политику» маньчжурской династии в Монголии не как эпизод национальной истории, а как элемент кризиса управления пограничными территориями поздней Цинской империи. На основе анализа монгольских, китайских и российских архивных материалов автор стремится показать, каким образом реформы, направленные на модернизацию и укрепление государства, фактически подорвали прежние механизмы имперского контроля и способствовали формированию условий для событий 1911 г. Такой подход позволяет по-новому осмыслить роль Монголии в процессе распада Цинской империи и расширить теоретическое понимание проблем управления многоэтничными империями в эпоху модернизации.

Историография и методология

В историографии проблемы «Новой политики» Цинского двора в Монголии прослеживается устойчивая фрагментация, обусловленная национальными и методологическими рамками исследований. Монгольская историография традиционно рассматривает реформы поздней Цинской империи преимущественно в контексте национальной истории, акцентируя внимание на их колониационном характере и роли в формировании движения за независимость начала XX в. В этих работах «Новая политика» интерпретируется как завершающий этап маньчжурского господства и как прямой фактор политического кризиса, приведшего к событиям года Белой железной свиньи, т. е. 1911 г.

Китайская историография, напротив, долгое время рассматривала «Новую политику» как внутренний процесс модернизации государства, направленный на укрепление централизованного управления и сохранение территориальной целостности империи. В рамках данного подхода монгольские территории чаще всего включаются в общую схему административных реформ без учета их особого правового и политического статуса. Лишь в

более поздних исследованиях, особенно после 1990-х годов, стали появляться работы, затрагивающие специфику реформ на пограничных территориях, однако и они, как правило, ограничиваются анализом отдельных аспектов, таких как земельная политика, переселенческое движение или административные преобразования.

Российская историография обращалась к проблеме Монголии в конце XIX — начале XX вв. преимущественно в контексте международных отношений и геополитического соперничества в Восточной Азии. Для российских исследователей и военных наблюдателей Монголия представляла собой стратегически важную пограничную зону, где реформы поздней Цинской империи рассматривались как потенциальный источник нестабильности. Материалы российских архивов: дипломатические донесения, отчеты военных и разведывательных структур позволяют зафиксировать восприятие «Новой политики» как симптома ослабления имперского контроля над окраинами.

Современные подходы, в том числе в рамках так называемой *New Qing History*, предлагают рассматривать позднецинские реформы в более широком имперском контексте, анализируя их как попытку трансформации многоэтнического государства в условиях внешнего давления и внутреннего кризиса. В данной статье этот подход дополняется концепцией управления пограничными территориями (*borderland governance*), что позволяет выйти за рамки национальных нарративов и рассмотреть Монголию как пространство столкновения имперских стратегий и локальных социальных структур.

Методологической основой исследования является сочетание историко-сравнительного анализа и институционального подхода. Использование архивных материалов на монгольском, китайском и русском языках позволяет выявить расхождения между замыслами центральной власти и практикой реализации реформ на местах. Такой межархивный и трансрегиональный подход дает возможность рассматривать «Новую политику» цинов в Монголии не как изолированный эпизод, а как часть

общего кризиса управления поздней Цинской империи.

Концепция политики «Нового управления» в поздней Цинской империи

Так называемая «Новая политика» (新政), реализуемая Цинской империей в начале XX вв., стала ответом центральной власти на системный кризис имперского управления. После поражений в Опиумных войнах и Японо-китайской войне (1894–1895 гг.) в правящих кругах сформировалось представление о необходимости коренного пересмотра прежних механизмов управления, прежде всего на пограничных территориях [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 421, л. 17 об].

Архивные документы свидетельствуют, что в концептуальных установках позднецинского правительства Монголия рассматривалась как пространство, требующее «приведения в соответствие» с внутренними провинциями [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 447, л. 3]. Монголия рассматривалась как пространство, где сохранение прежних форм косвенного управления признавалось устаревшим [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 63, л. 9].

В одном из докладов, представленных в центральные ведомства, прямо указывалось на необходимость пересмотра прежних форм управления монгольскими землями:

«Поскольку управление внешними областями отличается от управления внутренними провинциями, требуется постепенное сближение установлений с целью укрепления государственной целостности» [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 421, л. 17 об].

В этих документах прослеживается отход от традиционной модели косвенного управления, основанной на признании особого статуса монгольской знати и автономных институтов. Напротив, реформы позднего периода предполагали административную унификацию, усиление фискального контроля и пересмотр правовых оснований власти местных элит.

Особо показателен комплекс материалов, связанных с подготовкой так называемой «проверки по четырнадцати пунктам», направ-

ленной в монгольские земли в рамках «Новой политики». Согласно докладу маньчжурского чиновника, курировавшего данный вопрос, указывалось:

«Следует выяснить, в какой мере возможно применение новых установлений в Монголии без ущерба для порядка, но с пользой для управления» [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 447, л. 3].

Материалы Национального центрального архива Монголии позволяют проследить, каким образом данные концептуальные установки были восприняты на местах. В донесениях амбаней, направляемых в Урге, отмечалось, что новые требования вызывают «затруднения» и «недоумение» среди монгольских князей и духовенства:

«Предлагаемые меры не согласуются с прежними законами и установлениями, по которым издавна управлялась Монголия» [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 63, л. 9].

В ходе реализации «Новой политики» цинская администрация направила в монгольские земли специальный перечень требований, известный в источниках как «четырнадцать пунктов опроса». Весной 1907 г. два центральных ведомства Цинской империи поручили председателям съездов ряда монгольских аймаков, а также хотонских аймаков провести детальное обследование социально-экономического и административного положения по четырнадцати пунктам.

1. Определить размеры пахотных земель, используемых китайскими подданными и монголами, виды возделываемых культур, возможность восстановления залежных земель и передачи их в обработку китайским земледельцам, а также выявить наличие свободных земель.

2. Установить численность четырех видов скота, принадлежащего тайджам и простому населению, способы кочевков в зависимости от пастбищ и водных источников, методы выпаса, откорма и содержания скота.

3. Выяснить, какие виды древесных пород произрастают в горных районах, степень их распространения, способы искусственного разведения и посадки, возможные направления хозяйственного использования древесины, а также формы официальной торговли ею.

4. Определить наличие в лесных и горных районах различных видов диких животных, круг лиц, занимающихся охотой, существование руководства охотничьей деятельностью, уровень доходов от промысла и применяемые способы охоты.

5. Установить целесообразность открытия предприятий по переработке шкур, кож, шерсти, волоса, костей и рогов скота.

6. Выяснить, какие виды полезных ископаемых имеются на территории аймаков и хошунов, используются ли они и каким образом возможно их дальнейшее освоение.

7. Определить, в каких озёрах обитают те или иные виды рыбы, ведётся ли промысел и какими способами возможно его расширение.

8. Установить наличие солёных озёр, виды добываемой соли, направления её транспортировки и торговли, размеры соляных участков, а также условия пользования ими китайскими и монгольскими подданными, включая размеры сборов и пошлин.

9. Выяснить установленную численность войск различных хошунов, наличие вооружения, систему военной подготовки, порядок выплаты жалованья и меры по дальнейшему упорядочению военной службы.

10. Определить наличие учебных заведений, число вновь открытых школ, принципы их организации, численность преподавателей и учащихся, а также планы развития школьного образования.

11. Установить количество почтовых станций в аймаках и хошунах, численность служащих и объём расходов на их содержание.

12. Определить границы аймаков и хошунов, сопредельные территории и наличие государственных границ с иностранными государствами.

13. Установить численность торгового населения, наличие торговых дворов и поселений, районы, наиболее выгодные для торговли, а также меры по привлечению торговцев.

14. Выяснить, из каких китайских провинций наиболее целесообразно прибытие торговцев, военных и гражданских лиц, наличие удобных магистральных путей сообщения и возможные направления прокладки железной дороги [НЦАМ, ф. М-9, оп. 4, д. 987, л. 431–466].

Целью данного документа было выявление позиции местной знати [Жамсран, 1992. X. 23], а также подготовка условий для дальнейшей административной унификации Монголии с внутренними провинциями империи. Упомянутые выше статистические исследования были нацелены на принятие следующих мер:

1. О пересмотре земельных отношений

Требование предусматривало уточнение прав собственности на земли, возможность передачи части пастбищ под сельскохозяйственное использование и пересмотр традиционных форм кочевого землепользования. В Монголии не существовала частная собственность на землю.

2. О разрешении распашки пастбищных угодий

Предлагалось допустить распашку земель, ранее использовавшихся для кочевого скотоводства, с целью расширения сельскохозяйственного производства. Особенно сильный протест эта мера вызвала у внутренних монголов.

3. О переселении китайского населения

Пункт предусматривал поощрение переселения сельскохозяйственного населения из внутренних провинций на территорию Монголии. В материалах российских Архивов указано, что это «скрытая колонизация».

4. О реорганизации хошунного управления

Традиционные органы управления хошунами подлежали реорганизации в соответствии с общеимперскими административными нормами.

5. Об ограничении полномочий монгольской знати

Предусматривалось сокращение самостоятельных функций князей и нойонов, их подчинение новым административным инстанциям.

6. О введении единой налоговой системы

Пункт требовал пересмотра налоговых обязательств и их приведения в соответствие с налоговой практикой внутренних провинций. Это касалось Внутренней Монголии.

7. О проведении переписи населения и хозяйства

Требование предусматривало учет населения, скота и имущества с целью усиления фискального контроля. Во Внешней Монголии это было расценено как «нарушение статуса».

8. О контроле над монастырским имуществом

Предусматривался учет и частичное изъятие экономических ресурсов буддийских монастырей. Главная причина сопротивления духовенства.

9. Об ограничении численности духовенства

Требование касалось сокращения числа лам и пересмотра их социально-экономического статуса.

10. О подчинении религиозных институтов светской администрации

Монастыри и духовенство должны были перейти под контроль светских властей. Это положение обострило конфликт между церковью и государством.

11. О реформе судебной системы

Предусматривалось внедрение общеимперских судебных норм вместо традиционных правовых практик.

12. О военных повинностях и охране порядка

Пункт затрагивал вопросы воинских обязанностей и участия местного населения в обеспечении безопасности.

13. О расширении транспортной и административной инфраструктуры

Требование предусматривало строительство дорог, административных центров и опорных пунктов.

14. О постепенном сближении управления Монголией с внутренними провинциями

Заключительный пункт прямо фиксировал стратегическую цель реформ, интеграцию Монголии в общеимперскую систему управления. Это положение стало сигналом к «отмене особого статуса» во Внешней Монголии.

В коллективных ответах князей Внешней Монголии подчеркивалось, что данные пункты нарушают исторически сложившийся статус региона:

«Монголия издавна управлялась на особых основаниях. Применение к ней правил внутренних провинций противоречит прежним установлениям и может привести к утрате порядка и спокойствия» [НЦАМ, ф. М-9, оп. 3, д. 8369, л. 167].

Таким образом, князья Внешней Монголии различными способами выражали своё нежелание принимать «Новую политику» цинского правительства, в то время как князья Внутренней Монголии занимали несколько иную позицию. Там они в основном использовали политику и условия, с которыми столкнулись, для развития своих регионов. Например, князь губернатор лево-северного района Хорчинского собрания Жирима, цзюнь ван Амирлангуй изучил возможности развития торговли и промышленности в своих регионах на основе полученного от Внутренней Монголии запроса по 14 пунктам в рамках «Новой политики» правительства, а затем представили императору Цин петицию с конкретными предложениями [НЦАМ, ф. М-183, оп. 2, д. 651].

Российские архивные источники дополняют эту картину внешним наблюдением. В донесении российского консула в Урге подчеркивалось, что реформы поздней Цинской империи «подрывают прежний баланс власти» и усиливают напряженность в регионе:

«Попытки уравнять управление Монголией с китайскими провинциями вызывают недовольство не только знати, но и духовенства, что может иметь серьезные политические последствия» [АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 761, д. 52, л. 14].

Таким образом, уже на концептуальном уровне «Новая политика» в Монголии вступала в противоречие с исторически сложившейся системой имперского правления. Архивные материалы ясно показывают, что реформы, задуманные как средство укрепления государства, фактически закладывали основы кризиса управления пограничными территориями.

Внутренняя Монголия: «Новое управление» как практика ускоренной административной и аграрной интеграции

Внутренняя Монголия стала главным полигоном реализации «Новой политики», поскольку именно здесь цинская администрация считала возможным наиболее быстрый и наименее конфликтный переход от косвенного управления к прямой административной инте-

грации [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 468, л. 22]. Архивные материалы ясно свидетельствуют, что в отношении Внутренней Монголии реформы носили характер целенаправленного демонтажа традиционной системы кочевого хозяйства и хошунного управления [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 512, л. 7 об].

Ключевое место в этом процессе занимали пункты «четырнадцать пунктов опроса», касающиеся земельных отношений, распашки пастбищ и переселения земледельческого населения-китайцев. В одном из докладов, направленных в центральные ведомства, указывалось:

«Земли, используемые кочевниками, остаются не полностью освоенными; их распашка и заселение земледельцами позволит укрепить хозяйственную основу управления» [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 468, л. 22].

Данный подход получил практическое выражение в разрешении распашки пастбищных угодий и поощрении переселения китайского населения, что напрямую соответствовало пунктам 1–3 «опроса». Однако региональные архивные материалы фиксируют, что эти меры сопровождались ростом социального напряжения. В донесениях хошунных управлений отмечалось:

«Расширение земледелия приводит к сокращению пастбищ, вследствие чего скотоводство приходит в упадок, а население беднеет» [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 512, л. 7 об].

Административная унификация, закреплённая в пунктах 4–6, предусматривала реорганизацию хошунного управления и ограничение полномочий монгольской знати. Согласно архивным данным, князья и нойоны постепенно утрачивают реальное влияние, превращаясь во вспомогательное звено бюрократического аппарата:

«Князья должны подчиняться новым административным правилам и исполнять распоряжения назначенных чиновников» [ПИАК, ф. 03, оп. 1, д. 489, л. 15].

Российские дипломатические источники рассматривали данные меры как форму скрытой колонизации. В одном из донесений российского консульства подчёркивалось:

«Под видом реформ цинское правительство фактически проводит колонизацию Внутрен-

ней Монголии, вытесняя коренное население с его традиционных земель» [АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 761, д. 68, л. 19].

Таким образом, во Внутренней Монголии «Новая политика» трансформировалась в практику ускоренной административной и аграрной интеграции, что привело к разрушению традиционных экономических основ и усилению социального недовольства. Однако сопротивление здесь носило преимущественно локальный и социально-экономический характер, не перерастая на данном этапе в открытую политическую мобилизацию.

Внешняя Монголия: подрыв особого статуса, и политизация сопротивления

В отличие от Внутренней Монголии, Внешняя Монголия занимала в системе цинского управления особое положение, основанное на признании ее специфического правового и политического статуса [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 74, л. 3–4]. Однако в рамках политики «Нового управления» именно этот статус оказался под угрозой пересмотра, что вызвало наиболее острые формы сопротивления со стороны местного общества.

Внешняя Монголия в отличии от Внутренней Монголии обладала чётко осознаваемым особым политико-правовым статусом, что определило принципиально иной характер реакции на «Новую политику». Архивные источники показывают, что именно здесь «четырнадцать пунктов опроса» были восприняты не как хозяйственные меры, а как угроза ликвидации автономных оснований управления.

Особое неприятие вызвали пункты 7, 8, 9 и 14, касавшиеся переписи населения и имущества, контроля над монастырским хозяйством и постепенного сближения управления с внутренними провинциями. В одном из коллективных обращений монгольских князей подчёркивалось:

«Перепись людей и скота, а также вмешательство в дела монастырей противоречат прежним установлениям, по которым Монголия управлялась отдельно от внутренних земель» [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 74, л. 3–4].

В отличие от Внутренней Монголии, где знать зачастую вынужденно соглашалась с реформами, князья Внешней Монголии апеллировали к историческим основаниям своих прав. В одном из ответов подчёркивалось:

«Монголия присоединилась к династии Цин на особых условиях; их отмена без согласия сторон недопустима» [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 90, л. 6].

Материалы Национального центрального архива Монголии, в том числе документы, отражающие деятельность маньчжурской администрации в Урге, свидетельствуют о попытках распространить на Внешнюю Монголию элементы административной унификации. В инструкциях и распоряжениях, направляемых амбаниями, прослеживается стремление усилить контроль над финансовыми потоками, ограничить автономию хошунных управлений и пересмотреть роль буддийского духовенства в системе власти.

Особое значение в этом процессе имел религиозный фактор. Архивные источники указывают, что меры, затрагивавшие имущественные и правовые основы монастырей, воспринимались как прямое посягательство на традиционные устои монгольского общества. Ограничение экономических привилегий ламства и попытки подчинить религиозные институты светской администрации усиливали недовольство и способствовали формированию широкой оппозиции реформам.

Контроль над монастырским имуществом и ограничение численности духовенства стали центральным фактором политизации сопротивления. Архивные материалы фиксируют, что монастыри превращались в центры консолидации недовольства:

«Изъятие монастырских средств вызывает сильное возмущение лам и мирян, что может привести к беспорядкам» [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 81, л. 11].

Российские архивные материалы позволяют рассмотреть ситуацию во Внешней Монголии в более широком международном контексте. В отчетах консульских учреждений и военных наблюдателей подчеркивается, что «Новая политика» рассматривалась местным населением

как угроза ликвидации особого статуса региона и его последующей инкорпорации в китайскую провинциальную систему. Это, в свою очередь, усиливало ориентацию монгольских элит на внешние факторы, прежде всего на Российскую империю, воспринимавшуюся как потенциальный противовес цинскому давлению.

В ряде документов АВПРИ отмечается, что административные реформы в Урге и прилегающих районах не только не укрепили позиции цинского правительства, но и ускорили процесс политической консолидации монгольского общества. Усиление контроля со стороны центра привело к росту политической активности и формированию новых форм сопротивления, которые в конечном итоге стали одним из факторов событий 1911 г. Российские архивные источники чётко фиксируют политический характер происходящих процессов. В донесении из Урги отмечалось:

«Реформы китайского правительства воспринимаются здесь как попытка уничтожить особый статус Монголии, что толкает местную знать к поиску внешней поддержки» [АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 761, д. 84, л. 27].

Таким образом, во Внешней Монголии «Новая политика» привела к качественному изменению характера сопротивления. Экономические и административные меры трансформировались в политический протест, направленный против самого принципа имперского управления. Именно здесь реформы стали прямым катализатором процессов, завершившихся событиями 29-го Декабря 1911 г., а именно отделения от империи Цин и провозглашения независимости Внешней Монголии.

Монгольское общество и реакция на реформы: трансформация форм сопротивления и политического сознания

Реализация «Новой политики» в Монголии привела к глубокой трансформации социальной структуры и политического сознания монгольского общества. В отличие от предыдущих периодов, когда сопротивление имперской

власти носило преимущественно локальный и спонтанный характер, реформы начала XX в. способствовали формированию новых, более организованных и осмысленных форм реакции на действия Цинского двора.

Архивные материалы свидетельствуют, что первые проявления недовольства были связаны с практическими последствиями административных и экономических преобразований. Рост налогового бремени во Внутренней Монголии, пересмотр земельных отношений и ограничение прав традиционных элит вызвали сопротивление со стороны различных социальных групп от монгольской знати до рядового населения. Документы местных управлений, хранящиеся в Национальном центральном архиве Монголии, фиксируют многочисленные жалобы, коллективные прошения и попытки апелляции к прежним договорным обязательствам между цинской династией и монгольскими князьями. Эти источники отражают переход от пассивного недовольства к формам институционального протеста, основанного на апелляции к правовым и историческим основаниям автономного статуса Монголии.

Особую роль в формировании сопротивления сыграло буддийское духовенство. «Новая политика» цинов, затронувшая имущественные и административные основы монастырей, воспринималась как прямая угроза не только религиозным институтам, но и культурной идентичности монгольского общества. Архивные документы свидетельствуют, что монастыри становились центрами консолидации недовольства, где обсуждались последствия реформ и формировались альтернативные представления о будущем политическом устройстве региона. Ограничение экономических привилегий ламства усиливало связь между религиозным фактором и политическим протестом, придавая сопротивлению идеологическую окраску.

Важным элементом реакции монгольского общества стало усиление политического сознания и переосмысление отношений с цинской властью. Если ранее маньчжурская династия воспринималась как легитимный верховный сюзерен, обеспечивающий относительную автономию, то в условиях реформ

эта модель утратила свою устойчивость. Архивные материалы конца XIX — начала XX вв. фиксируют рост дискурса, в котором действия центральной власти интерпретировались как нарушение традиционных соглашений и угроза существованию монгольского общества как самостоятельного политического и культурного субъекта.

Российские архивные источники позволяют проследить, как эти внутренние процессы воспринимались внешними наблюдателями. В донесениях российских консулов и военных представителей подчеркивается, что реформы поздней Цинской империи способствовали консолидации монгольских элит и формированию нового политического языка, в котором все чаще использовались понятия автономии, самоуправления и защиты традиционных прав. Российские наблюдатели отмечали, что именно политика «Нового управления» стала катализатором перехода от разрозненных форм сопротивления к более целенаправленным политическим действиям [АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 761, д. 68, л. 19].

К началу XX в. эти процессы привели к качественному изменению характера сопротивления. Протесты и выступления, ранее носившие преимущественно экономический или локальный характер, постепенно трансформировались в политическое движение, ориентированное на пересмотр самого статуса Монголии в составе империи. Архивные источники фиксируют рост координации между различными социальными группами, включая светскую знать, духовенство и образованные слои общества, что свидетельствует о формировании предпосылок для более широкого национально-политического движения [АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 761, д. 52, л. 14].

События 1911 г. стали кульминацией этих процессов, однако они не возникли внезапно. «Новая политика» создала условия, при которых разрушение прежних институтов управления и обострение социально-экономических противоречий привели к радикализации общественных настроений. В этом смысле реформы поздней Цинской империи выступили не как фактор модернизации, а как структур-

ный элемент кризиса имперского правления, ускоривший формирование альтернативных политических проектов на монгольских территориях.

Таким образом, реакция монгольского общества на «Новую политику» свидетельствует о глубинных изменениях в характере сопротивления и политического сознания [АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 761, д. 84, л. 27]. От локальных форм недовольства монгольское общество перешло к осмысленному политическому протесту, который в конечном итоге стал одной из ключевых предпосылок событий 1911 г. и важным индикатором системного кризиса управления в поздней Цинской империи [НЦАМ, ф. М-1, оп. 1, д. 81, л. 11].

Заключение

Анализ политики Цинского двора «Новая политика» в Монголии позволяет сделать вывод о том, что реформы поздней Цинской империи носили глубоко противоречивый характер. Задуманные как средство укрепления государства и преодоления системного кризиса, они в действительности выявили пределы имперской реформируемости и ускорили процессы дезинтеграции на пограничных территориях.

Архивные источники свидетельствуют, что ключевые положения «Новой политики», включая так называемый «опрос по четырнадцати пунктам», были направлены на демонтаж прежней модели управления Монголией. Пересмотр земельных отношений, административная унификация, контроль над монастырским хозяйством и ограничение полномочий местной знати означали фактический отказ от особого статуса монгольских земель. Именно этот отказ стал главным источником сопротивления и политической мобилизации монгольского общества.

Сравнительный анализ реакции Внутренней и Внешней Монголии выявляет как общие, так и различающиеся черты сопротивления реформам. Во Внутренней Монголии «Новая политика» проявилась прежде всего в форме социально-экономического давления, связанного с аграрной колонизацией и административной интеграцией, что вызвало локальные и фрагментированные формы протеста. Во Внешней Монголии, где особый статус территории был четко осознан и институционально закреплён, реформы приобрели ярко выраженное политическое измерение, превратившись в фактор консолидации элит и формирования альтернативного политического проекта.

Таким образом, «Новая политика» в Монголии выступила не как этап успешной модернизации, а как катализатор кризиса имперского правления. Попытка насильственной унификации управления на территории с устойчивыми автономными институтами привела к разрушению прежнего баланса власти и ускорила формирование условий, завершившихся событиями 1911 г. Монголия в данном контексте предстает не периферийным эпизодом, а ключевым пространством, где наиболее отчетливо проявились структурные противоречия поздней Цинской империи.

Рассмотрение монгольского кейса в рамках концепции управления пограничными территориями (*borderland governance*) позволяет расширить понимание механизмов распада многоэтничных империй в эпоху модернизации. Опыт «Новой политики» в Монголии показывает, что реформы, игнорирующие исторически сложившиеся формы автономии и локальные социальные структуры, не только не укрепляют государство, но и создают предпосылки для его распада.

Источники

АВПРИ: Архив внешней политики Российской империи (Москва, РФ)

НЦАМ: Национальный центральный архив Монголии (Улан-Батор, Монголия)

ПИАК: Первый исторический архив Китая (Пекин, КНР)

РГИА: Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург, РФ)

Использованная литература

Atwood, 2004: *Atwood C. P.* Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. New York: Facts on File, 2004.

Perdue, 1987: *Perdue P. C.* Military Mobilization in Qing China // *Journal of Asian Studies*, 1987.

Жамсран, 1992: *Жамсран Л.* Монголчуудын сэргэн мандалтын эхэн (Начало Монгольского Возрождения). Улан-Батор, 1992.

Урангуа, 2006: *Урангуа Ж.* Монголия в начале XX в. (1911–1919 гг.). Улан-Батор, 2006.

“NEW POLICY” OF THE QING EMPIRE AND MONGOLIA: THE CRISIS OF BORDER TERRITORY GOVERNANCE AT THE TURN OF THE 19th–20th CENTURIES

WUYUNDALAI

Inner Mongolia University for Nationalities

This article analyzes the Qing Empire’s “New policy” (Xinzheng) at the turn of the 19th and 20th centuries from the perspective of borderland governance. Using Mongolia as a case study, it demonstrates how reforms aimed at imperial modernization and administrative unification undermined traditional institutions, intensified resistance, and accelerated the disintegration of the late Qing state.

Key words: New policy, Qing Empire, Mongolia, borderlands, the Year of the Metal Pig (1911), imperial crisis.

About the author: **WUYUNDALAI**, Ph.D. (History), Higher School of Mongolian Studies, Inner Mongolia University for Nationalities (Tongliao, Inner Mongolian Autonomous Region, PRC) (wuyundalai1980@163.com).

А. С. САРАЕВ

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЮРКОЯЗЫЧИЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ СОВЕТСКИХ ИСТОРИКОВ-КОЧЕВНИКОВЕДОВ

В статье предпринята попытка выявить общую концептуальную основу во взглядах на происхождение тюркоязычия среди историков-кочевниковедов в 1930–1940-е годы (С. П. Толстов, А. Н. Бернштам, Л. Н. Гумилев, С. В. Киселев). Их представления объединяет признание «конвергентного» происхождения тюркских языков как результата контактов европеоидов-динлинов и протомонголов на территории Южной Сибири и Центральной Азии. Такой подход нельзя напрямую соотнести ни с «алтайской теорией», ни с «новым учением о языке» Н. Я. Марра. Здесь на первое место выдвинут исторический контекст — исходная неоднородность антропологического состава тюрков и невозможность признать ни один из древнейших тюркоязычных народов общим предком всех остальных. Ключом к выявлению всей группы взглядов стала «Схема генеалогического древа тюрков до V в. н. э.» из книги Л. Н. Гумилева «Хунну» (М., 1960), а также рукописные материалы из архива музея-квартиры Л. Н. Гумилева. Прослежено развитие подобных взглядов в работах историков-кочевниковедов вплоть до современности.

Ключевые слова: тюркоязычие, алтайская теория, протомонголы, динлины, яфетическая теория, Л. Н. Гумилев, С. П. Толстов, А. Н. Бернштам, Л. П. Потапов.

Об авторе: САРАЕВ Андрей Сергеевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник, Чувашский государственный институт гуманитарных наук (Россия, Чебоксары) (andrejsaraev@yandex.ru). ORCID: 0009-0005-4564-0903.

© Сараев А. С., 2026

Проблема происхождения тюркоязычия

Тюрки (как народ или группа народов) и тюркоязычие — не одно и то же. Происхождение языка («глоттогония») — сугубо лингвистическая проблема и должна решаться, в первую очередь, средствами лингвистики [Владимирцов, 1929. С. 4–5]. Однако дописменные языки вне среды своих носителей не существуют, поэтому для выявления каких-либо фактов об их прошлом сами лингвисты вынуждены прибегать к методам исторических наук. В результате, сообщения нарративных источников о том или ином тюркском народе приравниваются к фактам о языке этого народа (что не всегда верно, хотя бы в силу неполноты источников), и даже разделение тюркских языков пытаются датировать по хроникам вплоть до десятилетия и даже года [Мудрак, 2002. С. 729–737].

Изучение заимствований в языках также невозможно без понимания реалий политических, экономических и культурных контактов в

прошлом [Дыбо, 2007. С. 3–9]. Иногда такие контакты и выявляются только в результате лингвистического анализа, на чем в значительной степени построена индоевропеистика и особенно «ностратика».

Если обращение лингвистов к материалам смежных наук объяснимо, то также объяснимо и обращение историков к данным языкознания. Конечно, не для всех разделов истории и языкознания ситуация одинаковая. Историческая глубина индоевропейских и афразийских языков такова, что никаких письменных свидетельств об эпохах их сложения быть просто не могло. Здесь лингвистика опирается лишь на археологию или полемизирует с ней [Алпатов, 2011. С. 30; Шнирельман, 2016].

Не таково положение тюркских и монгольских языков. Сведения о народах, предположительно говоривших на этих языках, появляются на страницах источников гораздо раньше, чем первые письменные фиксации самих тюркских и монгольских языков. При этом наиболее

ранние тюрко- и монголоязычные письменные памятники демонстрируют уже сложившиеся литературные нормы, что, однако, никак не отражено в свидетельствах истории [Кляшторный, 1983. С. 114–115].

В свое время Б. Я. Владимирцов констатировал, что «мы не знаем, как, где и когда началась письменность у монголов, какое из монгольских племен первое увидело у себя письмо на родном языке» [Владимирцов, 1920. С. 93].

По мнению И. В. Кормушина, общетюркское наддиалектное койне, зафиксированное орхонскими надписями VIII в., должно было иметь длительную историю развития [Кормушин, 2020]. Однако еще А. Н. Кононов признавал несовпадение фактов лингвистики и истории в применении к руническим текстам: «Тюркские племена... представляли собою зыбкие военно-политические объединения, которые так же быстро складывались, как и скоротечно распадались. При подобных исторических условиях... не могло быть и речи о едином разговорном древнетюркском языке» [Кононов, 1980. С. 40].

Таким образом, проблема согласования исторических и языковых данных возникала всякий раз при обращении лингвистов к истории тюрко-монгольских народов: данные языков указывали на куда большую древность в сравнении с данными исторических источников¹.

Сформулированная к началу XX в. «алтайская теория», казалось бы, снимала остроту вопроса: языки всех центральноазиатских кочевников объединялись в единую языковую семью. Если к этому добавить представление об урало-алтайском родстве, то окажется, что любые гипотезы о языковой принадлежности кочевников Евразии никогда не выходили за рамки единого научного поля [Баскаков, 1981. С. 6–8].

И все же подобная генерализация никогда не удовлетворяла исследователей [Алпатов,

¹ Впрочем, имеется и обратный пример. Согласно исследованию Е. А. Кузьменкова, все ныне существующие монгольские языки сложились на базе языка «Сокровенного сказания», т. е. не имеют предков древнее начала XIII в. [Кузьменков, 1993. С. 339–340]. Вывод, основанный на изучении базисной лексики, поставил самого автора в тупик, поскольку, по собственному признанию, ряд языков он прежде считал куда более древними.

2011]². Только с антиалтаистских позиций, и лишь в самое последнее время, сделана попытка определить и разграничить понятия «прототюркок» и «пратюркок»: «Под термином *прототюркское состояние* предлагается понимать тюркскую этнолингвокультурную общность до ее первичного распада на две ветви — *праогузскую* и *праогурскую*, а под *пратюркской общностью*, следовательно, — *праогузскую* ветвь до начала ее распада на классификационные группы — *огузскую*, *карлукско-кыпчакскую*, *сибирскую* и проч.» [Егоров, 2025. С. 15].

В рамках алтайской теории вопрос о происхождении тюркоязычия и монголоязычия отдельно друг от друга даже не ставился. Однако факты истории явно свидетельствуют, что предполагаемые тюркоязычные (до собственно «тюркок») народы вышли на арену истории раньше монголов и значительно раньше тунгусо-маньчжуров. Поэтому неизбежно вставали вопросы: была ли когда-то единая протоалтайская среда, или же тюркоязычная и монголоязычные среды изначально существовали друг от друга отдельно? кто был первым тюркоязычным народом и был ли, вообще, таковой? могло ли сразу возникнуть несколько тюркоязычных этносов без единого предка?

«Генеалогическое древо тюркок»

Классификаций, в том числе графических, отражающих тот или иной подход к тюркским языкам, много³. На общем их фоне несомненный интерес вызывает «Схема генеалогического древа тюркок до V века н. э.», опубликованная в качестве приложения к книге Л. Н. Гумилева «Хунну» [Гумилев, 1960. С. 285] (*Рис. 1*). По времени своего выхода она должна быть признана одной из наиболее ранних попыток графиче-

² Неполная доказанность алтайского родства вынуждено на протяжении десятилетий констатируется даже в энциклопедических статьях [Поцелуевский, 1970. С. 460; Дыбо, 2005б. С. 519–520], а урало-алтайское родство скорее опровергается, причем типичными антиалтаистскими аргументами о «сходной среде обитания» народов и их «многочисленных контактах на разных хронологических уровнях» [Дыбо, 2005а. С. 526].

³ Несколько новых примеров классификаций см.: [Мудрак, 2002. С. 735; Дыбо, 2007. С. 64; Сто языков, 2018. С. 9].

СХЕМА ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОГО ДРЕВА ТЮРОК ДО V ВЕКА Н.Э

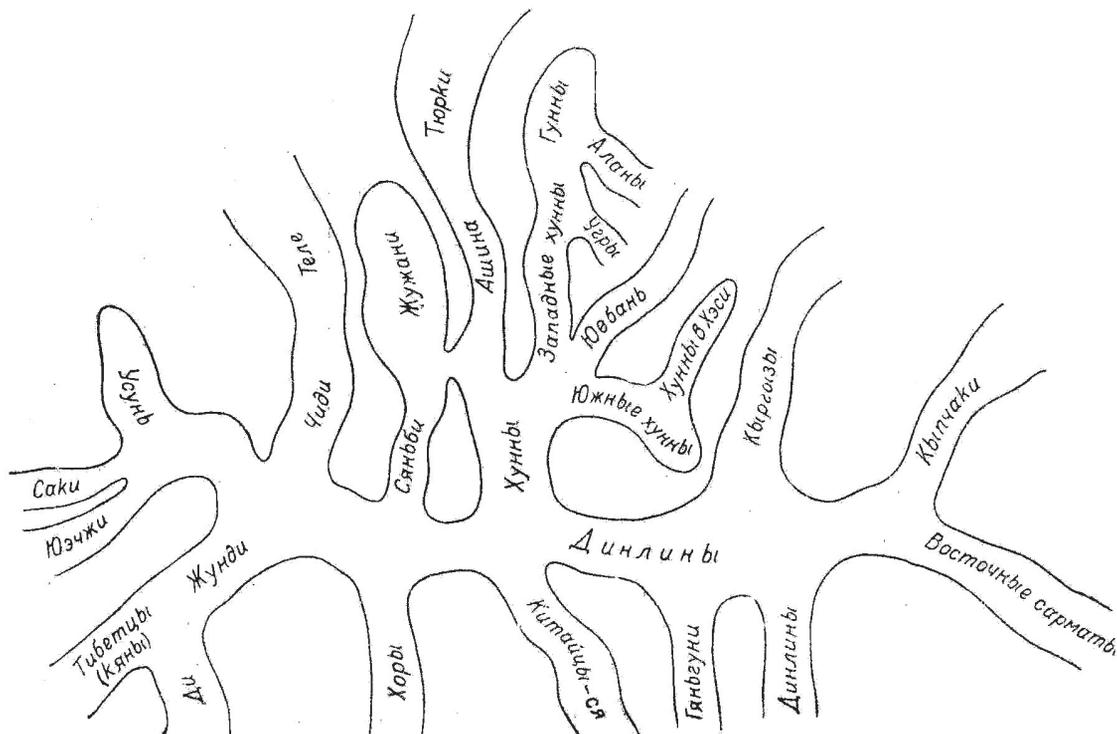


Рис. 1. Схема Л. Н. Гумилева из приложения к монографии «Хунну» [Гумилев, 1960. С. 285]

ского отображения тюркского этнолингвистического родства.

Однако кроме своего названия схема не содержит никакого комментария⁴. Не упоминается она и в основном тексте книги. Также не помогает расшифровке схемы кандидатская диссертация Л. Н. Гумилева (защищена в 1948 г.). В ней от выяснения происхождения тюркоязычия автор просто дистанцировался: «При современном состоянии наших знаний вряд ли возможно дать удовлетворительную концепцию тюркского этногенеза. Но это и не входит в нашу задачу» [Гумилев, 1947. С. 8]⁵.

⁴ Если не считать таковым дефиницию из словаря этнонимов: «Тюрки — понятие исключительно лингвистическое: группа разнообразных племен и народов, говорящих на сходных языках. Расового или этнического единства в этой группе нет» [Гумилев, 1960. С. 251]. Это определение схеме не противоречит, но и ее своеобразия не объясняет.

⁵ Переплетенный машинописный текст кандидатской диссертации хранится в музее-квартире Л. Н. Гумилева (шифр: «Музей А. А. Ахматовой. КП 18497»). Речь идет именно об «общетюркском» этногенезе, поскольку происхождение народа «тюрк» в диссертации разбирается обстоятельно (о чем подробнее см. ниже).

Насколько можно судить, схема ни разу не получила печатного отклика⁶. Лишь однажды она была упомянута в письме Г. В. Вернадского к П. Н. Савицкому: «Таблицы шаньюев и гуньмо — превосходны, а в генеалогическом древе тюрков я как-то еще не вполне разобрался» [Письма, 2009. С. 128].

Действительно, схема вовсе не кажется простой для понимания. Так, среди корней этого условного древа не указано ни одного даже гипотетически тюркоязычного этноса, но зато есть ирано-, монголо-, китае- и тибетоязычные народы. Ствол представлен динлинами — субстратом, язык которого неизвестен, но почему-то должен был сыграть решающую роль в возникновении тюркоязычия. Для племенной группы теле таким же субстратом указаны жуны и ди, чей язык, подобно динлинскому, неизвестен, а также ираноязычные саки и юэчжи.

⁶ Критика «Хунну» свелась, главным образом, к обсуждению качества переводов с китайского и неизбежной в условиях того времени дискуссии об общественном строе кочевников [Гумилев, 2012. С. 221–286, 918–925].

Из всех народов основного ствола тюркоязычны только теле, и то потому, что считаются прямыми предками уйгуров. Наконец, в числе предков европейских гуннов, указаны угры и аланы. Поскольку ни те, ни другие однозначно не тюрки, значит, собственно хуннов, еще до их миграции на запад, Л. Н. Гумилев считал тюрками по языку. О тюркоязычии хуннов и теле говорится и в основном тексте книги [Гумилев, 1960. С. 49].

Верхние закругленные ветви — «тупики». Это народы, сошедшие с исторической сцены в течение V в. (гунны, южные хунны, усунь) или несколько позже (жужани, связь которых с аварами Гумилев отрицал [Артамонов, 1962. С. 106–107, примеч. 13]).

Только верхние открытые ветви показывают этносы, в тюркоязычии которых значимых сомнений нет: теле, юебань⁷, кыргызы и кыпчаки.

Судя по расположению собственно тюркских ветвей, отходящих каждая независимо от общего ствола, Л. Н. Гумилев не предполагал для тюркоязычных народов ни какого-то одного общего предка, ни даже близкого родства.

Следовательно, в схеме в предельно лаконичной форме заключена собственная концепция Л. Н. Гумилева, по непонятной причине не изложенная в основном тексте книги «Хунну». Она явно отличается как от взглядов «алтаистов», так и их противников, представляя собой взгляд историка-кочевниковеда на процессы глоттогонии в Центральной Азии в древности.

В качестве сравнения можно привести две схемы, составленные в те же годы лингвистом-тюркологом Н. А. Баскаковым. Первая — широко известная «Общая схема развития тюркских языков» [Баскаков, 1960.

Прилож. 2]⁸. В ней тюркские языки показаны как часть алтайской семьи, а собственно тюркской генеалогии предшествует этап «тюркско-монгольского» единства. Другая — «Схема родственных связей тюркских племен» (Рис. 2) — представляет скорее антиалтаистский взгляд: «тюркско-монгольской» общности уже нет, а есть исходные «древние огурские племена тюрков», которые лишь декоративно причислены к «алтайской общности» [Баскаков, 1964. С. 3]. Фактически же все тюркские языки выведены строго из одного «огурского» корня (даже этноним «кыргызы» этимологизирован через «огур/огуз») и замкнуты на себя [Сараев, 2016. С. 142–143]. Никакой алтайский контекст здесь уже не нужен.

Если профессионал-лингвист мог почти одновременно представить две полярные генеалогические схемы тюркских языков⁹, нет ничего удивительного, что историк-кочевниковед Л. Н. Гумилев опубликовал свою авторскую схему, также принципиально отличную от существовавших в то время классификаций, как в смысле графического оформления, так и содержательно.

Сам внешний вид схемы заставляет отодвинуть истоки ее образа, по крайней мере, на три десятилетия ранее издания «Хунну». Поиск любых аналогий¹⁰ неизбежно упирается в схему Н. Я. Марра, составленную в 1920-е годы для описания человеческого языка в целом. Схема в публикации снабжена подробным комментарием [Марр, 1936. С. 195] (Рис. 3).

Н. Я. Марр, которого трудно заподозрить в последовательности взглядов, в данной схеме выступил как убежденный урало-алтаист и индоевропеист, что, конечно, не мешало ему в других работах брать в кавычки «индоевропейские» языки и проводить аналогии между лидийским языком и современным турецким [Марр, 1934. С. 18].

⁷ Согласно Гумилеву, юебань — среднеазиатская ветвь «малосильных хуннов» [Гумилев, 1960. С. 237, 252], имевшая продолжение в кимаках [Гумилев, 1967. С. 380–381; Гумилев, 1970. С. 95], тюрках-шато [Гумилев, 1967. С. 213–214; Гумилев, 1970. С. 59] и онгутах [Гумилев, 1970. С. 104]. Симптоматично, что содержание даже части схемы раскрывается по публикациям, вышедшим значительно позже ее обнародования.

⁸ Монографии Л. Н. Гумилева и Н. А. Баскакова вышли практически одновременно в одном издательстве, что исключает возможность их взаимовлияния. «Тюркские языки» подписаны в печать 16.02.1960, «Хунну» — 28.03.1960.

⁹ Н. А. Баскаков представил еще ряд схем, но снова в духе алтаистики [Баскаков, 1981. С. 14, 18–19].

¹⁰ О том, какие графические варианты лингвистических классификаций бытовали в период научного становления Л. Н. Гумилева, см.: [Шор, 1928. С. 502–504].

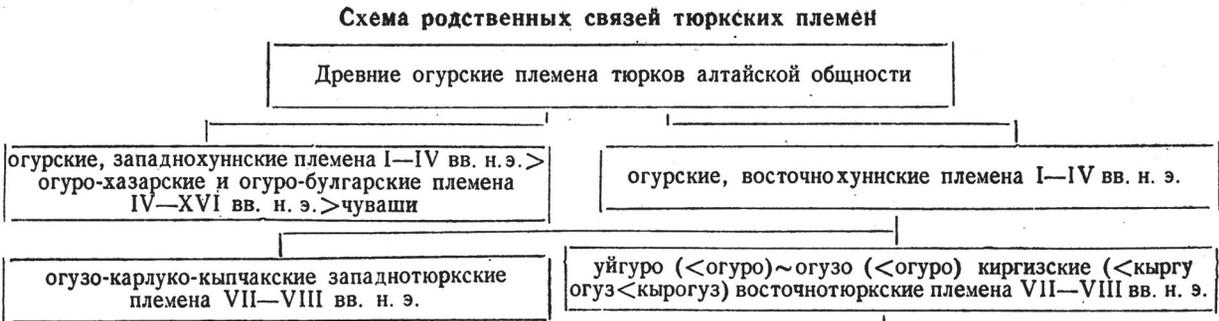


Рис. 2. «Антиалтайская» схема Н. А. Баскакова (часть).

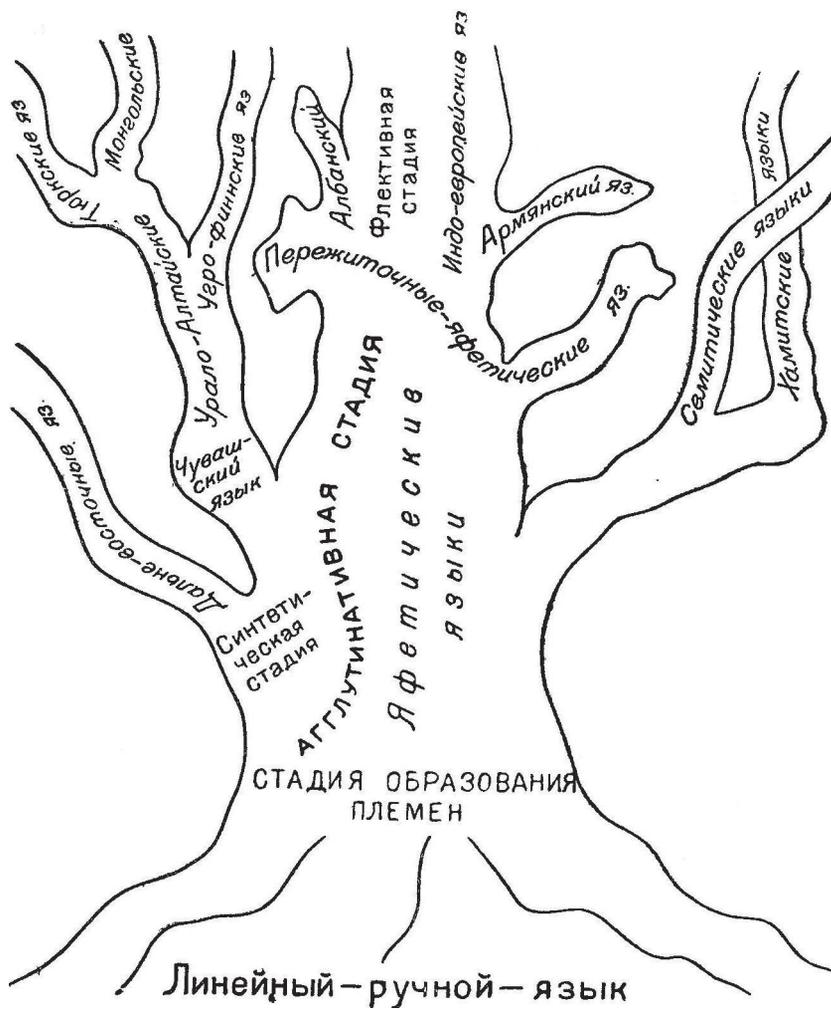


Рис. 3. Схема развития человеческого языка по Н. Я. Марру.

Примечательно, что вскоре после смерти Н. Я. Марра появилось исследование, специально посвященное графическим схемам в его работах и главным образом — приведенной схеме развития человеческого языка [Худяков, 1935]. Что важно, эта схема не только в части урало-алтайского ствола, но и во всей своей структуре признается еще не вполне «марристской», подходящей скорее на традиционные для индоевропейистики «деревья», а с этим сходством, по мнению автора статьи, всячески следовало бороться [Там же. С. 31].

Тезис М. Г. Худякова об отличии марровского учения и, соответственно, его графического представления, от индоевропейских схем принципиален для всей рассматриваемой далее здесь проблематики: «Основное положение, против которого направлено построение Н. Я. Марра, — теория индоевропейской лингвистики о праязыке (*Ursprache*), от которого „произошло“ все конкретное разнообразие человеческой речи исключительно путем расхождения признаков. В противоположность этому, Н. Я. Марр подчеркнул другую сторону диалектического процесса, которая в конечном счете оказывается ведущей... Это — *процесс интеграции*, основным моментом в котором является *скрепление языков* (курсив в цитате мой. — А. С.)...» [Худяков, 1935. С. 33–34].

Актуальность тематики «глоттогонических деревьев» в 20–30-е годы XX в. для советской гуманитарной науки не могла не сказаться не только на прямых последователях и умеренных сторонниках Н. Я. Марра, но и на его противниках (в то время, по большей части, скрытых), поскольку все учение «марризма» создавало информационный фон, избежать воздействия которого было практически невозможно. Л. Н. Гумилев, поступивший в год смерти Н. Я. Марра на исторический факультет Ленинградского университета, попал в самую гущу дискуссионного поля вокруг марровских идей [Пиотровский, 1995. С. 89–91, 117, 120], особенно актуальных для археологов и лингвистов-тюркологов [Александр Николаевич Самойлович, 2008. С. 534–539].

Неопубликованная концепция Л. Н. Гумилева

Концепция, графическим оформлением которой стало генеалогическое древо, может быть достоверно восстановлена по рукописям Л. Н. Гумилева.

Среди разрозненных папок лагерной рукописи 1953–1956 гг., часть которых составила монографию «Хунну», находятся такие фрагменты, которые появились в печати значительно позже 1960 г. [Сараев, 2012б. С. 501–502]; некоторые же так и остались неопубликованными. Интересующие нас тексты относятся к числу последних.

Первый такой фрагмент символично озаглавлен «Золотой осадок» (*Рис. 4*)¹¹ и представляет собой послесловие к анализу динлинской гипотезы Г. Е. Грумм-Гржимайло, не вошедшее в опубликованную позднее статью [Гумилев, 1959]. Второй фрагмент, завершающий главу о древней истории Средней Азии, называется «Языки и народы»¹².

На основе указанных фрагментов концепция генеалогического древа тюрков реконструируется следующим образом.

В первом фрагменте Гумилев поставил задачу: «Но был ли заимствован тюркский язык, связывавший в единый комплекс дили и северных динлинов? Если он был заимствован, то от кого? Где эти пратюрки? На этот вопрос динлинская теория ответа не дает, молчаливо предполагая, что был монголоидный пратюркский народ, с которым смешались динлины. Такое предположение было естественным 40 лет назад, но теперь мы знаем, что тюрки —

¹¹ Входит в состав рукописи «Древняя история Серединой Азии. Глава „Интерлюдия. Среди неясного и нерешенного. Ди и Динлины“». Рукопись датирована февралем 1955 г. Все папки с рукописями хранятся в архиве музея-квартиры Л. Н. Гумилева. Ссылки на листы рукописи даны в тексте.

¹² Параграф «Этногенез», пункт «б) Языки и народы» входит в состав рукописи «История Серединой в связи с историей сопредельных стран. Часть I, глава IV „Среди неясного и нерешенного. Скифия и Туран“». Рукопись не датирована. Вариативность основного заглавия на разных папках демонстрирует, очевидно, эволюцию взглядов Л. Н. Гумилева.

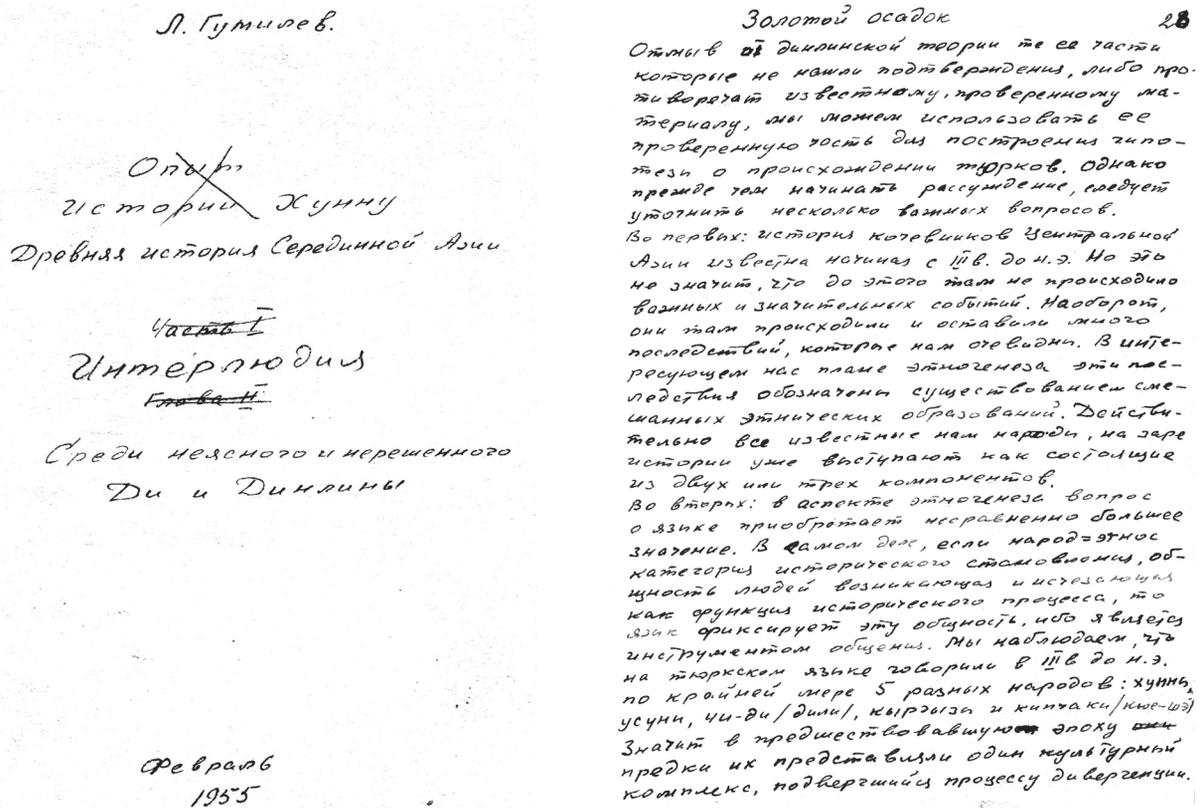


Рис. 4. Параграф «Золотой осадок»

понятие исключительно лингвистическое, а динлины — антропологическое¹³ и, следовательно, оба понятия несоизмеримы. Проблема тюрчизма требует особого разбора и... органически связана с проблемой происхождения монголов» («Интерлюдия. Среди неясного и нерешенного. Ди и Динлины». Л. 19)¹⁴. «Отмыв от динлинской теории те ее части, которые не нашли подтверждения..., мы можем использовать ее проверенную часть для построения гипотезы о происхождении тюрков» («Интерлюдия. Среди неясного и нерешенного. Ди и Динлины», параграф «Золотой осадок». Л. 26).

Развивает формулировку отрывков из второго фрагмента: «Если по данным антропологии мы не можем судить о древних народах, а <можем судить> лишь о компонентах, их слагавших, то языки и их семьи дают основания

для суждений о народах, т. к. сходство корней и грамматического строя есть след былого этнического единства» («Языки и народы». Л. 4) (Рис. 5).

Гумилев определяет число первоначальных тюркоязычных этносов равным пяти: «Мы наблюдаем, что на тюркском языке говорили в III в. до н. э. по крайней мере 5 разных народов: хунны, усунь, чи-ди (дили), кыргызы и кипчаки (кюе-шэ). Значит, в предшествующую эпоху предки их представляли один культурный комплекс, подвергшийся процессу дивергенции» («Золотой осадок». Л. 26).

Именно в последнем пункте Гумилев вступил в полемику с марризмом — в первую очередь, с концепцией «скрещения», которую М. Г. Худяков, как следует из приведенной выше цитаты, считал важнейшей для генеалогического древа языков Н. Я. Марра.

В противоположность представлению о распаде языка-предка на ряд родственных языков марристы провозгласили обратное — слияние изначально неродственных языков в один, не

¹³ Вслед за Грумм-Гржимайло динлинов (также жунов и ди/дили) Гумилев считал европеоидами.

¹⁴ Фрагмент в состав параграфа «Золотой осадок» не входит, но имеет с ним единую нумерацию листов, которая в рамках всей главы сбивчива.

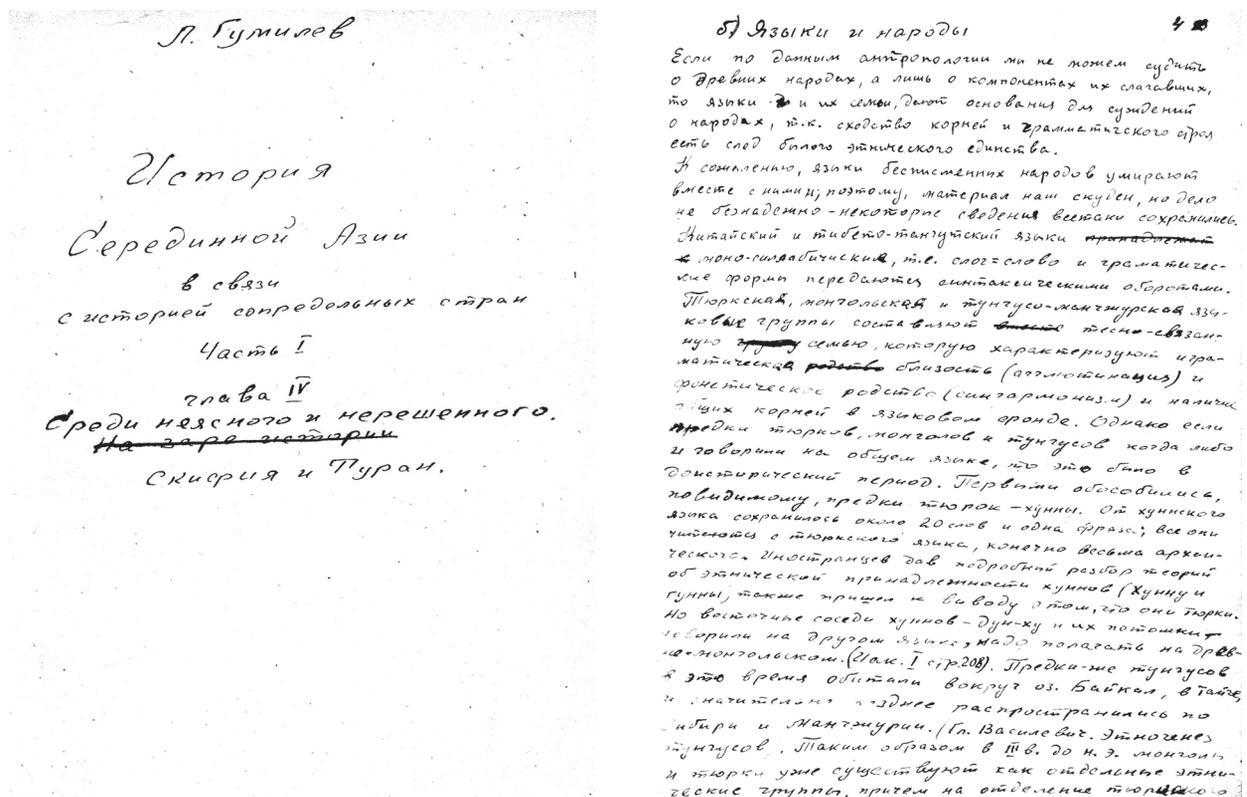


Рис. 5. Параграф «Языки и народы»

похожий на своих предков. Ср.: [Скрещение, 1956. С. 267; Алпатов, 2013. С. 193–194]. Гумилев на это возражал: «Мы не можем допустить обратного, процесса конвергенции (т. е. скрещения. — А. С.), ибо в условиях натурального хозяйства для распространения языка есть только один путь — завоевание и навязывание побежденным языка победителя. Однако, существование огромной империи от Желтой реки до Золотых гор в I <тысячелетии> до н. э. не могло пройти незамеченным ни для греков, ни для китайцев, а они таковой не знают» (глава «Интерлюдия», параграф «Золотой осадок». Л. 27).

Там же Гумилев высказался еще об одном важнейшем элементе «нового учения о языке» Н. Я. Марра — концепции «стадиальности»: «Трактовать же тюркский язык как стадию развития, при которой „тяньшаньские саки переоформляются в тюрков, а припамирские в иранцев“ (ссылка на дискуссию вокруг «Очерка истории гуннов» А.Н. Бернштама. — А. С.), могут только последователи Н. Я. Марра, с

коими диспутировать не только бесполезно, но наипаче унизительно» («Золотой осадок». Л. 27).

Ключевым понятием своей концепции Гумилев называет важнейший и для «марризма» термин «глоттогенез»: «...неожиданную остроту приобретает проблема глоттогенеза, т. е. откуда взялся тюркский язык, получивший столь широкое распространение в столь ранний период?» («Золотой осадок». Л. 27).

Дальнейшая цепь рассуждений восстанавливается следующим образом: «Тюркский язык по грамматическому строю и словарному фонду тождествен с монгольским, но по словарному составу¹⁵ и фонетике весьма с ним различен. Как сие могло случиться и нет ли где-либо аналогичной ситуации?» («Золотой осадок». Л. 27). «Тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские языковые группы составляют тесно связанную семью, которую характеризуют и грамматическая близость (аг-

¹⁵ Вероятно, под «словарным составом» имеется в виду морфологический состав слов.

глютинация) и фонетическое родство (сингармонизм) и наличие общих корней в языковом фонде. Однако если предки тюрков, монголов и тунгусов когда-либо и говорили на общем языке, то это было в доисторический период («Языки и народы». Л. 4).

Из приведенных отрывков следует, что также на концепцию Гумилева безусловное влияние оказала алтайская теория. Однако, как уже говорилось, она не дает прямого ответа на вопрос, каким был механизм оформления тюркоязычия. Гумилев попытался такой ответ дать. Он полагал, что первыми из алтайского языкового единства выделились хунны и говорили они уже на тюркском языке, хотя и архаичном: «Первыми обособились, по-видимому, предки тюрков — хунны. От хуннского языка сохранилось около 20 слов и одна фраза; все они читаются с тюркского языка, конечно, весьма архаического. <...> Таким образом, в III в. до н. э. монголы и тюрки уже существуют как отдельные этнические группы...» («Языки и народы». Л. 4).

Что же заставило алтайские языки разделиться? Гумилев выдвигает следующую версию: «...на отделение тюркского языка, очевидно, повлияло тесное общение и даже слияние (курсив мой. — А. С.) первичного языкового слоя с динлинами и их языковым сознанием; к сожалению, язык динлинов абсолютно неизвестен» («Языки и народы». Л. 4–5).

Казалось бы, вывод парадоксален, о чем уже говорилось при описании генеалогического древа: если язык динлинов совершенно неизвестен, как можно ему приписывать решающую роль в формировании тюркоязычия? Дело в том, что Гумилев исходил из представления, которое активнее всего в 20–30-е годы XX в. разрабатывал Н. Н. Поппе. Согласно ему, монгольские языки в сравнении с тюркскими (за исключением чувашского) несут в себе более архаичные черты, поэтому праалтайский язык был ближе именно к монгольским [Поппе, 1925а. С. 7–8, 30–31; Поппе, 1925б. С. 425–426]. Особую архаичность раннего литературного языка монголов подчеркивал и Б. Я. Владимирцов: «...облик этого письменного языка... настолько архаичен, что он оказывается пред-

ставителем более древнего периода развития монгольского языка, чем самые старые монгольские наречия» [Владимирцов, 1929. С. 19].

Вот как это положение развивает Гумилев: «...тюркский язык монгольский по основе, но не монгольский по стихии языка. Напрашивается мысль, что все вышеперечисленные народы (хунны, кыргызы, кыпчаки. — А. С.) возникли из слияния монгольского и динлинского компонентов. Язык, на котором объяснялись монголы с динлинами, получил новое качество — стал тем, который мы называем тюркским. В процессе дальнейшего развития монголо-динлины разошлись по окраинам Великой Степи. Находясь в изоляции один от другого, диалекты племен стали языками: хуннским, усуньским, кыргызским и уйгурским; возможно были еще какие-нибудь мелкие <языки>, о которых сведений не сохранилось» («Золотой осадок». Л. 28).

«Теперь обратимся к самим монголам. Китайцы называли северных кочевников ху — 湖 иероглиф... передает самоназвание-этноним древних монголов — хор (ссылка на Г. Е. Грумм-Гржимайло. — А. С.). Сяньби, ухуань — суть географические прозвища хорских племен, которых китайцы объединяли под названием дун-ху, т. е. восточные хоры. Западные назывались просто ху, и под ними понимались тюркоязычные народы, в том числе хунны. И так, для Сыма Цяня родство тюрков и монголов было подразумевавшимся, а различие их очевидным. Народы, не затронутые монгольским влиянием, напр<имер>, кыргызов, китайцы не называли ху¹⁶. Таким образом, предлагаемая гипотеза происхождения тюрков, т. е. тюркоязычия, находит подтверждение в древнекитайском употреблении термина. Получается, что от<ец> Иакинф был не так уж неправ, считая хуннов монголами; монгольский элемент в них не только присутствовал, но,

¹⁶ Примечание Л. Н. Гумилева: «Скрещение енисейских кыргызов с монголоидами гяньгунь произошло после смерти Сыма Цяня в историческое время». Значит, «скрещение» монголов и динлинов происходило не единожды, но получался все равно тюркский язык. Это положение важно для сравнения концепции Гумилева с другими рассматриваемыми ниже.

возможно, доминировал»¹⁷ («Золотой осадок». Л. 29).

Итак, согласно взглядам Л. Н. Гумилева, не сохранившийся динлинский язык повлиял на исходно монголоязычную среду древнейших кочевников (ху/хоров), в результате чего возникли тюркские языки.

Это и есть концептуальная основа схемы, опубликованной в монографии «Хунну».

Фактически Л. Н. Гумилев попытался объединить алтайскую теорию в том виде, в каком он ее усвоил в 1930-е годы (распад праалтайского языка на три ветви при большей архаичности монгольских языков) с марровской концепцией скрещения языков (тюркоязычие возникло в результате взаимодействия «монголоязычных» праалтайцев с европеоидами-динлинами).

Гумилев не мог не понимать, что, даже демонстративно абстрагируясь от марризма, он пришел к «марроподобной» концепции. Чтобы обосновать принципиально иной ее характер, он решил прибегнуть к аналогии. Задавшись вопросом: «нет ли где-либо аналогичной ситуации», он тут же ответил: «Есть, в средневековой Европе! Галло-римляне говорили на латинском языке с флексией и простым прошедшим временем. Франки употребляли артикль и сложное прошедшее. Обе системы языкового мышления были абсолютно чужды друг другу, но случилось так, что франки и галло-римляне были вынуждены ежеминутно общаться. В результате получился французский язык, имеющий франкский грамматический строй, латинский словарь и галльскую фонетику. Этот процесс нельзя назвать скрещением, тут рождение нового качества путем

диалектического развития» («Золотой осадок». Л. 27–28)¹⁸.

Подводя итоги своим размышлениям, Гумилев еще раз акцентировал внимание на противоположности своей концепции марризму (и конкретно взглядам А. Н. Бернштама — в аспекте «стадиальности»), усилив это еще и противопоставлением пантюркизму: «Предлагаемая гипотеза, помимо полного соответствия с известным науке фактическим материалом позволяет отбросить как пантюркистское представление о «турецкой расе» и о «пранароде турк», так и марристский взгляд, согласно которому тюрки были стадией в развитии центрально-азиатских кочевников, причем с этой точки зрения непонятно, почему часть кочевников эту стадию миновала, став монголами или тангутами» («Золотой осадок». Л. 29).

Если опровержение «стадиальности» выглядит убедительно, то отмежеваться от концепции «скрещения», пожалуй, у него так и не получилось. Вероятно, понимание этого стало одной из главных причин, почему вся концепция, несмотря на несомненную важность попытки объяснить происхождение тюркоязычия, так и осталась на разрозненных страницах рукописи.

Историографические корни «генеалогического древа тюрков»

Если Л. Н. Гумилев на рубеже 1950–1960-х годов отказался от обнаружения своей концепции, чем она может быть интересна теперь?

Помимо того, что иллюстрирующая концепция схема все-таки была опубликована, у нас достаточно оснований считать, что и сама концепция не плод мысли лишь одного автора. По всей видимости, перед нами синтез идей,

¹⁷ Последнюю фразу Л. Н. Гумилев отдельно от остального текста опубликовал: «...мы имеем право констатировать, что Иакинф Бичурин не был полностью неправ. Тюрки VI в. ...это сложносоставной народ, сложившийся в результате соединения в единое государство монголоязычной орды Ашина... и тюркоязычного населения Большого Алтая» [Гумилев, 1961. С. 105]. В «Хунну» вариант этой фразы подан полемически: «Опубликование Бичуриным китайских источников открыло блестящую эпоху русско-востоковедения, хотя некоторые его взгляды и соображения и не подтвердились полностью (например, его мнение, что хунны были монголы)» [Гумилев, 1960. С. 8].

¹⁸ Эта аналогия также не пропала даром. Л. Н. Гумилев вернулся к примеру с французским языком в лекциях, записанных в конце 1980-х годов на ленинградском телевидении: «Но так как местных жителей было гораздо больше, то господские дети из замков вынуждены были... выучивать латинские слова. Но они, правда, придали им свою грамматику... Они ввели артикль, но только артикль не немецкий — „der“ и „das“, а латинский — „le“, и „la“ для женского рода. Затем они ввели сложное прошедшее время, но опять-таки на латинской основе» [Гумилев, 2007. С. 462].

распространенных в 30–40-е годы XX в., но не нашедших достаточно четкого отражения в печати. При этом отголоски подобных взглядов разбросаны по научной литературе вплоть до современности.

В первой половине XX в. и помимо марровского «нового учения о языке» выдвигалось немало оригинальных языковых теорий. Впоследствии подавляющая их часть оказалась отброшена, но в момент своего выдвижения они маргинальными не считались.

В 1940 г. в русском переводе опубликована статья чехословацкого ассириолога Бедржиха (Фридриха) Грозного с изложением общей концепции этно- и глоттогенеза на Древнем Востоке. Грозный присоединился к распространенному в то время представлению о родстве шумерского языка с тюркскими¹⁹, но в отличие от Марра не считал шумерский («субарейский») язык предком тюркских.

Напротив, по его мнению, шумерский язык — результат *синтеза* между индоевропейскими и тюркскими языками. Причем форма обоснования данного тезиса удивительно похожа на гумилевскую из рукописи: «Шумерийский язык содержит, с одной стороны, некоторые алтайские и тюрко-татарские черты (например, агглютинацию и склонность к гармонии гласных), с другой стороны — некоторые индоевропейские черты (например, в местоимениях). Кажется, что шумерский язык является смесью индоевропейских и тюрко-татарских элементов в их еще очень примитивной, зачаточной форме» [Грозный, 1940. С. 43].

Еще раньше, до начала активной разработки «алтайской теории», о смешанном характере уже монгольского языка высказывался Б. Я. Владимирцов: «Пока остается открытым вопрос о монгольском праязыке и об отношении его к пратурецкому. Но, я думаю, уже теперь возможно поставить вопрос, не является

ли монгольский язык — языком мешанным...» [Владимирцов, 2005б. С. 55]. Направление влияния языков в сравнении с концепцией Гумилева обратное, но идея в основе та же.

Есть и более близкие примеры. В первую очередь следует обратить внимание на главного оппонента Л. Н. Гумилева в 1930–1950-х годах — А. Н. Бернштама. С самых ранних своих статей 1930-х годов Бернштам последовательно придерживался марристовской концепции «стадиальности», с которой, как показано выше, и полемизировал в рукописи Гумилев. С другой стороны, уже в статье «Происхождение тюрков» Бернштам столкнулся с очевидной сложностью идентификации тюрков по разным признакам — языковому и этническому: «В самом деле, если мы попытаемся связать термин „тюрк“ с каким-нибудь племенем, то это нам не удастся сделать, так как племена выступают под какими-нибудь другими, совершенно определенными терминами...» [Бернштам, 1935. С. 46].

Рассматривая особенности якутского языка, Бернштам называет его «конгломеративным», унаследовавшим это свойство от гуннского: «...не вошедшая в первый этап феодализации (турецкий) якутская часть гуннского субстрата сохранила все черты, присущие гуннам в целом. Одной из характерных черт мы считаем многоязычность последних (турко-монголо-финнизм), давшую конгломеративный якутский язык» [Бернштам, 1935. С. 53].

Наиболее полно идея «конгломеративности», уже в отношении всех тюркских языков, получила воплощение в статье 1947 г. (на основе доклада, сделанного во время эвакуации в Ташкенте в 1942 г.) [Бернштам, 1947. С. 148].

Большая часть статьи написана в духе «стадиальности». При этом удивительно, что как бы вторым фоном через всю статью проходит иная концепция. Ключевым ее элементом оказываются динлины, причем возникают они в тексте довольно неожиданно. Пояснение, кто это такие («динлины — европеоиды Енисея и Алтая, памиро-ферганский тип усуней на Тянь-Шане» [Бернштам, 1947. С. 153]), дано лишь через две страницы после их первого упоминания [Там же. С. 150].

¹⁹ Например, Поль Пеллио, оценивая попытки установить связь между цивилизацией Хараппы и Шумером, писал: «Исследование Высокой Азии не может пренебрегать этими открытиями, поскольку неоднократно шумерам пытались присвоить „алтайское“ родство. Однако момент еще не пришел, чтобы об этом высказаться определенно...» [Pelliot, 1931. С. 4].

Процитируем наиболее характерные фрагменты тюркско-динлинской концепции А. Н. Бернштама:

«...тюркоязычный гуннский племенной союз как древнейшее проявление тюркского этногенеза есть результат сложных и длительных процессов. Во-первых, это результат расщепления динлинского слоя и выделения кочевников от земледельцев. Во-вторых, это процесс скрещения выделившихся кочевников с монголоидными, тунгусо-маньчжурскими племенами» [Бернштам, 1947. С. 150–151].

«В результате синтеза динлинского пласта яфетического слоя с кочевыми центральноазиатскими племенами явилось создание тюркских племен южной Сибири и Семиречья. Роль центральноазиатских племен в этом процессе выявляется как элемент ускорителя. Мы подчеркиваем — как ускорителя, ибо спонтанное развитие динлинской группы племен, как показывает археологический материал, приводит к формированию тюркских племен и в том случае, если пути развития связаны только с кочевым хозяйством местных племен. <...> Характерно, что всюду, где мы впоследствии фиксируем тюркские народности, первоначально был динлинский слой племен... Тюркский этногенез, совпадающий по времени с вторжением гуннов и сяньби, вначале вносит в эту среду монголоидные элементы, которые кажутся диковинными на фоне европеоидного типа динлин. С победой же тюркского этногенеза эти европеоидные черты, наоборот, становятся странными в массе тюркского населения» [Бернштам, 1947. С. 153].

«Вышеизложенное позволяет сформулировать ряд общих положений: 1. Тюркский этногенез — результат развития динлинского слоя племен, протекающий в условиях кочевого скотоводства. Оформление тюркских племен происходит в условиях скрещения с центрально-азиатским компонентом, североазиатским по своему происхождению. Время: от начала III тысячелетия до н. э. вплоть до начала нашей эры» [Бернштам, 1947. С. 158].

Следует иметь в виду, что процитированные здесь фрагменты даны в соответствии с реконструированной выше концепцией Гумилева, с

которой они чрезвычайно близки по смыслу. Если не знать содержания последней, из статьи Бернштама было бы сложно вычленить самостоятельную идею о монголо-динлинском «скрещении», давшем тюркские языки, совершенно отличную от концепции «стадиальности», с которой она соседствует на одних и тех же страницах.

В связи с этим полемика Гумилева (в рукописи) с Бернштамом приобретает иное звучание. Опровергая стадиальный подход, Гумилев лишь дистанцировался от того, с чем был принципиально не согласен, но в рамках *общего концептуального поля*. В остальном, единственное отличие двух концепций сводилось к тому, что Гумилев предполагал исходное смешение монголов и динлинов и затем расщепление этого единства на различные тюркские языки (хотя, учитывая приведенный пример с кыргызами, не до конца последовательно). Согласно же Бернштаму, тюркские языки возникли всякий раз при контактах монголов и тунгусо-маньчжуров с динлинами, т. е. независимо друг от друга.

Таким образом, рукописи Л. Н. Гумилева и опубликованная им схема оказываются ключом к пониманию идей его коллег и оппонентов, во все не очевидных при суммарном восприятии работ 1930–1940-х годов как следующих в общем русле марристской методологии.

Проверим, насколько этот ключ действен в отношении работ других исследователей.

Вместе со статьей А. Н. Бернштама в выпуске «Советской этнографии» за 1947 г. опубликованы тезисы доклада С. П. Толстова «Аральский узел этногонического процесса», озвученного на той же сессии 1942 г. в Ташкенте [Сессия, 1947. С. 301]. Процитируем один из финальных пунктов: «...наиболее приспособленными к функциям межплеменной коммуникации в условиях подвижных кочевых политических объединений оказываются языки сингармонически-агглютинирующего типа. Их роль особенно повышается в связи с втягиванием в эти процессы народов более глубинных областей северной и северо-восточной Азии... Процесс этот, выступающий с особой силой в событиях II в. до н. э. — IV в. н. э., приво-

дит в конечном счете к формированию на базе скрещения протоугорских языков Казахстана, динлинских языков южной Сибири, гуннских языков Монголии с яфетическими и палеоиндоевропейскими языками Средней Азии тюркской системы языков...» [Толстов, 1947. С. 310].

Можно смело утверждать, что в максимальном сжатом виде здесь представлено пояснение к генеалогическому древу тюрков: как слагаемые будущих тюрков присутствуют не только гунны и динлины, но также угры и индоевропейские народы; верхняя хронологическая граница также практически совпадает. В рукописном изложении концепции Гумилев аналогичным образом специально подчеркивает агглютинацию и сингармонизм тюркских языков. Случайность совпадений при таком их количестве исключена.

Среди работ С. П. Толстова можно найти и более раннюю, где выражен взгляд о «конгломеративном» характере тюркских языков. В статье 1938 г., подобно А. Н. Бернштаму, он определяет тюркские и иранские языки лишь как последовательные стадии развития одной и той же яфетической основы [Толстов, 1938. С. 202–203]. В то же время для «тюркской системы» языков рассматривается еще один путь сложения: «В условиях обширных кочевых империй III в. до н. э. — VIII в. н. э., являвшихся многоязычными конгломератами разнообразных племен, это направление развития было наиболее естественным. В естественно слагающихся межплеменных арго этих империй мы и должны искать зародыши тюркской системы, творчески переработавшей разнообразный лингвистический материал» [Там же. С. 203].

Получается, уже в конце 1930-х годов С. П. Толстов пытался выйти за пределы графического применения стадильной концепции. Тезисы 1942 г. демонстрируют дальнейшее изменение его позиции. При декларативном признании «стадильности» фактически эту концепцию он отверг: «...теория Н. Я. Марра свелась в социологической концепции стадильной трансформации языков к общей формулировке тезиса о „единстве глоттогонического процесса“, без вскрытия его конкретно-исторического содержания, и к критике теории праязыка и прародины. Принимая це-

ликом эту критическую и социологическую стороны..., мы не можем, однако, этим удовлетвориться» [Толстов, 1947. С. 309].

Более того, С. П. Толстов прямо представил свою концепцию «аральского узла этногенеза» не только как развитие идей Н. Я. Марра, но и как их синтез с идеями Бедржиха Грозного: «Опыт дешифровки Б. Грозным мохенджодарских иероглифов привел его... к новому выдвигению Средней Азии на роль древнего... узла в процессе индоевропейского этно- и глоттогенеза. Яфетическая теория Н. Я. Марра поставила по-новому проблему этногенеза и индоевропейцев и урало-алтайцев, сняв старые дискуссии о локализации индоевропейской и урало-алтайской прародины» [Толстов, 1947. С. 309].

То, что идеи о «конгломеративном» происхождении тюркоязычия «бродили» по коридорам научных учреждений Ленинграда еще в середине 1930-х годов, прямо подтверждает статья крупнейшего лингвиста-тюрколога того времени А. Н. Самойловича. Написанная для Сибирской советской энциклопедии статья «Турки. Турецкие языки» (опубликована впервые в 1989 г.) указывает на знакомство автора с тем же кругом идей, хотя и не содержит полного эквивалента рассматриваемой здесь концепции: «Первым из турецких народов Сибири, возникшим из смешения палеоазиатов динлинов (в публикации без дефиса. — А. С.) с турками, упоминаются в истории кыргызы под различными китайскими именами...» [Александр Николаевич Самойлович, 2008. С. 501].

Впрочем, одним Ленинградом и средой востоковедов распространение идеи о роли динлинов в формировании тюркоязычия не ограничилось. Это подтверждает вышедшая в 1949 г. монография московского археолога-сибироведа С. В. Киселева «Древняя история Южной Сибири»: «В Минусинском крае европеоиды долихо- и брахикраны, а также отмеченный с карасукского времени северокитайский компонент, вместе с проникновением с I в. до н. э. монголоидности образовали тот субстрат, на котором вырос древнекыргызский физический тип. На Алтае в формировании тюрков с V–IV вв. до н. э., наряду с древним европеоидным, участвует монголоидный компонент, наличие кото-

рого становится в начале нашей эры особенно ощутительным. Кроме того, здесь должны быть отмечены маньчжурские черты... Отмечаемая сложность этногенетического процесса сопровождалась не менее сложной глоттогонией — формированием тюркской речи. Это включило население Саяно-Алтайского нагорья в широкий процесс сложения тюркских языков Центральной Азии» [Киселев, 1949. С. 276–277].

Тюркоязычие здесь представлено аналогично — как результат взаимодействия европеоидного и монголоидного населения, причем, как и в концепции А. Н. Бернштама, тюркский язык возникал всякий раз при подобном взаимодействии — и у кыргызов на Енисее, и у собственно «тюрков» на Алтае.

То, что С. В. Киселев не отнесен нами искусственно к числу сторонников реконструируемой концепции, подтверждает статья ведущего этнографа-сибиревода Л. П. Потапова. Опираясь только на С. В. Киселева, он воспроизвел фактически всю концепцию происхождения тюркоязычия: «Древнейшее население Алтая... относилось к той группе племен, которая, видимо, получила в китайских источниках наименование динлинов. Известное фундаментальное исследование С. В. Киселева „Древняя история Южной Сибири“... вполне убедительно решает вопрос о физическом типе и характере культуры динлинов. Проникновение монголоидного физического типа в Горный Алтай относится к середине I тысячелетия до н. э. <...> Археологический материал дает полную возможность зафиксировать физическое смешение монголоидных пришельцев с местными динлинскими племенами. *Скращение монголоидных племен с динлинами*, разумеется, не ограничивалось физическим смешением. В большой степени оно проявлялось в отношении культуры и языка. Нет никакого сомнения в том, что уже в первых веках нашей эры тюркские языки на Алтае оказались победителями (курсив в цитате мой. — А. С.)» [Потапов, 1952. С. 18–19].

Не менее определенные указания на включенность Л. П. Потапова в то же концептуальное поле обнаруживаются и в написанных им главах «Истории Тувы»: «Под общим названием „динлины“ в летописях фигурируют племе-

на, сходные между собой по образу жизни, ... но, видимо, различные по языку. Несомненно, они включали и тюркоязычные племена. Некоторые современные ученые считают даже, что... термин „динлин“ являлся общим названием именно для тюркоязычных племен... В советской науке высказано мнение... о том, что всюду, где фиксируются заведомо известные тюркские народности, первоначально прослеживается динлинский слой племен...» [История Тувы, 1964. С. 55].

Приведенные данные позволяют, как кажется, наметить, не только косвенную, но и непосредственную связь между концепциями.

В самом общем плане важно подчеркнуть, что все упомянутые авторы были друг с другом хорошо знакомы, находясь одновременно в научном поле Ленинграда и Москвы с начала 1930-х годов.

Если проблемой динлинов Гумилев заинтересовался скорее всего самостоятельно, изучая труды Г. Е. Грумм-Гржимайло или общаясь с ним лично [Гумилев, 1999. С. 16], то включение динлинов в качестве важнейшего, наравне с хорами (древними монголами), элемента в сложение тюркоязычной среды — уже следствие контактов и дискуссий Гумилева с коллегами²⁰.

О характере споров 1930–1940-х годов имеется свидетельство М. И. Артамонова из его ходатайства в прокуратуру (от 19.12.1955) с просьбой

²⁰ Явный параллелизм во взглядах на хоры обнаруживается между Гумилевым и Г. Н. Румянцевым. Еще в кандидатской диссертации Гумилев из хоров выводил род Ашина, считая его монгольским [Гумилев, 1947. С. 11–12]. Для Румянцева хоры — ключевой элемент в концепции этногенеза бурят. Как он считал, элемент «хор» присутствует в этнонимах курыкан и хоринских бурят [Румянцев, 1962. С. 121–128]. Поскольку курыканы китайскими источниками включались в число племен теле, Румянцев попытался доказать общую монголоязычность всех теле [Там же. С. 113–114, 135]. Сходство между концепциями Гумилева и Румянцева не столько в выводах, сколько в самом внимании к древнему тибетскому наименованию монголов — «хор», которое, вслед за В. П. Васильевым [Васильев, 1890. С. 375], оба автора возводили к китайскому «ху» [Румянцев, 1962. С. 127–128]. И в целом удивительно сходен привлекаемый авторами материал (например, идентичны ссылки на Г. Е. Грумм-Гржимайло). Такие схождения могут быть не случайными, поскольку в 1930-е годы и Гумилев, и Румянцев находились одновременно в одной и той же научной среде Ленинграда.

этнических и политических образований. Между тем земледелие издавна существовало в хозяйстве этих племен. Как это видно на алтайском примере, оно могло играть важную преобразующую роль в переломные моменты их истории. В связи с этим заслуживает особого упоминания отмеченная С. П. Толстовым параллель к *türk* в виде кумандинского *tur-an* — железный плуг и чувашского терен — лемех плуга.¹ Может быть, эта древняя языковая параллельность является новым подтверждением значения земледелия на важнейшем этапе сложения алтайских тюрков.

интересно

Рис. 6. «Древняя история Южной Сибири» (с. 496) с пометками Л. Н. Гумилева.

освободить Л. Н. Гумилева из лагерного заключения. В тексте обращения специально подчеркивается: «Л. Н. Гумилев никогда не был сторонником теории Н. Я. Марра и никогда не упускал случая вступить в полемику с марристами... Особенно острыми были столкновения Л. Н. Гумилева с его официальным руководителем акад. Козиным и с проф. А. Н. Бернштамом... Я сам, увлекаясь теорией Н. Я. Марра, неоднократно вступал в теоретические споры с Л. Н. Гумилевым...» [Вспоминания, 2003. С. 333–334].

Какое-то время во второй половине 1940-х годов научным руководителем Гумилева был также С. П. Толстов [Решетов, 2002. С. 25]. Из переписки с П. Н. Савицким известно о спорах Гумилева с С. П. Толстовым в «его директорском кабинете» (письмо Л. Н. Гумилева от 19.12.1956) — очевидно, в Институте этнографии АН СССР.

Имеется свидетельство о подготовке Гумилевым в конце 1940-х годов, возможно, по заказу С. В. Киселева, рецензии на монографию А. Н. Бернштама «Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков» [Смирнов, 2011. С. 358–359]. Рецензия опубликована не была, но общий ее смысл восстанавливается по многочисленным маргиналиям в экземпляре монографии А. Н. Бернштама из личной библиотеки Гумилева [Сараев, 2012. С. 404–406].

Находясь в заключении, Гумилев смог получить второе издание «Древней истории Южной Сибири» С. В. Киселева (Рис. 6), при чтении которого также оставил немало маргиналий, в том числе и при упоминании С. П. Толстова²¹.

²¹ В контексте сравнения чувашского языка с сибирскими тюркскими и выяснения на этом основании происхождения самого названия «тюрк». Ко всему этому Гумилев приписал на полях: «интересно».

В конце 1950-х годов о контактах с С. В. Киселевым Гумилев сообщает в письмах своей матери — А. А. Ахматовой²².

Отношения Гумилева и Л. П. Потапова нельзя назвать конфликтными, хотя они явно проявляли друг к другу взаимный скепсис²³. При этом их общение продолжалось не одно десятилетие, о чем сохранились и прямые сви-

²² Письма от 9 мая и 11 июня 1957 г. Не опубликованы. В первом Гумилев просит А. А. Ахматову «позвонить Сергею Владимировичу Киселеву и достать отзыв. Он очень нужен». На что именно нужен отзыв, не уточняется, но по общему контексту переписки, по-видимому, на рукопись «Хунну». Во втором письме Гумилев сам сообщает о встрече с Киселевым: «В Москве я был 1 час 30 мин. За это время успел повидать С. В. Киселева и дать ему рукопись на окончательный просмотр. Он обещал ее прислать тебе — я дал адрес. Сохрани ее и отзыв до моего возвращения». Сохранился ли этот отзыв, неизвестно.

²³ Печатной взаимной критики между Гумилевым и Л. П. Потаповым не было. Однако, судя по маргиналиям в экземпляре хранящегося в библиотеке музея-квартиры Л. Н. Гумилева макета I тома «Истории Сибири» («Древняя Сибирь». Улан-Удэ, 1964; об этом издании см. [История Сибири, 1968. С. 10]), Гумилев отнесся неодобрительно к написанной Потаповым главе о тюрках. Особенно его возмутило отождествление дили/теле/гаогной с динлинами (с. 376; ср.: [Там же. С. 266–267]). Против этого он возражал не только в личных записях, но и в опубликованных работах [Гумилев, 1959. С. 18–20; Гумилев, 1960. С. 25–27]. Из явных ошибок, отмеченных Гумилевым, в печатное издание (с. 383; ср.: [История Сибири, 1968. С. 270]) перешла атрибуция Мугань-кагана (в тексте «Мухан») как брата (правильно — сын, ср.: [Гумилев, 1967. С. 28, 57; Кляшторный, Савинов, 2005. С. 83]) основателя первого тюркского каганата Бумына (в тексте «Тумен»). В свою очередь, Потапов в интервью В. А. Тишкову сообщил, что по прочтении «Древних тюрков» («читал... не отрываясь, задыхался от удовольствия») окончательно признал Гумилева «невероятным завиракой» на том основании, что сам «на тюрках собаку съел» [Тишков, 2008. С. 19]. Иных аргументов не приведено.

детельства [Тишков, 2008. С. 19–20; Лев Николаевич Гумилев, 2008. С. 167]²⁴.

К сожалению, имеющиеся факты не позволяют установить, кто первым сформулировал концепцию возникновения тюркоязычия из «скрещения» протомонголов и динлинов. Возможно, она была неким общим итогом многочисленных, и не только упомянутых, дискуссий. В любом случае начало формирования концепции следует отнести еще к довоенному времени. Также нельзя забывать, что генеалогическое древо тюрков по форме копирует схему Н. Я. Марра, широко тиражированную в 1920–1930-е годы. При этом для всех названных авторов более четкие формулировки датируются только второй половиной 1940-х — началом 1950-х годов.

Таким образом, уже невозможно отрицать исходного положения, что воплощенная в схеме из книги «Хунну» концепция сложения тюркоязычия не плод индивидуальных размышлений Л. Н. Гумилева, а синтез идей, распространенных среди советских кочевниковедов (историков, этнографов, археологов) в 30–40-е годы XX в.

Судьба концепции и ее «последователи»

Нерешенным остается вопрос о судьбе концепции: почему ни один из ее авторов не развил свои взгляды дальше кратких формулировок?

Самый простой ответ связан с падением господства марризма в советской гуманитарной науке, произошедшим резко в середине 1950 г. В результате, лингвистика, археология, этнография получили возможность вернуться в свои классические рамки. Зримым подтверждением этого для тюркологии стало появление в 1952 г. первого варианта классификации тюркских языков Н. А. Баскакова [Баскаков, 1952], еще без графической схемы.

Научные парадигмы за короткое время полностью не сменяются, поэтому до середины

1950-х годов продолжалась активная борьба с бывшими сторонниками марровского учения, выливавшаяся зачастую в сведение личных счетов [Конопацкий, 2001. С. 165–166, 190–192, 200–205]²⁵. Последнее заставляло ученых отказываться от еще недавно полностью укладывавшихся в каноны советской науки собственных взглядов²⁶.

По этой же причине в «Очерке истории гуннов» А. Н. Бернштама (1951) почти нет следов опубликованной всего четырем годами ранее концепции²⁷. Однако и оставшихся элементов марризма хватило для разгромной критики [Кызласов, Мерперт, 1952. С. 103, 105, 109; Обсуждение, 1953. С. 321–322, 326; Рафиков, 1952. С. 129].

Даже С. В. Киселев, несмотря на то, что сам встал в первых рядах ниспровергателей марровского учения, во втором издании «Древней истории Южной Сибири» (вышло в 1951 г., менее чем через два года после первого) именно в содержание цитированного выше фрагмента внес некоторые, на первый взгляд, малозаметные правки: «Отмечаемая сложность²⁸ сопро-

²⁵ Автор называет С. В. Киселева «главным инквизитором» за то, что тот возглавил борьбу с «марризмом», стоившую А. П. Окладникову (в 1949–1950 гг. заведующий ленинградским отделением Института истории материальной культуры АН СССР) руководящей должности в Ленинграде.

²⁶ В день публикации в «Правде» анонса дискуссии вокруг учения Марра (9 мая 1950 г.) С. П. Толстов в ходе лекции в МГУ гневно обрушился на противников марризма, но это была последняя прочитанная им лекция. Не дочитав курса, он спешно прекратил преподавание, а вскоре и оставил заведование кафедрой. Должность директора Института этнографии АН СССР С. П. Толстов сохранил [Пименов, 2015. С. 51–52, 54–59].

²⁷ От былой концепции остались лишь малозаметные отголоски: «Уйбатские чаатасы, видимо, результат скрещения местных племен с сянбийскими, после чего произошло окончательное выделение из динлинского слоя кыргызских племен. <...> Скрещение племен Центральной Азии с динлинами дало первое кыргызское этническое объединение» [Бернштам, 1951. С. 47–48]. При этом о языке гуннов сообщается уже скорее в духе алтаистики: «Гунны говорили на различных языках и диалектах, из которых позднее развились тюркские и, быть может, монгольские языки. <...> В период владычества гуннского племенного союза складывались тюркские, возможно, и монгольские племена» [Там же. С. 55].

²⁸ В издании 1949 г.: «сложность этногенетического процесса».

²⁴ Характерно, что и в письме Гумилева 1960 г., и в интервью Потапова 1992 г. речь идет об одном и том же эпизоде конца 1940-х годов, связанном с опубликованием одной статьи Гумилева и с задержкой другой.

вождалась не менее сложной глоттогонией — формированием тюркской речи. Это включило население Саяно-Алтайского нагорья в широкий процесс развития²⁹ тюркских языков Центральной Азии» [Киселев, 1951. С. 495].

Как видно, убрано всего одно словосочетание («этногенетический процесс») и заменено одно слово («сложение»). Автор будто бы стремился придать данному отрывку максимально нейтральный смысл взамен прежнего — концептуального.

Что это не просто стилистическая правка, С. В. Киселев признал сам: «Решая вопросы происхождения тюрков Алтая и кыргызов Енисея, я стремился всегда находиться в пределах конкретной истории древних племен... Однако, когда приходилось пользоваться данными языков, я не провел четкой грани между языком и культурой и некритически использовал результаты терминологического анализа Марра и его учеников. В новом издании я постарался это выправить» [Киселев, 1951. С. 4].

В примечании на той же странице Киселев не упустил случая упрекнуть Бернштама в том, что он «даже и теперь остается на позициях „теории“ стадильности, сожалея в своей рецензии (на первое издание. — А. С.) об отсутствии в моей книге „стадий“» [Киселев, 1951. С. 4].

Итак, короткое замечание С. В. Киселева подтверждает все ранее высказанные положения относительно «конвергентной» концепции происхождения тюркоязычия. Во-первых, такая концепция действительно была и действительно находилась в прямой оппозиции к «стадильности». Во-вторых, концепция базировалась, прежде всего, на историческом материале и лишь по необходимости соприкасалась с данными лингвистики, но в эпоху господства учения Марра иной одобряемой терминологии не существовало. В-третьих, с падением «марризма» отпала необходимость маскировки под его идеи (хотя «марризм» С. П. Толстова, А. Н. Бернштама или М. И. Артамонова, безусловно, не был маскировочным), но, в результате, исследователям пришлось менять многое из прежде написанного, в данном конкретном

случае — в концепции происхождения тюркоязычия.

Основная борьба с «марризмом» выпала на время очередного лагерного заключения Л. Н. Гумилева (1949–1956). Для конца 1950-х годов, когда монография «Хунну» готовилась к печати, текстовое изложение концепции выглядело уже анахроничным. С другой стороны, публикация рисунка генеалогического древа, несомненно, свидетельствует, что от заложенной в него идеи Гумилев полностью не отказался.

В конечном счете, все упомянутые взгляды потому и возникли, что лингвистика (и не только марристская) не могла в свое время предложить удовлетворительного ответа на вопрос о возникновении тюркских языков. Однако отказ от концепции «скрещения» протомонголов и динлинов, создавшего пратюркскую основу, вовсе не означал отказа от исторического подхода в выяснении происхождения тюркоязычия. Главное в историческом подходе не конкретное содержание, а сам механизм построения концепции на основе *экстралингвистических* данных.

Собственно Л. Н. Гумилев на новом этапе (после падения «марризма») первым и задал модель такого подхода, оказав прямое, хотя чаще — косвенное³⁰, влияние на многих коллег.

Выше уже отмечалось, что в статью Гумилева «Три исчезнувших народа» попала фраза из неопубликованной части лагерной рукописи (о том, что Иакинф не был неправ, считая тюрков по происхождению монголами), но ничего другого от концепции генеалогического древа в ней нет.

³⁰ Например, И. Л. Кызласовым независимо от Гумилева, сторонником которого он не является и даже избегает прямых на него ссылок [Кызласов, 2011. С. 15, 135–136], сформулирован принцип исторического подхода к происхождению тюркоязычия. В основе подхода лежит изучение типологии жилищ и их системы отопления [Там же. С. 170, 205–206]. Резко критически эту концепцию оценил А. А. Бурыкин [Бурыкин, 2016. С. 151]. Действительно, в подходе И. Л. Кызласова немало уязвимого для критики. Кроме того, частые отсылки к личным записям Л. Р. Кызласова хотя и важны для истории науки, сами по себе ничего не доказывают. Например, резюме разговора с лингвистом В. М. Надеяевым в 1979 г.: «...халха-монголы — тюрки по происхождению» [Кызласов, 2011. С. 207], — звучит интригующе, но это только мнение.

²⁹ В издании 1949 г.: «сложения».

Однако в статье по-новому сформулирован главный принцип, отсутствовавший в общей форме даже в лагерной рукописи, согласно которому, тюркские народы никогда не имели единого для всех предка: «Тюркоязычные народы в западной части Центральной Азии известны в самой глубокой древности начиная с III в. до н. э., но термина „тюрк“ тогда еще не существовало. На заре истории (III в. до н. э.) они назывались „хунну“, позднее, в IV–V вв., — „гаогюй“, или „теле“, но эти названия, по-видимому, охватывают не все тюркоязычные племена, так что *единого народа, говорившего по-тюркски, историей не зафиксировано* (курсив мой. — А. С.). Народ, именовавший себя „тюрк“..., сложился в начале VI в. в Монгольском Алтае, причем этот этноним относился не ко всем тюркоязычным племенам, а лишь к небольшому народу, впоследствии захватившему гегемонию в Средней Азии» [Гумилев, 1961. С. 103].

Гумилев развивает здесь собственную идею из кандидатской диссертации: «...необходимо отметить, что в VI веке большая часть тюркоязычных племен... тюрками не называлась. <...> Все эти племена впоследствии стали известны под именем тюрков, но в VI веке тюрками называли небольшой народ, занимавший южные склоны Алтая...» [Гумилев, 1947. С. 8–10]. Отличие заключается только в выделенной выше фразе. Ее наличие в статье 1949 г. (хотя нельзя исключать, что это результат более поздней переработки) косвенно подтверждает, что во время работы над кандидатской диссертацией (1946–1947) готовой концепции сложения тюркоязычия у Гумилева еще не было. И эта фраза — все, что осталось от сформулированной в последующие годы концепции.

Фактически парафраз приведенных отрывков содержится в «Истории хазар» М. И. Артамонова, редактором которой выступил Гумилев: «Тюркоязычные народы, несомненно, существовали с глубокой древности. Они назывались „хунну“, „гаогюй“, „теле“ и другими именами, но эти названия не обнимали всех говорящих на тюркских языках. Только с возникновением обширного Тюркютского каганата, охватившего... подавляющее большинство тюркоязычного на-

селения, термин „тюрк“ приобрел широкое этническое значение» [Артамонов, 1962. С. 103].

В «Древних тюрках» Гумилев, сохраняя уже сформированную позицию, попытался ссылкой на Н. А. Баскакова несколько сблизить ее с алтаистикой: «...происхождение тюркоязычия и возникновение народа, назвавшего себя „тюрк“ = „тюркют“, — явления совершенно разные. Языки, ныне называемые тюркскими, сложились в глубокой древности (ссылка на «Тюркские языки» Н. А. Баскакова. — А. С.), а народ „тюркют“ возник в конце V в. вследствие этнического смешения... <...> А сама тюркоязычная среда в то время уже успела распространиться далеко на запад от Алтая, в страны, где жили гузы, канглы, или печенеги, древние болгары и гунны» [Гумилев, 1967. С. 25].

Указание на «тюркоязычную среду» до собственно «тюрков» свидетельствует, что Гумилев по-прежнему считал происхождение тюркоязычия «конвергентным», но от детальных разъяснений на этот счет сознательно дистанцировался. Вместо этого в рамках указанного исторического подхода сохранен идущий еще от кандидатской диссертации [Гумилев, 1947. С. 10–13] вывод о смешанном тюрко-монгольском происхождении народа «тюрк». Но это положение касается не происхождения тюркоязычия вообще, а только одного, пусть и «эпонимного», народа³¹.

В конечном счете, применительно к этногенезу отдельных кочевых народов исторический подход в работах С. П. Толстова, Л. Н. Гумилева и М. И. Артамонова трансформировался в «полицентрический». Фокус внимания в нем сместился в сторону объяснения распространения тюркских языков исключительно политическими причинами — господством тюркских каганатов над исходно разноязыким населением в историческую эпоху [Сараев, 2016. С. 143–147]. Следовательно, не говоря о «конвергенции», «конгломеративности» или «скрещении» полицентрический подход по-прежнему отрицал единое происхождение и генетическое родство тюркоязычных народов.

Таким образом, в трудах названных авторов в 1950-е годы произошла значительная коррек-

³¹ См. мою статью: [Сараев, 2023].

тировка взглядов, фактический отказ от целостной концепции конвергентного происхождения тюркоязычия, но при сохранении отдельных ее элементов. Тем удивительнее встречать явные «рецидивы» этой концепции в работах некоторых исследователей вплоть до начала XXI в.

Так, при внимательном изучении статей и монографий С. Г. Кляшторного, особенно поздних, можно выделить практически весь набор положений, некогда составлявших «конвергентную концепцию».

Первое издание совместной монографии С. Г. Кляшторного и Д. Г. Савинова открывается развернутым тезисом о «прототюркском субстрате», который представлен как «синтез» двух элементов — европеоидного индоевропейского и монголоидного, почему-то также названного «тюркским»: «Этническая история прототюркского субстрата отмечена синтезом двух групп населения. Одна из них... стала преобладающим населением Поволжья и Казахстана, Алтая и долины Верхнего Енисея. Этническая история этих племен связана с формированием индоевропейских языков... Другая группа племен... имела внутриазиатское происхождение. В их среде преобладали тюркские языки и монголоидный расовый тип. История взаимодействия и слияния обеих групп древнего населения... и есть процесс, в ходе которого осуществлялась этническая консолидация и сформировались тюркоязычные этнические общности» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 5].

Далее несколько подробнее рассматривается механизм взаимодействия двух обозначенных групп, причем «тюрки» как предки «прототюрков» уже исправлены на «алтайцев»: «Проникновение прототюркских и протомонгольских племен на запад началось рано; уже у приаральских ираноязычных саков антропологи фиксируют монголоидную примесь; именно „алтайские“ племена были носителями монголоидного физического типа. Среднеазиатские и приволжские степи в I тыс. до н. э. были очагом постоянных языковых и культурных контактов иранских, угорских (приуральских) и „алтайских“ племен. Однако, вероятно, лишь после начавшегося на рубеже н. э. движения на запад гуннских племен, в степной зоне

Средней Азии начинают складываться крупные тюркоязычные общности <(пратюрки)>» [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 10]³².

Итак, подобно Гумилеву, С. Г. Кляшторный не находит единого для всех тюркоязычных народов предка, считая прототюркский субстрат результатом синтеза монголоидных «алтайцев», европеоидных иранцев и угров, что также близко идеям С. П. Толстова.

В публикации совместного доклада С. Г. Кляшторного и Д. Г. Савинова, предшествовавшего выходу их монографии, имеется не менее примечательный фрагмент о характере «прототюркского субстрата»: «К настоящему времени достаточно определенно выявилось различие между „неалтайской“... принадлежностью ранних хунну... и явно конгломератным (выделено мой. — А. С.) позднихуннским сообществом, где преобладали „алтайские“ этнические группы. Именно на периферии империи хунну обозначились в первые века новой эры прототюркские этнополитические образования» [Кляшторный, Савинов, 1990. С. 99]³³.

³² Фрагмент повторяется во многих изданиях, но везде, кроме цитированного, с одним набором опечаток: приаральские саки названы «приуральскими», I тыс. до н. э. заменено на I тыс. н. э. [Кляшторный, Султанов, 1992. С. 52; Кляшторный, Савинов, 2005. С. 43]. Слово «пратюрки» добавлено в цитату из аналогичного фрагмента в последней прижизненной монографии С. Г. Кляшторного, в остальном содержащей те же опечатки [Кляшторный, 2010. С. 139]. Что это именно опечатки, а цитированный вариант единственно верный, подтверждает похожий отрывок из монографии Л. Т. Яблонского, в библиографии которой, кстати, значится издание [Кляшторный, Савинов, 1994]: «Появление на территории Южного и Восточного Приаралья людей с монголоидной примесью антропологически объективно подтверждает... восточный импульс в процессе формирования культур сакского типа (конец VIII–VII в. до н. э.)...» (курсив мой. — А. С.) [Яблонский, 2017. С. 243].

³³ Вариант фрагмента с заменой хуннов на гуннов см.: [Кляшторный, 2010. С. 199]. Интересно, что в аналогичном контексте слово «конгломерат» прозвучало еще в одном докладе конференции — «Палеоазиаты и этническая история древней Средней Азии» антиковеда В. П. Яйленко. Автор попытался обосновать южное происхождение кетских языков и проследить движение их носителей в Сибирь. Завершается доклад так: «Передвижение енисейцев... на Алтай фиксируется китайской передачей названия отрасли гуннов-ашина Со..., что подтверждает гипотезу Э. Дж. Пул्लиблэнка о вхождении енисейцев в гуннский конгломерат народов в качестве его ядра» (курсив мой. — А. С.) [Проблемы этногенеза, 1988. С. 134].

Если все остальное еще можно было бы списать на счет совпадений в рамках работы над одной и той же тематикой, то применение термина «конгломератный» (важнейшего на этапе оформления концепции в 1930-е годы) окончательно снимает любые сомнения в знакомстве С. Г. Кляшторного с рассматриваемой здесь концепцией.

Не хватает как будто только динлинов. На самом деле, говорится и о них и именно как о пратюрках: «...И. В. Пьянков приходит к обоснованному выводу о динлинах как о ярко выраженных монголоидах... А исследовавший „динлинскую проблему“ Э. Пуллиблэнк замечает, что предками тюркоязычных народов... были только три группы племен — *эгзунни*, или *цзянкуни* (предки енисейских кыргызов), *динлины* и *синьли* (позднейшие *се*, *сир* орхонских памятников)» [Кляшторный, 2010. С. 164].

Важно пояснить, что здесь дважды дана отсылка к Гумилеву, и это не домысел. Название сборника со статьей И. В. Пьянкова «Еще раз к вопросу о динлинах» С. Г. Кляшторный указывает как «Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Материалы конференции. Т. I. СПб., 2002». В действительности, сборник, согласно выходным данным, называется «*Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. (Материалы конференции. Том I)*», поэтому сокращение полного названия лишь до подзаголовка не быть может оправдано экономией места. Закавыченная же в приведенной цитате «динлинская проблема», хотя и отнесена на счет Пуллиблэнка, на самом деле, передает название упоминавшейся статьи Гумилева 1959 г., в печатную версию которой не вошел ключевой для концепции генеалогического древа параграф «Золотой осадок».

Таким образом, здесь далеко не случайное схождение взглядов. С. Г. Кляшторный, несомненно, представлял и общую суть концепции, и роль Гумилева в ее оформлении³⁴, и, несмотря на скрытую с ним полемику, воспроизвел все главные идеи концепции (признание монголоидности динлинов лишь поменяло местами сла-

гаемые). Поэтому утверждение А. А. Бурыкина, что С. Г. Кляшторный «никогда не высказывался против ортодоксальной алтаистики» [Бурыкин, 2016. С. 150], не совсем точно. С. Г. Кляшторный подходил к вопросам «*тюркского глоттогенеза*» (используемый им термин [Кляшторный, Савинов, 1994. С. 5; Кляшторный, 2010. С. 198]) как историк, и не видел противоречия в том, чтобы при общем признании алтайской теории³⁵ исследовать происхождение тюркоязычия не столько на лингвистическом, сколько на историческом материале.

Фактически смешение взглядов Л. Н. Гумилева, А. Н. Бернштама и С. Г. Кляшторного представлено в монографии И. В. Стеблевой (внутритекстовые ссылки в книге отсутствуют): «Предки тюрков-тугю... происходили от центральноазиатских хунну, этнос которых неизвестен и язык незнаком современной науке, но предполагается, что хунну представляли собой объединение тюрко-монгольских племен, которые смешивались с племенами Саяно-Алтайского нагорья, а во времена массового передвижения на юг, в область Восточного Туркестана, — с его местным населением, по-видимому с согдийцами (ираноязычный народ), чем и объясняется их антропологический тип, имеющий европеоидные черты...» [Стеблева, 2007. С. 9].

Несмотря на то, что книга была издана в 2007 г., об алтайском родстве нет и речи (хотя автор — филолог-тюрколог), а тюркские языки показаны как результат контактов антропологически разнородных племен («племена Саяно-Алтайского нагорья» = динлины).

Что касается взглядов И. В. Пьянкова, то даже если представить, что в своих исследованиях о динлинах он отталкивался исходно не от Гумилева, а, например, от чехословацкого китаевода Ярослава Прушека, на которого значительно больше ссылается, то последний, в свою очередь, опирался именно на С. В. Киселева и

³⁴ Об отношениях Л. Н. Гумилева и С. Г. Кляшторного см.: [Синицын, 2015; Сараев, 2019].

³⁵ Ссылаясь на А. В. Дыбо и И. В. Кормушина, С. Г. Кляшторный указывал: «Я пользуюсь терминологией, определяющей ту или иную эпоху в истории тюркских языков и их носителей, которая выработана группой лингвистов-тюркологов из Института языкознания РАН» [Кляшторный, 2010. С. 138].

Гумилева [Průšek, 1971. P. 84]³⁶. Поскольку Прушека общелингвистический аспект интересовал в меньшей степени³⁷, чем детальный разбор взаиморасположения «варварских» племен по соседству с китайскими княжествами эпохи Чжоу, то и И. В. Пьянков вслед за ним занялся атрибуцией и взаимной корреляцией этнонимов древних кочевников по античным и древнекитайским источникам [Пьянков, 2013. С. 402–425].

Отдельного внимания заслуживает статья бурятского археолога П. Б. Коновалова [Коновалов, 1993. С. 5]. Если бы она вышла не позднее 1950-х годов, ее с полным правом следовало бы включить в число базовых для рассматриваемой концепции. В центре внимания автора анализ генеалогических легенд древних тюрок и монголов, по которым устанавливается общее происхождение тех и других от племен жун, ди и динлин [Коновалов, 1993. С. 18–19]³⁸.

В статье нет ссылок на Л. Н. Гумилева, хотя именно его влияние заметно более всего. Достаточно сравнить утверждение П. Б. Коновалова, что ему «не приходилось встречать в современной литературе вывода» о связях «хойху–уйгуров–теле», «исходя из генеалогической легенды», с монголами [Коновалов, 1993. С. 13], с фрагментами из «Древних тюрок», где анализируются те же легенды [Гумилев, 1967. С. 22–23, 181], чтобы это влияние на авторскую концепцию стало очевидным.

Согласно П. Б. Коновалову: «...они <уйгуры> по мужской линии восходят к протомонголам рода чоно (волк), а по женской — хунну... Значит, хотя теле-уйгуров и считают тюрками, по существу, они — монгольского происхождения. <...> Что же касается тюрок-тукю, то последние по отцовской линии возводятся к хунну, по материнской происходят из рода чоно. Но

³⁶ Прушек склонялся к идее Гумилева о нетождественности ди и динлинов и не опровергал европеоидность последних. И. В. Пьянков, напротив, не только рассматривает «динлин» лишь как множественное число от «ди», но и этноним «жун» считает более древней формой от «ди» [Пьянков, 2013. С. 420, 422].

³⁷ Критикуя большинство гипотез, Прушек в целом принимает взгляды Эдвина Пуллиблэнка о енисейской принадлежности хуннов [Průšek, 1971. P. 13, 16–17]. Этому же взгляду следует И. В. Пьянков, в том числе и через посредство В. П. Яйленко [Пьянков, 2013. С. 421].

³⁸ П. Б. Коновалов придерживается мнения о тождестве ди и динлинов.

именно из чоносцев материнской линии происходила правящая династия Ашина, и символом ее власти было изображение головы волка на знаменах тюрок» [Коновалов, 1993. С. 13].

Гумилев предвосхитил вывод П. Б. Коновалова еще в своей кандидатской диссертации: «Но с языков монгольской группы слово „Ашина“ объяснимо. По-бурятски волк — шоно, по-калмыцки — чино; шина — какой-то средний диалект. А — префикс уважения в китайском языке; таким образом, „Ашина“ переводится как „благородный, уважаемый волк“ — что соответствует известному нам смыслу термина» [Гумилев, 1947. С. 11].

В свою очередь, итоговый вывод П. Б. Коновалова идеально накладывается на рисунок генеалогического древа тюрок: «...на территории Монголии мы вправе видеть картину контактов двух этнических общностей: с запада племен ди прототюркского происхождения, с востока протомонгольских племен; результатом их явилось образование смешанного прототюркско-монгольского субстрата, ставшего основой истории хуннского союза племен, положившего, в свою очередь, начало истории кочевых государств региона» [Коновалов, 1993. С. 27].

Даже вне связи со взглядами Гумилева и других работа П. Б. Коновалова демонстрирует все тот же экстралингвистический подход к изучению происхождения тюрко- и монголоязычия³⁹.

³⁹ Полностью исключать возможность влияния на П. Б. Коновалова идей из рукописей Гумилева нельзя. В музее-квартире Л. Н. Гумилева хранится машинописная копия письма (сверху карандашом надписано: «1988 г.»), адресованного некоему «Толмуш ака». Из письма следует, что ранее адресат интересовался мнением Гумилева о романе бурятского писателя И. К. Калашникова «Жестокий век». Основная часть ответа Гумилева посвящена оценке романа: «Безусловно, роман И. Калашникова — лучшее произведение исторической прозы, посвященное Чингис-хану... Я начал заниматься историей монголов в 1930 г. и, находясь в Норильске в 1940 г., по памяти, написал трагедию в стихах: „Смерть князя Джамуги“. Естественно, я допустил несколько неточностей, например, в численности кераитских войск в 1203 г., и с удивлением обнаружил их в романе Калашникова. Видимо, он читал мою рукопись после того, как я ушел добровольцем на войну, в 1944 г., или еще позже». Как видно, Гумилев допускал, что списки с его лагерных рукописей могли ходить по Сибири. О том, что Гумилев из лагеря отправлял копии своих рукописей друзьям и знакомым (посылками или вместе с освобожденными солдатыми), известно из мемуаров о нем [Герштейн, 2002. С. 512, 536].

Если не искать прямой связи с концепцией генеалогического древа тюрков, то число типологически близких подходов к поиску пратюркской среды в позднейшей литературе окажется труднообозримым.

Глобальную концепцию глоттогенеза, напоминающую работу Бедржиха Грозного, выдвинул этнограф П. И. Пучков. Лингвистического материала (кроме названий языковых групп и семей) в ней нет, а есть антропология и миграции европеоидов, от которых выводится большинство языков Евразии. 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 историческую эпоху, в ходе «реверсивного движения в западном направлении» тюркские народы повторно «впитывали в себя европеоидные элементы» [Пучков, 1988. С. 9–10].

Здесь снова, как и выше в примере со взглядами С. Г. Кляшторного, поменяны местами лишь слагаемые концепции («алтайцами» теперь оказались европеоиды), но результат не изменился. Попытка объяснить антропологическую неоднородность современных тюркоязычных народов привела П. И. Пучкова к той же мысли — об исходной неоднородности пратюрков.

Актуальность, даже более чем сорок лет спустя, цитированных работ С. П. Толстова и А. Н. Бернштама была подтверждена в ходе Всесоюзной конференции «Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана» (1988). Однако концептуальная основа этих работ, судя по характеру их упоминаний (например, доклады Б. В. Андрианова и Е. Е. Неразик) [Проблемы этногенеза, 1988. С. 10, 93], была уже не во всем ясна.

Так, Б. В. Андрианов критиковал «стадиальную» сторону взглядов А. Н. Бернштама по статье 1947 г. как противоречащую концепции хозяйственно-культурных типов. Е. Е. Неразик и Л. М. Левина, напротив, опирались на тезисы С. П. Толстова об «аральском узле этногенеза»

[Левина, 1990. С. 27], но, опять же, с позиции применения к ним концепции хозяйственно-культурных типов.

Однако эта концепция была разработана лишь в середине 1950-х годов. [Попов, 2017. С. 116] и потому никак не могла определять содержание докладов конференции 1942 г.⁴⁰ Главное, в критике А. Н. Бернштама и, напротив, в поддержке С. П. Толстова равно не учитывалось, что оба разделяли единый подход, основанный на историко-лингвистических, а не этно-географических принципах. Недоучет этого обстоятельства и впредь не позволит объективно анализировать работы археологов и этнографов, написанные с середины 1920-х и до начала 1950-х годов, т. е. в период господства учения Н. Я. Марра.

К сожалению, подобные примеры непонимания со временем будут лишь множиться. Так, современный историограф С. Б. Крих обратил внимание на краткий пересказ ассириологом В. А. Белявским идей Б. Грозного [Крих, 2020. С. 264]. Хотя этот пересказ снабжен необходимыми ссылками [Белявский, 1971. С. 31–32], он вызвал у автора исследования абсолютно неадекватное сравнение с «альтернативной историей» (что идеи исходят от Б. Грозного [Грозный, 1940. С. 43–44], он попросту не понял), а академический журнал «Природа» был включен им в разряд «желтой прессы». Для большей убедительности своей оценки автор нашел возможность упомянуть и Гумилева, впрочем, даже не подозревая, что последний действительно имел отношение к разработке схожей концепции: «Ориентация на популярное изложение... в итоге сыграла с Белявским злую

⁴⁰ Утверждение, что именно С. П. Толстов стоял у истоков концепции хозяйственно-культурных типов [Андрианов, 1985. С. 18], верно лишь отчасти: высказав эту идею однажды [Толстов, 1932. С. 31–33], далее он ее не развивал. Скорее оформление в середине 1950-х годов в концепцию старой идеи начала 1930-х годов было вызвано необходимостью чем-то заменить теоретические установки, базировавшиеся до того на «марризме» (хотя в оригинале эта идея также подавалась наряду с «марристскими» выкладками [Там же. С. 56, 66, 68]). Фактически возрождением старых идей, призванных заменить «марризм», была еще одна выдвинутая в те же годы С. П. Толстовым теория — «первобытной лингвистической непрерывности» [Пименов, 2015. С. 57–58].

шутку: в издательствах уже появился спрос на определенную сенсационность материала, то есть в советской культуре начал формироваться аналог „желтой прессы“..., а выполнение этого заказа было чревато окончательным падением научного престижа. Так... Белявский, базируясь на сопоставлении нескольких слов, решается говорить о едином пранароде, из которого вышли шумеры, селькупы, тюрки и этруски. Заря альтернативной истории вновь засияла теперь уже на закатном небосклоне советской науки. Симптоматично, что последняя опубликованная статья Белявского была написана им в защиту Л. Н. Гумилева» [Крих, 2020. С. 263–264]⁴¹.

Наконец, небезынтересно отметить существование статьи, также косвенно связанной с Л. Н. Гумилевым и с концепцией генеалогического древа тюрков. В сборнике 1984 г., подготовленном сибирскими этнографами и востоковедами, который открывается статьей Гумилева о русско-половецких отношениях, помещена необычная статья корееведа Ю. М. Бутина. Посвящена она целиком анализу генеалогического древа, но не тюрков и монголов, а корейцев и маньчжуров (в рамках той же алтайской семьи). Хотя исследуемая в статье схема [Бутин, 1984. С. 39], составленная южнокорейским ученым Ким Джонгвоном, не может иметь прямой связи со схемой Гумилева, она аналогично объ-

единяет народы разных языковых групп, показывая их сложные взаимосвязи (Рис. 7).

Вот что говорит автор статьи: «Среди таких схем своим углублением в древность выделяется „генеалогическое древо“ маньчжур и корейцев, приведенное в приложении к одному из современных изданий корейской средневековой хроники „Самгук саги“ [Бутин, 1984. С. 38]. К сожалению, к данной схеме не прилагаются никакие текстуальные комментарии, и поэтому в ряде случаев приходится только догадываться, что имел в виду автор (курсив мой. — А. С.), показывая те или иные связи между древними народами и государствами. Сплошные прямые линии схемы обозначают, как представляется, не только территориальную, но и этногенетическую близость или преемственность... Пунктирные линии говорят о территориальной близости или постоянных контактах» [Бутин, 1984. С. 40].

В статье нет ссылок на генеалогическое древо из книги «Хунну», но удивительным образом и по отмеченному отсутствию комментария к корейской схеме в оригинальном издании, и по подходу самого Ю. М. Бутина к анализу схемы обнаруживается полное совпадение с проделанной в настоящей статье работой. В определенном смысле данный пример подтверждает, что в случае с генеалогическим древом тюрков невозможно все списывать на одно лишь влияние «марризма», которое для Южной Кореи предположить было бы крайне сложно. Тем не менее, концепция «конвергентного» этно-лингвистического родства независимо от разработанной советскими авторами и на ином материале там возникла. Значит, для подобных концепций действительно имелись объективные предпосылки.

Заключение

Опубликованная в книге Л. Н. Гумилева «Хунну» схема генеалогического древа тюрков и неопубликованное к ней пояснение позволили выявить целую группу концепций, возникших в среде советских историков и этнографов в 1930–1940-е годы. Условно их можно назвать «конвергентными концепциями» происхождения тюркоязычия.

⁴¹ Автор, как это нередко бывает, стал заложником собственной концепции. Стремясь наполнить книгу о «периферийных» советских историках древности конкретным содержанием, он отказался от сугубо географического критерия, зачислив в «периферию» всех, кого определил как «проигравших» [Крих, 2020. С. 5, 15–16]. Отсюда и явное нежелание вникать в детали работ этих «неудачников». В противном случае, не оказался бы лишь в качестве приложения к рассказу о В. А. Белявском известный антиковед Л. А. Ельницкий, а его монография «Скифия евразийских степей», — схожая по замыслу с работой Прушека и опирающаяся, хотя и в ином аспекте, на рассматриваемые здесь труды Л. Н. Гумилева, А. Н. Бернштама, С. П. Толстова, С. В. Киселева, — не была бы названа «научно-популярной» (это при тираже 2800 экземпляров) и написанной ради гонорара [Там же. С. 255]. Вероятно, если бы автор знал об экземпляре этой монографии с дарственной надписью «Глубокоуважаемому Льву Николаевичу Гумилеву от автора <подпись> 9/1.78», он бы и Л. А. Ельницкого записал в число деятелей «альтернативной истории».

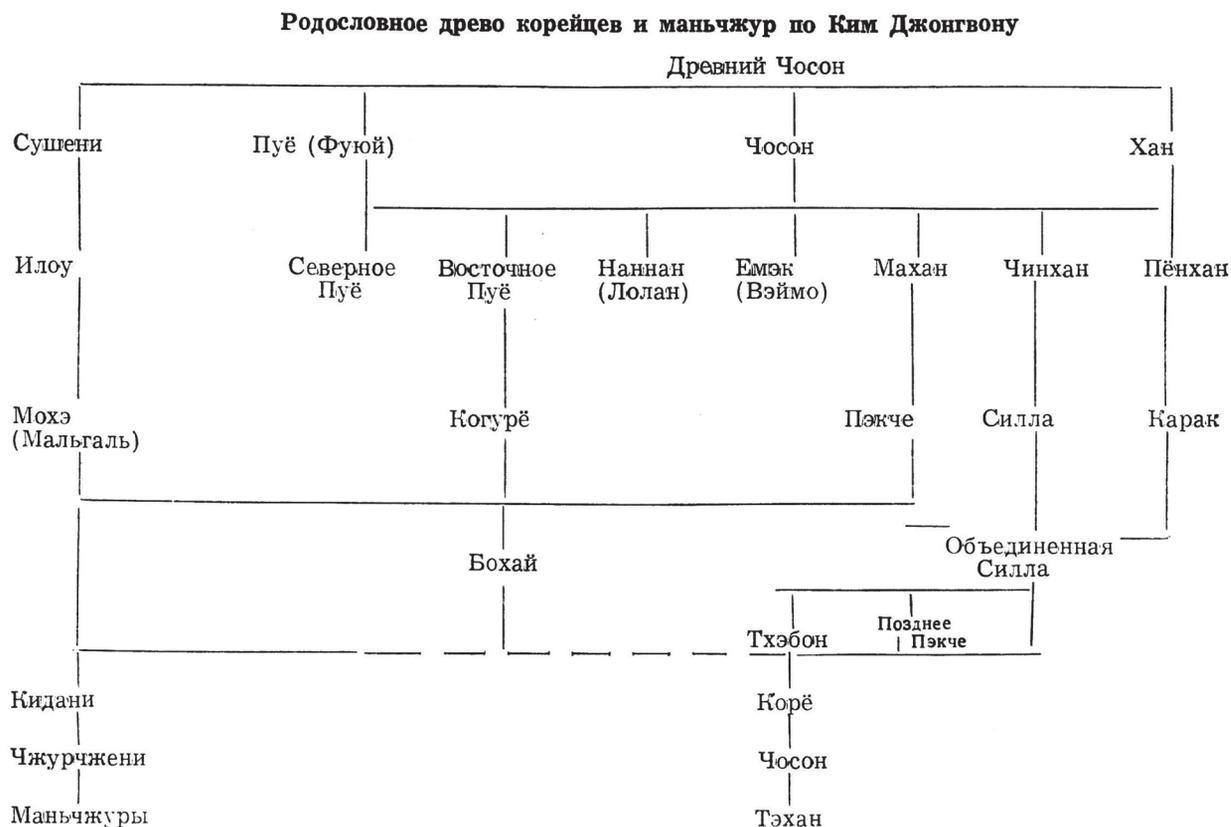


Рис. 7. «Родословное древо корейцев и маньчжур по Ким Джонгвону» [Бутин, 1984. С. 39].

«Конвергентные концепции» нельзя однозначно отнести ни к «марризму» (несмотря на использование соответствующей терминологии, чего нельзя было избежать в годы господства этого учения), ни к алтаистике. Перед нами ряд вполне независимых попыток сформулировать проблему происхождения тюркоязычия в рамках изучения истории тюркских народов. Поскольку «пратюркок», от которых могли бы произойти столь разные зафиксированные письменными источниками раннетюркские народы, представить было сложно, на роль медиатора сложения тюркоязычия разными авторами удивительно солидарно были избраны загадочные динлины. Именно контакты с динлинами должны были придать монголо-тунгусским аборигенам Южной Сибири и Центральной Азии смешанный европеоидно-монголоидный облик и тюркскую речь.

По разным причинам ни один из рассмотренных авторов не довел свои, зачастую высказанные лишь тезисно, идеи до оформленной

и опубликованной концепции. После изгнания «марризма» из советской науки в начале 1950-х годов это стало просто невозможным.

Однако не только публикация Л. Н. Гумилевым своей схемы в 1960 г., но и более поздние «рецидивы» аналогичных взглядов показывают, что помимо лингвистических споров алтаистов и их противников всю вторую половину XX в. продолжал свое существование «третий путь» — исторический подход к исследованию происхождения тюркоязычия, основанный на археологии, антропологии, этнографии.

Таким образом, даже в недосказанной форме взгляды исследователей 30–40-х годов XX в. в какой-то мере определили и последующее развитие историографии изучения ранних этапов сложения тюрко-монгольских общностей в евразийских степях.

Взгляды, сформированные в первые десятилетия XX в., говоря словами Б. Я. Владимирцова, представляют собой «исторический этап, пройденный уже одной отраслью знания,

на который, во всяком случае, не следует возвращаться, но который всегда следует иметь в виду» [Владимирцов, 2005а. С. 99]. Поэтому

было бы желательно дальнейшее изучение и выявление возможно большего числа основоположников и последователей «конвергентных концепций» возникновения тюркоязычия.

Использованная литература

Александр Николаевич Самойлович, 2008: Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография / Сост., автор статей и биографии Г. Ф. Благова. М.: Вост. лит., 2008.

Алпатов, 2011: Алпатов В. М. Еще раз об алтайской проблеме // Тюркологический сборник. 2009–2010. М.: Вост. лит., 2011. С. 25–32.

Алпатов, 2013: Алпатов В. М. Новое учение о языке // Большая российская энциклопедия. Т. 23. М., 2013.

Андрианов, 1985: Андрианов Б. В. Неоседлое население мира. М.: Наука, 1985.

Артамонов, 1962: Артамонов М. И. История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962.

Баскаков, 1952: Баскаков Н. А. К вопросу о классификации тюркских языков // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1952. Т. XI. Вып. 2. С. 121–134.

Баскаков, 1960: Баскаков Н. А. Тюркские языки. М.: ИВЛ, 1960.

Баскаков, 1964: Баскаков Н. А. Этнолингвистическая классификация диалектных систем современных тюркских языков // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). Отдельный оттиск. М., 1964.

Баскаков, 1981: Баскаков Н. А. Алтайская семья языков и ее изучение. М.: Наука, 1981.

Белявский, 1971: Белявский В. А. Challenge and Response или способ производства? // Природа. 1971. № 12. С. 26–33.

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

Бернштам, 1947: Бернштам А. Н. Древнейшие тюркские элементы в этногенезе Средней Азии // Советская этнография. 1947. № 6–7. С. 148–158.

Бернштам, 1951: Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1951.

Благова, 2008: Благова Г. Ф. Новая тюркология и новое учение о языке: А.Н. Самойлович и Н.Я. Марр // Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. М.: Вост. лит., 2008. С. 530–545.

Бурькин, 2016: Бурькин А. А. Алтайская теория в свете сравнительно-исторического языкознания, ареальной лингвистики и смежных гуманитарных дисциплин // Тюрко-монгольский мир в прошлом

и настоящем. Материалы научной конференции памяти С.Г. Кляшторного (1928–2014). СПб.; Улан-Батор, 2016. С. 138–152.

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

Васильев, 1890: Васильев В. П. К хронологии Чингисхана и его преемников // Записки восточного отделения Русского археологического общества. Т. IV. 1889. СПб., 1890. С. 375–378.

Владимирцов, 1920: Владимирцов Б. Я. Монгольская литература // Литература Востока. Вып. II. Петербург: Госиздат, 1920. С. 90–115.

Владимирцов, 1929: Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. Л.: Издание ЛВИ им. А. С. Енукидзе, 1929.

Владимирцов, 2005а: Владимирцов Б. Я. И. Н. Березин — монголист // Владимирцов Б. Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005.

Владимирцов, 2005б: Владимирцов Б. Я. Турецкие элементы в монгольском языке // Владимирцов Б. Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005.

Вспомяная, 2003: Вспомяная Л. Н. Гумилева. СПб.: Росток, 2003.

Герштейн, 2002: Герштейн Э. Мемуары. М.: Захаров, 2002.

Грозный, 1940: Грозный Б. Доисторические судьбы Передней Азии // Вестник древней истории. 1940. № 3–4. С. 24–45.

Гумилев, 1947: Гумилев Л. Н. Подробная политическая история первого тюркского каганата. 546–659 гг. Л., 1947. (Машинопись кандидатской диссертации.)

Гумилев, 1959: Гумилев Л. Н. Динлинская проблема // Известия Всесоюзного географического общества. 1959. Т. 91. Вып. 1. С. 17–26.

Гумилев, 1960: Гумилев Л. Н. Хунну. М.: ИВЛ, 1960.

Гумилев, 1961: Гумилев Л. Н. Три исчезнувших народа // Страны и народы Востока. Вып. II. М., 1961. С. 103–113.

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

Гумилев, 1970: Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. М.: Наука, 1970.

- Гумилев, 1999: *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. В 2-х книгах. Кн. 1. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999.
- Гумилев, 2007: *Гумилев Л. Н.* Струна истории. Лекции по этнологии. М.: Айрис-Пресс, 2007.
- Гумилев, 2012: Л. Н. Гумилев: pro et contra. СПб.: РХГА; НОКО, 2012.
- Гумилев, 2008: *Лев Николаевич Гумилев.* Письма к матери брата, О. Н. Высотской, другу, В. Н. Абросову и брату, О. Н. Высотскому (1945–1991) / [сост. Г. М. Прохоров]. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2008.
- Дыбо, 2005а: *Дыбо А. В.* Алтайские языки // Большая российская энциклопедия. Т. 1. М., 2005.
- Дыбо, 2005б: *Дыбо А. В.* Алтаистика // Большая российская энциклопедия. Т. 1. М., 2005.
- Дыбо, 2007: *Дыбо А. В.* Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд. М.: Вост. лит., 2007.
- Егоров, 2025: *Егоров Н. И., Туймебаев Ж. К.* Этюды к методологии изучения тюркской палеоистории. Алматы: Қазақ университеті, 2025.
- История Сибири, 1968: *История Сибири с древнейших времен до наших дней.* Т. I. Древняя Сибирь. Л.: Наука, 1968.
- История Тувы, 1964: *История Тувы.* Т. I. М.: Наука, 1964.
- Киселев, 1949: *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Киселев, 1951: *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1951.
- Кляшторный, 1983: *Кляшторный С. Г.* Новые эпиграфические работы в Монголии (1969–1976 гг.) // *История и культура Центральной Азии.* М.: Наука, 1983. С. 112–133.
- Кляшторный, 2010: *Кляшторный С. Г.* Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.
- Кляшторный, Савинов, 1990: *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Древнетюркские этнополитические объединения и их роль в этногенезе Средней Азии и Казахстана // *Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана.* Вып. I. Общие проблемы. М., 1990. С. 98–104.
- Кляшторный, Савинов, 1994: *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи Евразии. СПб.: Фарн, 1994.
- Кляшторный, Савинов, 2005: *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005.
- Кляшторный, Султанов, 1992: *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Казахстан — летопись трех тысячелетий. Алма-Ата: Рауан, 1992.
- Коновалов, 1993: *Коновалов П. Б.* К истокам этнической истории тюрков и монголов // *Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии.* Новосибирск: Наука, 1993. С. 5–29.
- Кононов, 1980: *Кононов А. Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников (VII–IX вв.). Л.: Наука, 1980.
- Конопацкий, 2001: *Конопацкий А. К.* Прошло-го великий следопыт: Академик А. П. Окладников. Страницы биографии. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.
- Кормушин, 2020: *Кормушин И. В.* Язык орхонских и других рунических памятников как древнетюркское литературное койне смешанного уйгуро-огузского характера // URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/stories/conferences/4th_conference_turkic_mongol_world_2020_program_abstracts.pdf (дата обращения: 5.01.2026).
- Крих, 2020: *Крих С. Б.* Другая история: «Периферийная» советская наука о древности. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
- Кузьменков, 1993: *Кузьменков Е. А.* Монгольская базисная лексика в «Сокровенном Сказании» // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания».* М.: Вост. лит., 1993. С. 328–340.
- Кызласов, 2011: *Кызласов И. Л.* Алтаистика и археология. М.: Институт тюркологии, 2011.
- Кызласов, 2006: *Кызласов Л. Р.* Городская цивилизация Средней и Северной Азии: исторические и археологические исследования. М.: Вост. лит., 2006.
- Кызласов, Мерперт, 1952: *Кызласов Л. Р., Мерперт Н. Я.* [Рец. на:] А. Н. Бернштам. Очерк истории гуннов. Л., 1951 // *Вестник древней истории.* 1952. № 1. С. 101–109.
- Левина, 1990: *Левина Л. М.* Памятники джетысарской культуры в свете этнической истории Средней Азии // *Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана.* Вып. II. История и археология. М., 1990. С. 27–36.
- Марр, 1934: *Марр Н. Я.* К 50-летию смерти Карла Маркса // *Карл Маркс и проблемы истории докапиталистических формаций.* М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
- Марр, 1936: *Марр Н. Я.* Избранные работы. Т. II. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936.
- Мудрак, 2002: *Мудрак О. А.* Об уточнении классификации тюркских языков с помощью морфологической лингвостатистики // *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции.* М.: Наука, 2002. С. 713–737.
- Обсуждение, 1953: *Обсуждение в Ученом совете ИИМК книги А. Н. Бернштама «Очерки по истории гуннов»* // *Советская археология.* Т. XVII. 1953. С. 320–326.
- Пименов, 2015: *Пименов В. В.* Моя профессия — этнограф. СПб.: Аврора, 2015.
- Пиотровский, 1995: *Пиотровский Б. Б.* Страницы моей жизни. СПб.: Наука, 1995.
- Письма, 2009: *Письма П. Н. Савицкого Л. Н. Гумилеву. 1960–1962 годы* // *Геополитика и безопасность.* 2009. № 4. С. 120–138.

- Попов, 2017: *Попов В. А.* Хозяйственно-культурный тип // Большая российская энциклопедия. Т. 34. М., 2017.
- Поппе, 1925а: *Поппе Н. Н.* О родственных отношениях чувашского и тюрко-татарских языков. Чебоксары, 1925.
- Поппе, 1925б: *Поппе Н. Н.* Чувашский язык и его отношение к монгольскому и тюркским языкам. IV. // Известия РАН. 1925. Серия VI. Т. 19. Вып. 9–11. С. 405–426.
- Потапов, 1952: *Потапов Л. П.* Очерк этногенеза южных алтайцев // Советская этнография. 1952. № 3. С. 16–35.
- Поцелуевский, 1970: *Поцелуевский Е. А.* Алтайские языки // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 1. М., 1970.
- Проблемы этногенеза, 1988: Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов всесоюзной конференции (20–23 ноября 1988 г.). М., 1988.
- Пучков, 1988: *Пучков П. И.* Некоторые проблемы протоэтногенеза // Исчезнувшие народы. М.: Наука, 1988. С. 3–19.
- Пьянков, 2013: *Пьянков И. В.* Средняя Азия и Евразийская степь в древности. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013.
- Рафиков, 1952: *Рафиков А. Х.* [Рец. на:] А. Н. Бернштам. Очерк истории гуннов // Вопросы истории. 1952. № 5. С. 126–131.
- Решетов, 2002: *Решетов А. М.* Наказание без преступления: из биографии Л. Н. Гумилева 1930–1956 гг. // Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. (Материалы конференции. Том 1). СПб.: Европейский Дом, 2002. С. 23–27.
- Румянцев, 1962: *Румянцев Г. Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962.
- Сараев, 2012а: *Сараев А. С.* Историко-географический синтез в кочевниковедческих работах Л. Н. Гумилева // Наследие Л. Н. Гумилева и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы. СПб., 2012. С. 400–411.
- Сараев, 2012б: *Сараев А. С.* Проблема этнокультурной преемственности кочевых народов Евразии // Наследие Л. Н. Гумилева и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2012. С. 495–507.
- Сараев, 2016: *Сараев А. С.* Огуро/огузская проблема в работах С. Г. Кляшторного и историографии // Тюркологический сборник 2013–2014: Памяти С. Г. Кляшторного. М.: Наука, Вост. лит., 2016. С. 135–158.
- Сараев, 2019: *Сараев А. С.* С. Г. Кляшторный и Л. Н. Гумилев (по материалам музея-квартиры Л. Н. Гумилева и личным беседам с С. Г. Кляшторным) // Тюрко-монгольский мир: история и культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения С. Г. Кляшторного. М.: Наука, Вост. лит., 2019. С. 155–178.
- Сараев, 2023: *Сараев А. С.* Сколько этносов «тюрк» существовало в эпоху тюркских каганатов? (Три концепции С. Г. Кляшторного и незамеченная концепция Л. Н. Гумилева) // Mongolica. 2023. Т. XXVI. № 4. С. 54–73.
- Сессия, 1947: Сессия по этногенезу Средней Азии // Советская этнография. 1947. № 6–7. С. 301.
- Синицын, 2015: *Синицын А. А.* О начале археологического пути Сергея Григорьевича Кляшторного // Академическое востоковедение в России и странах ближнего зарубежья (2007–2015): Археология, история, культура (ЗВОРАО. Нов. сер. Т. III). СПб.: Контраст, 2015. С. 840–879.
- Скрещение, 1956: Скрещение языков // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 9. М., 1956.
- Скрынникова, 2019: *Скрынникова Т. Д.* Значение двойных этнонимов в тюрко-монгольском мире // Тюрко-монгольский мир: история и культура. Материалы Международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения С. Г. Кляшторного. М.: Наука, Вост. лит., 2019. С. 179–185.
- Смирнов, 2011: *Смирнов Н. Ю.* Возвращенная рукопись (из публицистического наследия А. Н. Бернштама) // Археологические вести. Вып. 17. СПб., 2011. С. 353–365.
- Стеблева, 2007: *Стеблева И. В.* Жизнь и литература доисламских тюрков. Историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М.: Вост. лит., 2007.
- Сто языков, 2018: Сто языков. Вселенная слов и смыслов / М. А. Кронгауз, А. Ч. Пиперски, А. А. Солин и др. М.: АСТ, Lingua, 2018.
- Тишков, 2008: *Тишков В. А.* Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб.: Алетейя, 2008.
- Толстов, 1932: *Толстов С. П.* Очерки первоначального ислама // Советская этнография. 1932. № 2. С. 24–82.
- Толстов, 1938: *Толстов С. П.* Основные вопросы древней истории Средней Азии // Вестник древней истории. 1938. № 1. С. 176–203.
- Толстов, 1946: *Толстов С. П.* Этнография и современность // Советская этнография. 1946. № 1. С. 3–11.
- Толстов, 1947: *Толстов С. П.* Аральский узел этногонического процесса // Советская этнография. 1947. № 6–7. С. 308–310.
- Худяков, 1935: *Худяков М. Г.* Графические схемы исторического процесса в трудах Н. Я. Марра // Советская этнография. 1935. № 1. С. 18–42.
- Шнирельман, 2016: *Шнирельман В. А.* Междисциплинарный подход и этногенез // URL: <http://>

генофонд.рф/?page_id=8463 (дата обращения: 05.01.2026).

Шор, 1928: *Шор Р.* Ветвь языка // Большая советская энциклопедия. Т. 10. М., 1928.

Яблонский, 2017: *Яблонский Л. Т.* На востоке скифской ойкумены. М.: Грифон, 2017.

Pelliot, 1931: *Pelliot P.* La Haute Asie. [Paris, 1931].

Průšek, 1971: *Průšek J.* Chinese statelets and the northern barbarians in the period 1400–300 B.C. Dordrecht: D. Reidel Publ., 1971.

THE ORIGIN OF THE TURKIC LANGUAGES ACCORDING TO THE SOVIET HISTORIANS OF THE NOMADISM

Andrey S. SARAEV

Chuvash State Institute of Humanities

The scheme called “A genealogical tree of the Turks before the 5th century CE” published in Lev N. Gumilev’s book “Khunnu” (Moscow, 1960) gives a clue to an earlier unidentified group of theories which deals with the origin of the Turkic-spoken milieu. Their principal idea was that the Turkic languages had begun as somewhat like a pidgin. Turkic languages had emerged as a result of contacts between Proto-Mongols of the Central Asia and so-called “Ting-ling”, a people known only from the ancient Chinese chronicles that is considered as the Europoids of the South Siberia in the last centuries BCE. In the 1930–1940s these theories represented an attempt of several nomadologists from Leningrad and Moscow (Sergey P. Tolstov, Aleksandr N. Bernshtam, Lev N. Gumilev, Sergey V. Kiselev) to quit the contradictions of the early “Altaic theory” and the official soviet “Japhetic theory” of Nikolay Ya. Marr.

Key words: Turkic languages, Altaic studies, Ting-ling, proto-mongols, Japhetic theory, Lev Gumilev, Sergey Tolstov, Aleksandr Bernshtam, Leonid Potapov.

About the author: **Andrey S. SARAEV**, Cand. Sci. (History), Researcher, Chuvash State Institute of Humanities (Cheboksary, Russian Federation) (andrejsaraev@yandex.ru). ORCID: 0009-0005-4564-0903.

И. А. АЛИМОВ

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

«ДУН ЦЗИН МЭН ХУА ЛУ»: ВСЕ ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ПРИКАЗЫ

Статья посвящена уникальному китайскому сочинению XII в. «Дун цзин мэн хуа лу» Мэн Юань-лао — беспрецедентному в китайской истории письменному источнику комплексных сведений о городской жизни времени Северной Сун. Это пятая публикация из серии работ, посвященных «Дун цзин мэн хуа лу», включающая полный комментированный перевод частей «Все внутренние приказы» и «Все внешние приказы».

Ключевые слова: Китай X–XIII вв., эпоха Сун, китайский город, Мэн Юань-лао, «Дун цзин мэн хуа лу».

Об авторе: Алимов Игорь Александрович, доктор исторических наук, заведующий отделом Южной и Юго-Восточной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Россия, Санкт-Петербург) (Igor.Alimov@kunstkamera.ru). ORCID: 0000-0002-3235-8459.

© Алимов И.А., 2026

Настоящая работа является продолжением комментированного перевода сочинения Мэн Юань-лао (孟元老, XII в.) «Дун цзин мэн хуа лу» (東京夢華錄 «Записи снов о Хуа[сью] в Восточной столице»)¹. Данное сочинение, датированное 1147 г., представляет собой один из редких сунских текстов, где дано подробное описание восточной столицы империи — г. Бяньцзин 汴京 (совр. г. Кайфэн, пров. Хэнань). Это важнейший источник для реконструкции как внешнего облика сунского Кайфэна и его устройства — городских стен, кварталов, рынков и пр., так и собственно столичной жизни — с ее нравами, обычаями и традициями. «Дун цзин мэн хуа лу» донесли до наших дней уникальные сведения о сунском Кайфэне, нигде больше не встречающиеся, что настоятельнейшим образом требует введения данного письменного памятника в широкий научный оборот. Ниже вниманию читателя предлагается комментированный пе-

ревод двух заключительных разделов первой цзюани разделов «Дун цзин мэн хуа лу» — «Нэй чжу сы» (內諸司 «Все внутренние приказы») и «Вай чжу сы» (外諸司 «Все внешние приказы»).

Все внутренние приказы

Все внутренние приказы расположены в запретном [городе] — такие, как [двор] Сюэшиюань, [приказ] Хуанчэнсы, [палата] Сыфангуань, [надзор] Кэшэн, западные и восточные Шангэмэнь, [приказ] Тунцзиньсы, внутренние хранилища луков, мечей, пик, лат и прочего вооружения, [приказ] Ханьлиньсы (т. е. Чацзюцзюй). [Здесь же] [надзоры] Нэйшишэн и Жунэй нэйшишэн, внутренние кладовые и амбары, [хранилища] Фэнчэньку, Цзинфуцзяньку, [дворец] Яньфугун, [надзор] Дяньчжуншэн, [управления] Люшанцзюй (шанъяо[цзюй], шанши[цзюй], шаннань[цзюй], шаньюнь[цзюй], шаншэ[цзюй], шанъи[цзюй]). [А также] — обитательницы дворцовых покоев, [хранилище] Нэйсян яоку, [мастерские] Хоуяуаньцзо, [управления] Ханьлинь шуицзюй, Игуаньцзюй, [палата] Тяньчжангэ и прочие палаты, [зал] Минтан, зал управления [цзайсяна] и оглашения указов.

¹ Первая и вторая части были опубликованы в журнале «Mongolica», № 3 и № 4 за 2024 г., третья и четвертая — в № 1 и № 4 за 2025 г. Настоящий перевод выполнен по критическому тексту «Дун цзин мэн хуа лу», подготовленному профессором Хэйлунцзянского университета И Юн-вэнем (伊永文, р. 1950), см.: [Мэн Юань-лао, 2006. Т. 1. С. 40–60].

Примечания. Здесь Мэн Юань-лао просто перечисляет различные управления, учреждения и ведомства, располагавшиеся на территории Дворцового города.

Сюэшиюань (學士院 Двор ученых мужей) — появившееся еще в танское время придворное учреждение, служащие которого изначально составляли черновики императорских указов; в палате, среди прочего, была должность *ханьлинъ сюэши* (翰林學士 ученый муж Леса кистей). Отдельное помещение для Сюэшиюаня было впервые выстроено в 738 г. При Сун здесь также собирались выдающиеся ученые и знатоки изящного слова и поэзии, которые позднее часто становились императорскими советниками; из числа *сюэши* нередко назначались *цзайсяны*. Сюэшиюань находился в подчинении у Нэйшишэна; служившие в Сюэшиюань чиновники были обязаны днем и ночью находиться в готовности предстать перед императором, если возникнет такая необходимость. У Шэнь Ко в «Мэн си би тань» о Сюэшиюань сказано: «Зал Юйтан (玉堂 Яшмовый зал) в Сюэшиюань император Тай-цзун некогда осчастливливал личными посещениями. До нашего времени в дни высочайших посещений лишь одним *сюэши* разрешается сидеть в высочайшем присутствии, прочие на такое не осмеливаются. Вот история этого: в зале устраивалось возвышение для составляющих черновики бумаг, чиновники, получив указание составлять документ, оправляли платье, поднимались туда и садились [работать]. Ныне же не так, это возвышение просто остается пустым» [Шэнь Ко, 1958. С. 22]. Или: «В Сюэшиюане, напротив третьего терема, где живут ученые мужи-*сюэши*, растет огромная софора, в просторечии [это место] зовется “софоровый терем”. Издавна болтают, будто многие из живших в том тереме выходят в министры, и *сюэши* из-за “софорового терема” соперничают, — до того доходит, что, бывает, и пожитки-вещи предшественников на улицу выбрасывают. Когда я числился в Сюэшиюане, то сам это видел» [Шэнь Ко, 1958. С. 26]. Позднее от Сюэшиюаня был отделен Ханьлиньюань (翰林院 Двор Леса кистей, Академия Леса кистей, Академия Ханьлиньюань, 翰林學士院 Двор

ученых мужей Леса кистей) — как обособленное учреждение, занимавшееся искусствами и литературой.

Хуанчэнсы (皇城司 Приказ Императорского города) — одна из структур императорской гвардии (название «Хуанчэнсы» получила в 981 г.), чьи казармы располагались у западных ворот Чэнтяньмэнь (承天門 Врата Небесного наследования) и в чьи обязанности входило обеспечение безопасности дворцового комплекса, ночное патрулирование и тайный сбор информации (разведка).

Сыфангуань (四方館 Палата четырех сторон) — придворное учреждение, заведовавшее приемом докладных записок ко двору от гражданских и военных чиновников по поводу государственных праздников, просьб об аудиенции, об отставке и т. п.

Кэшэн (客省 Гостеприимный надзор) — придворное учреждение, отвечавшее за встречу и размещение провинциальных чиновников и иностранных посланников, прибывших в столицу на долгое время, за аудиенции и прощальные пиры для посланников, прием даров и ответных подарков и т. п.

Тунцзиньсы (通進司 Приказ прохождения и продвижения) — придворное учреждение, отвечавшее за прием и передачу документов, донесений от чиновников всех уровней и доставку их императору; также за отправку императорских указов соответствующим ведомствам и учреждениям; фактически Тунцзиньсы контролировало обмен информацией между центральными и местными органами власти, при этом, не имея полномочий принимать какие-либо решения. Впоследствии было слито с Иньтайсы (銀臺司 Приказ Серебряной террасы).

Ханьлиньсы (翰林司 Приказ Леса кистей) — придворное учреждение, находившееся в ведении Гуанлусы (光祿寺 Пиршественный приказ) и отвечавшее за снабжение двора и некоторые управленческие вопросы: снабжение чаем, фруктами, лекарствами, вином, курирование Ханьлиньюань, списков ее членов и их ротацией.

Жунэй нэйшишэн (入內內侍省 Надзор внутреннего служения, допущенный во

внутренние [покои]) — придворное учреждение, основанное в 1006 г. и отвечавшее за внутриворцовые службы (составляло пару с Нэйшишэном: его называли *цянь* 前 «переднее», а Жунэй — *хоу* 後 «заднее», подчеркивая таким образом близость к императору). Возглавляли его евнухи, они же были в штате (вместе с дворцовыми женщинами).

Фэнчэньку (奉宸庫 Хранилище подношений дворцу) — придворное учреждение, относившееся к Тайфусы (太府司 Приказ Великих припасов), заведовавшее хранением разного рода драгоценностей и диковинок и своевременными поставками их ко двору.

Цзинфуцзяньку (景福殿庫 Хранилище Зала вечного благополучия), Яньфугун (延福宮 Дворец длящегося благополучия) — придворные учреждения, относившиеся к Жунэй нэйшишэну и возглавлявшееся евнухами. Яньфугун представлял собой самый крупный внутриворцовый садово-парковый комплекс, выстроенный по повелению императора Хуэй-цзуна в 1113 г.

Нэйсяняоку (內香藥庫 Внутреннее хранилище ароматических снадобий) — придворное учреждение, ведавшее приемом дани и даров, преподносимых заморскими странами, а также учетом и хранением налоговых поступлений в виде ароматических веществ и драгоценных камней от Шибосы (市舶司 Приказ торговых кораблей, фактически таможня). В 1021 г. было разделено на два хранилища — внешнее и внутреннее, последнее продолжало оставаться на территории дворцового комплекса, храня запасы ароматических веществ для нужд двора.

Хоюаньцзо (後苑作 Мастерские Заднего парка) — т. е. Хоюань цзоаосо (後苑作造所 Канцелярия мастерских заднего парка), придворное учреждение, созданное в 1000 г. для производства предметов, необходимых в обиходе двора, а также для императорских свадебных церемоний. Относилось к Нэйшишэну, возглавлялось евнухами и включало в себя семьдесят четыре разных мастерских.

Ханьлинь шуицзюй (翰林書藝局 Управление каллиграфии и искусств Леса кистей) — внутриворцовая структура Ханьли-

ньюань, отвечавшая за обеспечение двора каллиграфическими принадлежностями, книгами, музыкальными инструментами и т. п.

Игуаньцзюй (醫管局 Управление чиновников-медиков) — еще одна внутриворцовая структура Ханьлиньюань, первоначально называвшаяся Ханьлинь игуаньюань (翰林醫官院 Двор чиновников-медиков Леса кистей) и переименованная в 1082 г. Занималась поставками необходимых двору лекарственных препаратов, оказанием медицинских услуг, совершенствованием методов лечения, а также экзаменами по медицине.

Все внешние приказы

Все внешние приказы: [приказ] Цзою цзинью цзечжансы, [хранилище] Фацзюку, [винокурня] Нэйцзюфан, [приказ] Нюянсы, [двор] Жулаоюань, [приказ] Илуаньсы (это Чжаншэцзюй), [двор] Чэлююань, [хранилища] Гунфэнку, Цзауку, [служба] Цзамайу, [мастерские] Дунси цзофан, Ваньцюань (это Цзаочэцисо), [приказ] Сюнэйсы, [двор] Вэньсюань шансяцзе, [дворы] Линцзиньюань и Вэньсююань, [канцелярия] Цзюньцисо, [служба] Шанся чжумуу, [казенный рынок] Бочан, Чэин, [службы] Чжиюань и Лоу, [управа] Тофан, [двор] Сяньюань, [хранилище] Цзофан уляоку, [служба] Дунси яоу, [хранилища] Нэйвайуку и Юцуку, [канцелярия] Цзинчэн шоуцзюйсо, [хранилище] Аньпэйку, [места] разведения коней называют [двор] Цзою цизиюань и [инспекция] Тяньсы шицзянь, [казенный рынок] Хэнаньбэй шитаньчан, [управление] Сышуяоцзюй, [хранилище] Нэйвай чайтаньку, [приказ] Цзюньтоу иньцзяньсы, Цзяцзыин (Лоудяньу, Дяньчжайу), [служба] Цюэхоу, [казенный рынок] Дучачан, [приказ] Дацзун чжэнсы, [хранилища] Цзоцанку, Дагуаньку, Юаньфэнку и Сюаньхэку, [управление] Бяньгуцзюй, [канцелярия] Датаосо. Все [хранилища] риса и пшеницы: начиная с амбаров Юаньфэнцан, Шуньчэнцан, что у моста Хунцяо на востоке, [амбара] Гуанци[цан], что у Восточного шлюза, и потом вдоль реки внутри стены и за нею амбары Фугоцан, Гуаньинцан, Ваньинцан, Шуйфэнцан, Цзюаньцан, и до амбаров для пшеницы у ворот Чэньчжоумэнь, а также все амбары на севере у Имэнь-

шани и раки Учжанхэ — всего примерно пятьдесят с лишним!

Для повседневной погрузки, разгрузки и перевозки есть солдаты, которыми руководит Сясе[сы], на отправку посылают «мешочников», каждый может нести на плечах холщовый мешок с двумя *данями* [груза]. Когда наступает день отправки, перед амбаром — [толчея] будто на рынке.

В окрестностях Синьчэна есть двадцать с лишним пастбищ, и каждый раз с приближением зимних месяцев все селяне приезжают [в город] сдавать зерно, хворост и солому. [Их] запряженные волами телеги заполняют все дороги и пути, едут одна впритык к другой — непрерывно, несметное количество, а на рынках [еда и хворост] громоздятся горами!

[Войска] из лагерей, что на севере от столицы, посылают в южные амбары, нанимать людей для переноски [им] запрещено: [солдаты все] должны нести на собственных плечах, таково правило, [установленное] предками.

Примечания. Здесь Мэн Юань-лао в основном говорит о различных управленческих структурах, которые были расположены за стенами Дворцового города.

Цзою цзинью цзечжансы (左右金吾街仗司 Приказ левой и правой [гвардии] Птицы счастья на улицах и в карауле) — подразделение Вэйвэйсы (衛尉司 Охранный приказ), состоявшее из Цзою цзинью цзесы (左右金吾街司 Приказ левой и правой [гвардии] Птицы счастья на улицах) и Цзою цзинью чжансы (左右金吾仗司 Приказ левой и правой [гвардии] Птицы счастья в карауле), в чьи обязанности входило патрулирование улиц и рынков столицы, обеспечение проезда для высочайших выездов и их охрана по пути следования в качестве почетного эскорта, а также охрана внутренних покоев.

Фацзюку (法酒庫 Хранилище образцового вина) — подразделение Гуанлусы, занимавшегося поставками сырья для приготовления вина по строгим рецептурам и собственно производством вина; готовая продукция отправлялась ко двору для нужд пиров, проведения церемоний и жертвоприношений и одаривания подданных. Нэйцзюфан (內酒坊

Внутренняя винокурня) — другое подразделение Гуанлусы, занималось производством вина для повседневных нужд двора.

Нюянсы (牛羊司 Приказ коров и овец) — еще одно подразделение Гуанлусы, отвечавшее за выращивание и забой крупного рогатого скота и овец для обеспечения императорских пиров и жертвоприношений; также поставляло мясо на императорскую кухню.

Жулаоюань (乳酪院 Двор молока и простокваши). — Это учреждение тоже находилось в ведении Гуанлусы, занималось поставкой соответствующих продуктов (молочных, блинов на молоке, лепешек и пр.) на императорскую кухню.

Илуаньсы (儀鸞司 Приказ луаневых [выездов] и этикета) — относившееся к Вэйвэйсы учреждение, отвечавшее за церемониальные вопросы, связанные с посещением императором пригородных храмов, высочайших поездок, банкетов, а также за относящуюся к этому внутридворцовую бухгалтерию. Отсюда и другое название — Чжаншэцзюй (帳設局 Управление подсчетов [расходов на] приготовления).

Чэлююань (車輅院 Двор повозок и экипажей) — подчиненное Тайпусы (太僕寺 Великий конюшенный приказ) учреждение, ведавшее императорскими экипажами (большими, средними и малыми), возницами и ритуальной утварью, а также порядком выдвигания.

Гунфэнку (供奉庫 Хранилище почтительного сопровождения). — Никаких сведений о данном учреждении мне найти не удалось.

Цзауку (雜物庫 Хранилище разных вещей) — относилось к ведомству Тайфусы и отвечало за прием различных предметов, поставленных в уплату налогов, и готовность к их дальнейшему использованию.

Цзамайю (雜賣務 Служба разных приобретений). — Здесь, по всей вероятности, ошибка, и в виду имеется Цзамайчан (雜賣場 Управа разных приобретений), что проходил по ведомству Тайфусы; данное упреждение следило за чрезмерными расходами столичного и провинциального чиновничества, производя необходимый перерасчет и взыскивая излишне потраченное.

Дунси цзофан (東西作坊 Восточная и западная мастерские) — относились к Уцицзяню (武器監 Инспекция вооружений), такое название получили в 1070 г. (до этого мастерские назывались — северные и южные); как следует из названия, здесь изготавливалось разнообразное оружие, а также знамена, плетеные и лаковые изделия.

Ваньцюань (萬全 Мириады совершенств). — Никаких сведений о данном учреждении мне найти не удалось. Указание на Цзаочэцисо (造車器所 Канцелярия по изготовлению повозок и утвари) также не вносит ясности.

Сюнэйсы (修內司 Приказ ремонта внутренних [покоев]) — был основан в 1012 г. и относился к ведению Цзянцзоцзяня (將作監 Строительная инспекция); включал два отдела: первый отвечал за поддержание в надлежащем состоянии императорского дворцового комплекса, второй — за Таймяо (太廟 Храм императорских предков).

Вэньсюань шансяцзе (文思院上下界 Двор тонкого мастерства и рукоделия, верхний и нижний ярусы) — учрежденные в 978 г. казенные ремесленные мастерские, подчинявшиеся Шаофуцзяню (少府監 Управление Малых припасов). Изначально двор Вэньсюань был назначен для производства разнообразных изделий, украшений, парадных регалий, церемониальной одежды (с использованием драгоценных металлов, жемчуга и яшмы) для потребностей двора. Со временем его функции расширились и двор стал подразделяться на два отделения («яруса»): верхний занимался драгоценными металлами и пр., здесь трудились ремесленники высочайшего уровня; нижний работал с медью, железом, бамбуком, деревом и т. п., здесь изготавливались утварь и предметы повседневного обихода.

Линцзиньюань (綾錦院 Двор узорчатой парчи) — был учрежден после того, как в 966 г. империя Сун покорила царство Позднее Шу, где были захвачены несколько сотен мастеров по производству парчи; их и поместили в Линцзиньюань. Входил в состав Шаофуцзяня и занимался изготовлением парчи и одежды из нее для императорского двора.

Вэньсюань (文秀院 Двор роскошного платья) — еще одна структура Шаофуцзяня; учрежден в 1104 г., производил вышитые ткани для императорского двора, подарков гостям страны и церемониальных нужд.

Цзюньцисо (軍器所 Канцелярия вооружений). — Здесь, вероятно, ошибка; должно быть Уцицзянь (武器監 Инспекция вооружений), которая, как ясно из названия занималась различным оружием (его производством, хранением, доставкой в войска, пр.).

Шанся чжумуу (上下竹木務 Служба бамбука и дерева, верхняя и нижняя) — находилась в ведении Цзянцзоцзяня и отвечала за сбор для строительных целей бамбука и древесины, перевозимых различными водными путями, а также их закупку у речных торговцев. Состояла из двух отделений.

Бочан (箔場 Казенный рынок занавесей) — т. е. Ляньбочан (簾箔場 Казенный рынок бамбуковых занавесей), находился в ведении Цзянцзоцзяня и занимался приобретением бамбука, дерева и тростника для изготовления занавесей для двора и остального населения.

Чэин (車營 Тележный парк) и Чжиюань (致遠務 Служба достижения дальнего) — находились в ведении Тайпусы и ведали выращиванием и откормом коров, быков и верблюдов.

Лоу (驛務 Служба мулов), Гофан (駝坊 Управа верблюдов). — Никаких сведений о данных учреждениях мне найти не удалось. Единственно, у цинского Чжоу Чэна сказано, что они «ведали выращиванием верблюдов» [Чжоу Чэн, 1988. С. 48].

Сяньюань (象院 Двор слонов) — т. е. Янсяньюань (養象院 Двор взращивания слонов), относившийся к ведению Тайпусы; отвечал за содержание и дрессировку слонов.

Цзофан уляоку (作坊物料庫 Хранилище материалов для мастерских) — относилось к Цзюньцзяню (軍器監 Управление армейского снаряжения) и было предназначено для складирования и хранения разных материалов, из которых изготавливалось оружие (металлы, дерево, олово, свинец, птичьи перья и т. п.).

Дунси яоу (東西窯務 Восточная и западная гончарные службы) — относились к веде-

нию Цзянцзоцзяня и отвечали за производство разного рода керамических изделий, в том числе черепицы для строительных работ.

Нэйвай уку (內外物庫 Внутреннее и внешнее хранилище товаров). — Здесь, по-видимому, ошибка, должно быть Нэйвай уляоку (內外物料庫 Внешнее и внутреннее хранилище товаров и продуктов). Было создано в 978 г. для хранения риса и прочих злаков, муки, сладостей, меда, бобовых, масла и прочих продуктов питания и их доставки для императорской кухни и за пределы запретного города.

Юцуку (油醋庫 Хранилище масла и уксуса) — относилось к ведению Гуанлусы и отвечало за хранение и поставки растительного масла, уксуса и солонины.

Цзинчэн шоуцзюйсо (京城守具所 Канцелярия охраны имущества столичного города) — очевидно, имеется в виду канцелярия Сюжжи цзинчэнсо, о которой см. выше.

Аньпэйку (鞍轡庫 Хранилище седел и поводьев) — относилось к Тайфусы и отвечало за седла и сбрую для высочайших выездов, а также за дарения высокопоставленным лицам, сановникам, иностранным послам и т. д.

Цзою цицзюань (左右驥院 Левый и правый дворы превосходных скакунов) и Тяньсы шицзянь (天駟十監 Десять инспекций небесных квадриг) — структуры, отвечавшие за коневодство в общегосударственном масштабе, были в ведении Тайпусы и поставляли лошадей для нужд армии.

Хэнаньбэй шитаньчан (河南北石炭場 Казенный рынок каменного угля, [добываемого] к югу и северу от Реки) — относился к Тайфусы и отвечал за добычу и продажу каменного угля. В оригинале ошибка: 十炭 вместо 石炭.

Сышуяоцзюй (四熟藥局 Четыре управления готовых снадобий). — Неясно, что обозначает здесь 四 «четыре», поскольку нам известно всего одно подобное учреждение: Шуяосо (熟藥所 Канцелярия готовых снадобий). Оно заведовало распределением и продажей лекарственных снадобий, находившихся в распоряжении разных официальных учреждений, для народных нужд по доступным ценам. В 1076 г. управление было подчинено Тайцзюй

(太醫局 Управление великого врачевания). Это фактически первая в истории организация, созданная для обеспечения населения доступными лекарствами.

Нэйвай чайтаньку (內外柴炭庫 Внутреннее и внешнее хранилища дров и угля). — Внутреннее хранилище было подведомственно Сынунсы (司農寺 Земледельческий приказ) и отвечало за снабжение дворцового города и гвардейских войск топливом и циновками; внешнее хранилище относилось к Тайфусы.

Цзюньтоу иньцзяньсы (軍頭引見司 Приказ, рекомендуемый аудиенции для военных). — Полное название Юйцзянь чжунцзо цзюньтоу иньцзяньсы (御前忠佐軍頭引見司 Приказ, рекомендуемый аудиенции в высочайшем присутствии для преданных старших военных), принципиально новое сунское учреждение (а не унаследованное от предыдущих империй и государственных образований). Один из ключевых элементов военного управления при Сун, созданный в 989 г. для контроля военной элиты страны. Подчинялся напрямую императору. Все те, кто рассчитывал на высочайшую аудиенцию, проходили проверку в этом приказе; приказ осуществлял фильтрацию нелояльных власти военачальников, надзирал за пограничными войсками, утверждал назначения на должности вплоть до генеральских; вместе с Бинбу (兵部 Военный департамент) проводил экзамены для военных, т. е. фактически был военным отделом кадров (в то время как Бинбу главным образом заведовал снабжением и обеспечением войск, а Шумиюань — стратегией и планированием военных операций). Такое разделение полномочий и строгая фильтрация были направлены в первую очередь на предотвращение военных мятежей.

Цзяцзыин (架子營 Лагерь подпорок). — Никаких сведений о данном учреждении мне найти не удалось, но, судя по тому, что далее следует уточнение — Лоудяньу (樓店務 Служба зданий и лавок), Дяньчжайу (店宅務 Служба лавок и поместий), данный «лагерь» мог выполнять аналогичные функции. Служба Лоудяньу действительно существовала в начале сунского времени, а потом была объединена

с Дяньчжайу; в ведении службы находилось управление казенными помещениями и лавками, сдача их в аренду и взимание платы за нее, а также содержание таких зданий в порядке.

Цюэхоу (權貨務 Служба монопольных товаров) — входила в структуру Тайфусы и отвечала за обеспечение государственной монополии на ключевые товары (чай, соль, железо, пр.), выдачу лицензий торговцам, борьбу с контрабандой и сбор соответствующих налогов.

Дучачан (都茶場 Столичный казенный рынок чая) — сравнительно позднее учреждение, образованное в 1128 г., одно из подразделений Цюэхоу, ответственное за чайную монополию.

Дацзун чжэнсы (大宗正司 Главный приказ Великого рода) — был учрежден в 1036 г.; центральный орган по управлению делами императорской семьи. К основным функциям приказа относились ведение списков членов правящей фамилии самой разной степени родства и реестра их промахов и заслуг, а также разрешение тяжб и разногласий между ними, обличение их неправильных или ошибочных поступков, выдвижение обвинений в случае совершения преступлений, утверждение в отношении членов августейшей семьи решений, которые было невозможно принять в рамках существующего законодательства.

Цзоцанку (左藏庫 Левый склад-хранилище), Дагуаньку (大觀庫 Хранилище величественного вида), Юаньфэнку (元豐庫 Хранилище изначальной пышности) и Сюаньхэку (宣和庫 Хранилище всеобщей безмятежности). — Все четыре хранилища были в ведении Тайфусы. Цзоцанку, самое первое, основанное в 977 г., состояло из двух хранилищ, которые в 993 г. были переименованы в правое и левое; на другой год правое слили с левым и осталось лишь Цзоцанку. Здесь сосредоточивались богатства и налоговые поступления со всей страны, которые шли на выплату жалования чиновникам и военным. Дагуаньку получило название от девиза правления, во время которого было создано — Да-гуань

(1107–1110), оно делилось на две части — восточную и западную: в восточной помещались одежда, ценности, лекарственные препараты и т. п., в западной — деньги (монеты). Юаньфэнку также названо в честь девиза правления — Юань-фэн (1078–1085), оно было построено в 1080 г. и предназначалось для централизованного хранения государственных доходов, излишков, полученных от стабилизации рыночных цен, и налоговых поступлений от рынков и мастерских. С Сюаньхэку та же история: данное хранилище было построено в годы под девизом правления Сюань-хэ (1119–1125), это хранилище ценностей и денег (монет и ассигнаций) предназначалось для чрезвычайных императорских расходов.

Бяньгуцзюй (編估局 Управление учета и оценки) — также относилось к Тайфусы, было создано для оценки стоимости товаров, производило налоговые расчеты (контроль над сбором натурального налога: зерном, тканями, пр.) и регулирование рыночных цен, для чего чиновники управления выезжали в разные части страны для изучения цен в регионах. Было призвано предотвращать рыночные спекуляции и искусственное завышение цен, устанавливало справедливые расценки для торговцев, также вело реестр казенного имущества и осуществляло проверки поставок для армии.

Датаосо (打套所 Канцелярия обвязки тюков) — занималось подготовкой (комплектация, обвязка, маркировка) грузов к транспортировке, главным образом налоговых поступлений.

Имэньшань 夷門山 — Ишань 夷山, гора в северо-восточном пригороде совр. г. Кайфэна. На данной горе расположен основанный в 559 г. буддийский храм Кайбаосы.

Сясе[сы] (下卸司 Нижний приказ разгрузки) — относился к Сынунсы и ведал погрузкой, разгрузкой и транспортировкой водным путем различных товаров, в первую очередь — налоговых поступлений. Для этих целей в распоряжении ведомства было пять *чжихуэй*, т. е. две с половиной тысячи солдат.

Использованная литература

Мэн Юань-лао, 2006: 孟元老。東京夢華錄箋注 / 伊永文箋注. 北京 («Записи снов о Хуасюй в Восточной столице» с комментариями). Пекин, 2006. 1–2册.

Чжоу Чэн, 1988: 周城。宋東京考 / 單遠慕點校. 北京 (Разыскания о Восточной сунской столице). Пекин, 1988.

Шэнь Ко, 1958: 沈括。新校正夢溪筆談 / 胡道靜校注. 北京 (Вновь выправленные «Записи бесед в Мэн-си» / Сверка и комментарии Ху Дао-цзина). Пекин, 1958.

«DONG JING MENG HUA LU»: ALL INTERNAL AND EXTERNAL DEPARTMENTS

Igor A. ALIMOV

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences

This article focuses on the unique Chinese text of the 12th century “Dong jing meng hua lu” by Meng Yuan-lao — an unparalleled written source in Chinese history providing comprehensive information on urban life during the Northern Song period. It constitutes the fifth publication in a series of works dedicated to “Dong jing meng hua lu”, and includes a complete annotated translation of the sections “All Internal Departments” and “All External Departments”.

Key words: China in the 10th–13th centuries, Song era, Chinese city, Meng Yuan-lao, “Dong jing meng hua lu”.

About the author: **Igor A. ALIMOV**, Dr. Sci. (History), Head of the Department of East and Southeast Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (alimov@pvt.org). ORCID: 0000-0002-32358459.

Ю. А. ИОАННЕСЯН
Институт восточных рукописей РАН

КОНЦЕПЦИЯ ВЕЧНО ПРЕБЫВАЮЩЕГО В МИРЕ «ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БОЖЬЕГО» В ИСЛАМЕ

В статье на основе первичных источников рассматривается эволюция исламской концепции наличия у Бога выражения или Представителя на земле, прослеживается, как от абстрактной идеи «Божественного Образа», олицетворенного в отдельном человеке, под которым подразумеваются Пророк или пророки, она переходит в представление о «Полюсе/Полюсе полюсов в суфизме или о «Доказательстве Божьем» в шиизме, достигая своего завершения в виде концепции о «Совершенном шиите (доверенном Скрытого имама)» в одной из шиитских школ — шейхизме. Для обоснования данных положений привлечены работы известных исламских, в том числе суфийских и шиитских мыслителей, включая основоположников шейхизма — Шайха Ахмада Ахса'и и Сайида Казима Рашти.

Ключевые слова: исламская теология, шиизм, шейхизм.

Об авторе: Иоаннесян Юлий Аркадьевич, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Сектора Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока Институт восточных рукописей РАН (Россия, Санкт-Петербург) (youli19@gmail.com). ORCID 0000-0003-2936-1128.

© Иоаннесян Ю. А., 2026

Исламской мысли в целом, включая суфийскую, присуще представление о том, что у Божественного Образа неизменно имеется земное выражение в форме отдельной Личности или личностей. Эта идея четко прослеживается в философском творчестве Ибн ал-'Араби (ум. 1240), у которого в «Пути для готовящегося вскочить» встречаем следующие строки:

«Когда число обладателей [человеческого] организма, достигших совершенства, увеличилось, Истинный всех их сделал наместниками, тогда как изначально существовал лишь один наместник (т. е. Адам). Ведь каждый совершенный — наместник, и ни одна эпоха не обходится без совершенного человека, без наместника и предводителя, а земля не обходится без явления образа Божьего, о котором знают все твари Божьи, за исключением «обеих тяжких тварей» (Коран 55:31), т. е. людей и демонов. Этот образ знают лишь некоторые из них, они-то и отдают ему причитающиеся ему почести, возвеличивая и славя его, ибо «боятся Аллаха из Его рабов знающие» (Коран 35:25) [Ибн ал-Араби, 1995. С. 168–169].

Суфийские философы ясно заявляют, что Божественное Повеление нуждается в выражении в форме Божественного Наместника и Наставника для воспитания человечества. Суфизм, как известно, не имеет единого и единообразного учения. У каждого мыслителя может быть несколько отличный от других взгляд на конкретный вопрос. Здесь же мы можем пренебречь этими незначительными различиями между суфийскими авторами и говорить о суфизме в целом. Рассмотрим теперь некоторые цитаты из суфийских трудов:

«Воистину, Бог избирает Посланников из числа ангелов и людей, чтобы они могли направлять людей к тому, что принесет им пользу для их жизни [в этом мире] и в будущей, и напоминать им о Днях Господа Всевышнего и о вещах, которые они забыли, чтобы занять их [своим] развитием... Он (т. е. Посланник. — Ю. И.) учит их Книге, мудрости..., в которой ясно изложены повеления и предписания об управлении, чистоте и поклонении... Для человечества... непременно существует Правитель, утвержденный Богом для того, чтобы он мог

видимо или невидимо одолеть души, которые противятся Истине и ведомы своими страстями. Если бы не он, их жизнь никак не была бы упорядочена <...> Если бы не было никого, кто мог бы покорить их [своей] всепобеждающей мощью и силой, как внутренне, так и внешне, или одним из этих [двух способов], то их подчинение и покорность Его постановлениям и заповедям были бы невозможны... Если бы не послушание паствы, мир никогда не был бы в порядке» [‘Ала’ ад-Даула Симнани — Al-Tirmidi, 1965 (Supplément). P. 488. (Здесь и далее перевод мой. — Ю. И.)];

«Итак, Божественное Повеление/Дело нуждается в выражении/проявлении, Судье и справедливости, чтобы вершить правосудие... и охранять порядок в этом мире и в следующем, и судить в Господе своем, который есть Господь господствующих также на небесах, по справедливости. И каждый из них (т. е. проявлений. — Ю. И.) достигает своего совершенства как внешнего, так и внутреннего. Он — Пророк, Истинный Полюс, извечный и вовек пребывающий, Первый и Последний, Явный и Сокрытый. И Он есть Мухаммадова Сущность» [Кайсари. *Шарх Фусус ал-хикам* — Ibid. P. 490].

Приведенная выше цитата из Д. Кайсари (ум. 1350), суфийского философа, значительное место в творчестве которого занимает Комментарий на *Фусус ал-хикам* Ибн ал-‘Араби, подводит нас вплотную к понятию «Мухаммадовой Сущности» (ср. выше) или «Мухаммадова Света» (аналогичного «Логосу» неоплатоников и «Слову» христиан), первой эманации Бога, также известной как «Перворазум». Это — Образ Бога в его нераздельном (недифференцированном) единстве. Именно посредством этой Сущности, которая существовала прежде всех вещей в творении (не во времени, поскольку линейное время и пространство являются особыми свойствами физической сферы, а как причина, которая предшествует своему следствию), были созданы все вещи. «Мухаммадова Сущность» последовательно проявляет себя в Адаме, Пророках и Полюсах, каждый из которых — «Совершенный Человек своего времени». Дж. Тримингэм пишет: «После столетий

поиска новых мистических путей спекулятивный мистицизм принял доктрину Логоса, которая, не затрагивая божественного единства, обеспечила философскую основу для осуществления на практике культа святых и Пророка, отвечавшего потребности народа» [Тримингэм 1989. С. 135]. В комментарии к «Логосу» этот автор отмечает: «Ал-Хаким ат-Тирмизи (ум. 898) впервые в мусульманском мире писал о Логосе, используя для обозначения его слово *зикр*...» [Там же. С. 237. Коммент. 58]. Цитируем в нашем переводе соответствующий пассаж из *Китаб хатм ал-вилайа* ат-Тирмизи:

«Был [только] Бог, и [более] никого/ничего. И проистек *аз-Зикр* (букв. ‘поминание’). И появилось Знание. И проистекла Воля. Итак, первое, что возникло — это Его *Зикр*/Поминание. Затем в Знании (т. е. в божественном знании) появилось его (т. е. *аз-Зикра*) знание. Затем в Воле (т. е. в Божьей Воле) — его (т. е. *аз-Зикра*) воля» [Al-Tirmidi, 1965. P. 337].

Оговорим, что у разных авторов, тем более у разных школ, одни и те же понятия могут обозначаться разными терминами, а совпадающими терминами могут определяться разные понятия. Так, то, что ат-Тирмизи называет «*аз-Зикром*», другие авторы, например, Амули передают термином «Перворазум» и т. п. При этом все они выражают единое понятие — первую божественную эманацию в мироздании, которую можно условно определить как «Логос». А теперь последуем далее за Тримингэмом: «Ибн ал-‘Араби в своей доктрине о единстве... бытия (*вахдат ал-вуджуд*) учил, что „все вещи предсуществуют как идеи в божественном знании, откуда они испускаются и куда они в конечном итоге возвращаются“. Более подробно он разработал доктрину предсуществования Мухаммада творению. Это доктрина *ан-нур мухаммади* „света Мухаммада“, образа божьего в его первоначальной целостности, божественного сознания, досотворенного света, из которого все и было сотворено. Доктрину также называют *ал-хакикат ал-мухаммадийа*, что означает космического Мухаммада в его абсолютной истинности. Мир есть проявление этого света, который воплощается сначала в Адаме, пророках и *актаб* (мн. от *кутб* ‘по-

люс'), каждый из которых является *ал-инсан ал-камил* ('совершенным человеком')» [Тримингэм, 1989. С. 135]. Вот как происхождение «Мухаммадовой Сущности» объясняет Ибн аль-'Араби:

«Был Бог, и не было никого, кроме Него (букв. 'ничего при Нем')... Когда Он пожелал существования мира и его начала согласно тому, что Он знал Своим знанием в Самом Себе, то от этого святого волеизъявления вспышкой сияющего света произошло разделение вплоть до [появления] всеобщей/универсальной реальности. Так из этого возникла реальность, называемая „[Перво]пылью“. [Сие] аналогично тому, как строитель отливает штукатурку, чтобы открыть в ней любые формы и образы, которые Он пожелал. И это есть первое сущее <...> Затем Он, слава Ему, осиял эту первопыль Своим светом, и мыслители называют ее „все-ленской материей“. Весь мир [заключен] в ней в потенциальной и идеальной форме. И каждая вещь в этой Пыли получила от этого [Света] в меру своей силы и вместимости, подобно тому, как углы дома получают свет [от] лампы, и в меру ее (т. е. вещи. — Ю. И.) близости к этому свету усиливаются ее освещенность и восприимчивость. Как Он, Всевышний, сказал: „Бог есть Свет небес и земли. Его свет — точно ниша, в ней светильник“ [Коран, 24:35]. Таким образом, Он уподобил Свой Свет светильнику. И не было ничего в этой Первопыли ближе к этому [Свету], чтобы получить его, чем Мухаммадова Сущность..., называемая „Перво-разумом“. Так он стал Владыкой мира во всей его полноте и первым появившимся в [царстве] бытия. Таким образом, его существование проистекло из этого божественного Света, Первопыли и Первоматерии» [Ибн аль-'Араби — отрывок цитируется по С. Х. Амули (ум. в 1385 г.): Amoli, 1969. P. 410].

Приведенные выше цитаты можно резюмировать следующим образом: 1) Бог выбирает людей (и ангелов); 2) эти Избранники Божьи направляют людей к тому, что для них хорошо; 3) Они учат людей духовным принципам, законам и всему, что связано с загробным миром; 4) человечество никогда не остается без Наставника; 5) Он имеет божественное под-

тверждение; 6) Он наводит порядок; 7) Его цель — совершенствовать человеческую расу; 8) Он — Правитель, обладающий неоспоримым авторитетом; 9) Он вершит правосудие.

Как же, по мнению исламских мыслителей, проявляется Мухаммадова Сущность? Обратимся снова к текстам:

«[Сущность] Мухаммада (т. е. Мухаммадова Сущность. — Ю. И.) есть проявление общего Имени Бога. Он (т. е. Мухаммад. — Ю. И.) — Наместник Бога в мире во веки веков <...> Остальные же Полюса и Совершенные [люди] — [его] наместники в его общине <...> Все в мире, будь то обитатели *Джабарута* или *Малакута*, или физического мира („*Мулка*“), не получают [ничего], кроме как от него. Их совершенство — от него, равно как и его Наместничество — через них... Этот Наместник управляет обитателями земли не иначе, как в соответствии с требованиями божественной нежной заботы и Сущностной Воли» [Кайсари. *Ал-Масдар ал-мутакаддим* — Al-Tirmidi. 1965 (Supplément). P. 497, 498];

«Сей Мухаммадов Дух имеет проявление в мире. Самое совершенное из Его проявлений — в „Полюсе времени“...» [Ибн аль-'Араби — цит. по: Amoli, 1969. P. 418];

«Итак, тот, кто унаследовал наместничество от своего отца Адама, есть тот, кто по справедливости воздаст должное всем. Ибо он — наместник Бога, и он — совершенный [человек] своего времени и Полюс полюсов» [Ат-Тилим-сани — цит. по: Amoli, 1969. P. 505];

«Проявление этой [Мухаммадовой] Сущности [происходит] через особые (отдельные) проявления (букв. 'через особые проявления каждого из них') в той мере, в какой это подходит людям данной эпохи и времени... Эти [проявления бывают] в образах Пророков, да пребудет с ними мир!» [Кайсари. *Шарх Фусус ал-хикам* (Литография Hd III 22). С. 34].

Из приведенных выше цитат мы узнаем следующее: 1) Мухаммадова Сущность, заключающая в себе [принципы] Божественного Повеления и Божественной Воли, является Наместником Бога в мире; 2) Она проявляет Себя творениям; 3) Она проявляет Себя через отдельные проявления; 4) такие проявления яв-

ляются его (ее) заместителями на земле (в физическом мире); 5) эти проявления пребывают в форме избранников Бога; 6) хотя каждое из этих проявлений олицетворяет одну и ту же Реальность, оно существует под определенным именем и характеризуется определенными качествами; 7) все они демонстрируют принцип Сущностного Единства на одном уровне и принцип множественности, присущий сфере творения, на другом (в вещах, не связанных с Мухаммадовой Сущностью); 8) совершеннейшее из его проявлений — в «Полюсе времени», который также является Совершенным [Человеком] [Своего] времени и «Полюсом полюсов»; 9) каждое проявление Мухаммадовой Сущности происходит в той мере, которая соответствует людям данной эпохи и времени.

В приведенных выше выдержках под заместителем Бога на земле преимущественно подразумевались пророки. Однако уже у ранних исламских авторов проскальзывает мысль о том, что у Пророка тоже имеются заместители, что логично вытекает из того, что пророки, как и все люди, рано или поздно покидают этот мир. Цитируем *Китаб ал-'урва 'Ала'* ад-Даула Симнани (ум. в 1336 г.):

«Непременно во все времена существует Наставник (مرشد), заместитель (خليفة) истинного Пророка, обращающий творение к Истине. Наставнику необходимо иметь божественную поддержку, чтобы быть способным покорять тех, кто ищет руководства, и приносить пользу тем, кто извлекает пользу» [‘Ала’ ад-Даула Симнани — Al-Tirmidi, 1965 (Supplément). P. 489].

Эта общеисламская концепция в шиизме приобрела определенную специфику. Такими «заместителями Пророка» у шиитов стали двенадцать имамов, называвшиеся «Доказательством Божьим» — (ал-)Худжжа¹. С. М. Прозоров по этому поводу пишет: «Идеи заместительства имама-бога на земле получали дальнейшее развитие в форме посланнических и пророческих миссий. Появлялись многочисленные „пророки“ (наби), посланники „расул“, врата „баб“, которым ниспосланы откровения

„вахй, танзил“, пути „сабаб“, доказательства „худжжа“ и т. д.» [Прозоров, 2004. С. 300]. Обратимся к источникам и процитируем Амули. Прослеживая духовную генеалогию определенных суфийских школ, он возводит ее к шиитским имамам вплоть до двенадцатого имама или «Скрытого имама» (ал-)Махди/(ал-)Ка'има и говорит:

«...вплоть до ал-Махди, Владыки Эпохи..., который сейчас существует, согласно их (т. е. последователей данного суфийского направления. — Ю. И.) учению. Он есть Полюс бытия, Имам [своего] времени и Владыка эпохи. Сей мир существует благодаря ему (букв. 'держится на его бытии'). Наступление Часа зависит/отсрочено от/до его появления, ибо, по их (т. е. суфиев этого направления. — Ю. И.) мнению, недопустимо, чтобы имелась пустота во времени, [в течение которой] оно было бы лишено Непогрешимого Полюса, как недопустима, с точки зрения шиитов, пустота во времени, [в течение которой], не существовало бы Непогрешимого, будь то Имам или Пророк. „Полюс“ и „Непогрешимый“ или „Полюс“ и „Имам“ суть синонимичные выражения, приложимые к одной и той же Личности. Она есть Заместитель Бога, Всевышнего, на Его земле. Как изрек Повелитель верующих [‘Али], мир ему... „О Боже, но не лишится земля Восставшего для Бога с Его доказательствами², будь то явными, общеизвестными или скрытыми и неясными, чтобы не были опровергнуты доказательства и доводы Бога, Всевышнего!“» [Amoli, 1969. P. 223].

В *Ал-Кафи фи 'илм ад-дин* ал-Кулайни/ал-Кулини (ум. 941) — наиболее раннем и самым полном своде шиитских преданий, признанном главным и решающим авторитетом для шиитов во всех сферах жизни [Прозоров, 2004. С. 117], собрано множество преданий, возводимых преимущественно к шестому шиитскому имаму Абу 'Абдаллаху Джа'фару б. Мухаммаду ас-Садику, повествующих «о том, что земля никогда не бывает лишена Доказательства [Божьего]»³. Приведем в нашем переводе некоторые из них:

¹ В настоящей статье под шиитами мы понимаем шиитов-двунадесятников и не рассматриваем исмаилитов, имеющих схожие, но отличные идеи.

² Т. е. ал-Ка'има/Махди. Ал-Ка'им (букв. 'восставший').

³ Так буквально переводится название Главы 62 этого сборника преданий.

«Спросил я Абу 'Абдаллаха, мир ему: „Бывает ли земля без Имама (букв. 'чтобы не было на ней Имама')?“ Он сказал: „Нет“. Я спросил: „Бывают ли два Имама?“ Он сказал: „Нет, разве только один из них безмолвный⁴“» [Ал-Кулайни, 2005. С. 126];

«Он (Абу 'Абдаллах) сказал: „Земля не перестанет существовать только, если на ней будет у Бога Доказательство/на земле непрестанно бывает у Бога Доказательство, которое дает знать, что дозволено и что запретно, и призывает народ к Божьей стезе“» [Там же];

«Он (Абу 'Абдаллах) сказал: „Воистину, Бог слишком славен и велик, чтобы оставить землю без справедливого Имама“» [Там же. С. 127];

«Повелитель верующих ['Али], мир ему, изрек: „О Боже, Ты не оставляешь свою землю без Своего Доказательства Твоему творению“» [Там же];

Он (Абу Джа'фар)⁵ сказал: „Клянусь Богом, Бог не оставил землю после смерти Адама... так, чтобы на ней не было Имама, которым бы представлялись на пути к Богу. Он — Доказательство для Его рабов, и не останется земля без Имама, Доказательства Бога для Его рабов“» [Там же];

«Я слышал, как Абу 'Абдаллах говорит: „Если бы на земле оставалось всего двое, один из них был бы Доказательством [Божьим]“» [Там же. С. 128].

Во всех вышеприведенных выдержках под «Доказательством Божьим» понимается Имам своего времени. В *Ал-Кафи фи 'илм ад-дин* приведены предания, в которых разъясняется разница между посланником, пророком и имамом. Цитируем здесь одно из них со ссылкой на восьмого шиитского имама ар-Рида:

«Разница между Посланником, Пророком и Имамом в том, что Посланник — это тот, к кому бывает ниспослан Джабра'ил/Гавриил, и он видит его и слышит его слова. И ему бывает ниспослано Откровение, иногда он видел это в сновидении наподобие видения Авраама, мир ему. Пророк же иногда слышал слова и порой видел Личность и не слышал. Имам — это тот,

кто слышит слова и не видит Личность, [изрекающую слова]» [Там же. С. 125].

Итак, по представлениям шиитов-двунадесятников, «Доказательством Божьим» (*ал-Худжжа/Худжжат*) после Пророка последовательно выступают имамы, цепь которых завершается на двенадцатом имаме — Мухаммаде б. ал-Хасане, который по представлениям шиитов, исчез (см.: [Прозоров, 2004. С. 260]), чтобы явиться в конце времен — «он наполнит землю законностью и справедливостью, как наполняли ее гнет и насилие»⁶. Далее всех в данном вопросе пошел шейхизм. Эта школа возникла в лоне шиизма двунадесятников и действовала особенно активно с конца XVIII по первую половину XIX в. на территории Ирана и Ирака. Двумя ее главными фигурами выступили Шайх Ахмад Ахса'и (основатель, ум. 1826) и его ученик и приемник Сайид Казим Рашти (ум. 1843–1844). Именно с ними связан тот период учения, который мы называем «ранним шейхизмом» и о котором пойдет речь в настоящей статье. Оба указанных мыслителя принимали общее для шиитов-двунадесятников положение о двенадцати имамах как «Доказательствах Божьих» после Пророка Мухаммада. Так, в Ответах на вопросы некоего Шарифа Сайид Казим писал:

«...[Шииты] признают существование Доказательства [Божьего] в каждую эпоху и во все времена и назначение Доказательства со стороны Пророка. Они считают распорядителя его духовным завещанием непогрешимым... После каждого имама другой имам был Доказательством Господа Всевышнего... вплоть до имама Хасана 'Аскарри, мир ему. И того досточтимого мученически убили ядом. А султан того времени, да обрушится на него гнев Божий, отправил на поиски его дражайшего сына, который был достоин статуса халифа и имама и которому было пять лет, множество людей, чтобы умертвить его. Поскольку его святость не оставил потомства, как только бы он (т. е.

⁴ О «безмолвном имаме (ас-самите)» см.: [Прозоров, 2004. С. 298].

⁵ Абу Джа'фар — другое (наряду с Абу 'Абд Аллахом) краткое обозначение бго имама.

⁶ Это и близкие по смыслу предания об ал-Ка'име/Махди приведены во многих источниках: в Бихар ал-анвар ал-Маджлиси и в других. Подробно останавливается на нем и Амули [см. Amoli 1969. P. 103, 242]. См. также [Прозоров, 2004. С. 284, 312].

сын. — Ю. И.) зримо предстал [перед народом], то его бы убили. И мир был бы лишен Доказательства Божьего. Я уже указывал на то, что для Истинного Всевышнего омерзительным было бы оставить землю без Своего Доказательства... Как только земля лишится Доказательства Господа, она разрушится. По этой причине его святость, Доказательство Бога на земле, исчез, скрылся с глаз подобно солнцу за облаками. Польза людям от него как польза творениям от солнца за облаками. Да ускорит Бог его появление, да облегчит его [пути в] месте и времени его выхода и убьет его врагов!» [Сайид Казим Рашти. *Рисала-йи Шарифа-йи су'ал ва джаваб*. С. 235–236].

Однако на этом шейхизм не остановился и выдвинул концепцию «Совершенного шиита» как уполномоченного двенадцатого, т. е. «Скрытого имама». Согласно этой концепции, в период, когда двенадцатый имам — Доказательство Божье, не присутствует зримо на земле, на ней должно быть его доверенное лицо или заместитель Имама, иначе земля придет в упадок. Эта мысль выражена, в частности, в предисловии к персидскому переводу сочинения Сайида Казима *ас-Сийар ва-с-сулук* его ученика — Хусайна б. 'Али Табризи Хусрау-шахи, осуществившего при жизни учителя и по его указанию этот перевод с арабского:

«Зрелая мудрость Господня и всеохватная Божья мощь во благо своих рабов-верующих, кои уверовали в Сокровенное, потребовала в этом временном промежутке, [то есть в это] суетное время, сокрыть свое Доказательство под покровом тайного. И так как для нее необходимо сообщение доказательства и довершение религии, то ради этого для избранных своих, кои суть благословенные селения⁷, установила

языки и уши, чтобы через их посредство доводить до своих рабов свои повеления. Эти языки и уши истолковала она (т. е. мудрость. — Ю. И.) в славном Слове своем как „зримые селения“ и изрекла: „И устроили Мы между ними и теми селениями, которые благословили там, зримые селения и проложили по ним путь, идите по ним ночи и дни в безопасности“⁸, то есть вменила в обязанность прибегать к ним в вопросах религиозных предписаний... Итак, сие путеводное сообщество [людей], которые суть зримые селения, всегда в поле зрения Покровителя религиозной общины⁹, служащие языком глаголющим для него, словом правдивым от него и ухом внимлюющим. Земля никогда не лишается их, будь это даже один человек. Иначе в мире неизбежно наступит расстройство. Посему, необходимо, чтобы в каждую эпоху был некий человек, поддерживаемый Имамом, полностью сведущий во всех областях знаний, умудренный и искушенный в любой сфере и разумеющий истину в каждом вопросе всякой науки, дабы мог он давать отпор плагиату упраздняющих [религиозные предписания] и искажениям неумеренных из безбожников и чародеев — глав религиозных толков среди общин... И не достигается эта ступень иначе как особой поддержкой и усиленным подкреплением со стороны Имама...» [Хусайн б. 'Али Табризи Хусрау-шахи — Сайид Казим Рашти. *Ас-Сийар ва-с-сулук* (литография Ps II 157). С. 2–3)]¹⁰.

Сам же Сайид Казим также говорит об этом в разных своих трудах. Знаменательно, что к такому «доверенному Имама» в работах шейхитских авторов может в числе прочих прилагаться термин *Баб* — «врата». Следует отличать это «шейхитское» и в основе своей исламское понимание «баба» от данного понятия в бабизме, в котором под «Бабом», как явствует уже из раннего Писания основателя бабизма Сайида 'Али Мухаммада Ширази — *Каййум ал-асма*,

⁷ «Благословенные селения», как и «зримые селения» (قرى ظاهرة) — кораническая аллюзия, ср. Коран 34:17(18) и 12:109. Последний стих гласит: «И до тебя Мы посылали только людей из обитателей селений, которым ниспослали откровение...». И. Ю. Крачковский поясняет «Благословенные [селения] в стихе 34:17(18) как обозначающие или Мекку или, обыкновенно, города Сирии» [Коран 1986. С. 595]. В любом случае, это еще один термин-метафора, которым шейхиты могут обозначать «Врата» или «Каналы божественной благодати». Его же использует в таком значении и Шайх Ахмад.

⁸ Коран. 34:17(18).

⁹ Т. е. «Скрытого Имама».

¹⁰ Данная литография сборная, и каждый текст в ней имеет отдельную пагинацию (здесь указана пагинация именно этого сочинения). Начало текста на л. 61а порядковой нумерации страниц.

понимался «Величайший Баб» — «Врата Божьи». Идея посредничества между «Скрытым имамом» и его паствой через особых людей для шиизма не нова и уходит корнями к периоду, последовавшему сразу после «исчезновения» этого Имама, именуемого «малой сокрытостью». С. М. Прозоров пишет; «В период „малого сокрытия“ связь между „скрытым“ имамом и его общиной осуществляли „посланники“ (*сафиры*). После смерти в 940 г. четвертого „сафира“ кончился период „малого сокрытия“ и наступило „великое сокрытие“... Руководство шиитской общиной взяли на себя духовные авторитеты <...> В этот период *имамы*, а во время „малого сокрытия“... их „посланники“ или „врата“ (*баб*) осуществляли непосредственное руководство своими приверженцами» [Прозоров, 2004. С. 284, 312]. Иными словами, с точки зрения традиционного для шиитов-двунадесятников понимания, после истечения периода «малой сокрытости» руководство общиной перешло от «сафиров» или «бабов» (посредников между «Скрытым имамом» и верующими) к шиитским авторитетам. Однако шейхиты понимали это иначе, считая, что такое руководство в лице посредников продолжается непрерывно вплоть до явления в мире «Скрытого имама». Процитируем Сайида Казима:

«Если бы Бог хотел дать творению познать Себя не через нас¹¹, то сделал бы это. Но создал Всевышний *Врата (Абваб)* и проводников к Нему, а в пору *сокрытости* Имама, мир ему, — его¹² доверенного/заместителя¹³. Он носитель водительства» [Иоаннесян, 2023б. С. 13].

Каким же образом этот совершенный шиит, наивысший авторитет выявляется и назначается имамом? Этот процесс описывается Сайидом Казимом так: «Достижение этого положения не есть обязанность, распространяющаяся на каждого. „Обязанность, не распространяющаяся на каждого“, — та, что возлагается на всех совершеннолетних, пока не поднимется на ее [выполнение] один из них, с тем, чтобы была она снята с других» [Иоаннесян, 2023а. С. 14–15], и далее: «Посему всем обремененным ду-

ховными обязанностями необходимо прилагать достаточно усилий и выказывать сильное рвение для овладения философией, спекулятивным богословием и теологическими познаниями в удовлетворительных для того пределах. Многие должны быть заняты [этим], пока не достигнут ступени совершенства двое или один из них, чтобы им(и) могло быть утверждено Доказательство [Божье] и мог быть явлен доверенный/заместитель Имама среди Божьих созданий» [Там же. С. 15]. В приведенном отрывке этот наивысший духовный авторитет назван «доверенным/заместителем Имама» (*наиб امام*). При этом, по мнению Сайида Казима, «всякий, кто в меру своих возможностей, поняв нечто из доводов данного в откровении закона [по] Книге и *сунне*, раскрывающее что-либо из слов непогрешимого [Имама], мир ему, постигнет [то] здравым и ясным разумом и выполнит двадцать условий, определенных шиитскими богословами, да пребудет над всеми ими благоволение Божье, достоин ранга выносящего решения и фатву. А простолюдины могут без сомнения обращаться к нему» [Сайид Казим Рашти. *Рисала-йи Шарифа-йи су'ал ва джаваб* (литография Рк 213). С. 242].

В отдельной работе, посвященной специально «Доказательству Божьему», Сайид Казим устанавливает признаки и критерии, по которым может быть различим и признан Доверенный Имама. Мы посвятили этому вопросу статью [Иоаннесян, 2020], поэтому не будем останавливаться на нем здесь. Отметим, что положение о «Совершенном шиите» как Доверенном Имама, получившем название «Четвертого столпа» учения шейхизма, обосновывается шейхитскими авторами в числе прочих аргументов преданием со ссылкой на имама ас-Садику, как это делает Сайид Казим: «Его святость Садик, мир ему, поставил такого человека судьей над другими: „Узрите мужа из вас, что поведал наше предание, вник в разрешенное и запрещенное нами, познал наши повеления. Примите его как судью. Поставил я его судьей над вами. Если повелит он нашим повелением и кто-либо не признает [повеления] от него, то все равно, что пренебрег он повелением Божьим и отверг нас. А отвергающий

¹¹ Т. е. имамо́в.

¹² Т. е. има́ма.

¹³ В тексте: *نائبه*.

нас есть отвергающий Бога. А то равнозначно многобожию»¹⁴.

Подведем итог рассмотренным в статье вопросам. Мы видим на основе источников, как концепция наличия у Бога выражения или Представителя на земле эволюционирует и претерпевает изменения в истории ислама в зависимости от направления и школы мысли. От абстрактной идемы «Божественного Образа», олицетворенного в отдельном человеке (ср. выше у Ибн ал-‘Араби), под которым подразумеваются Пророк или пророки, она переходит в представление о «Полюсе» или «Полюсе полюсов» в суфизме или о «Доказательстве Божьем» в шиизме, под которым после Пророка понимается Имам (или имамы вообще). А в одной из поздних школ шиизма — шейхиз-

ме эта идея получает дальнейшее развитие в виде концепции о «Совершенном шиите», доверенном или заместителе «Скрытого Имама», именуемом также «Вратами Скрытого Имама» (*Баб*). За пределами ислама, в бабизме — самостоятельной религиозной системе, выросшей в недрах мессианских представлений в исламе, заявившей о себе как о новом независимом религиозном Откровении после ислама и подготовившей почву для отдельной религии — Веры бахаи, многие аспекты шейхитской концепции принципиально переосмыслились и получили новое звучание, включая понятие «Врат» (*Баб*). Но рассмотрение этой темы выходит за рамки настоящей статьи, посвященной именно исламским представлениям.

Использованная литература

Ал-Кулайни, 2005: *Ал-Кулайни/Кулини М. Усул ал-кафи*. Дж. 1–2. Бейрут: Дар ал-Муртада, 2005.

Ибн ал-Араби, 1995: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995.

Иоаннесян, 2020: *Иоаннесян Ю. А. Три важных источника для изучения шейхизма и раннего бабизма // Письменные памятники Востока*. 2020. Т. 17. № 3 (вып. 42). С. 100–114.

Иоаннесян, 2023а: *Иоаннесян Ю. А. «Путеводитель растерянных» Сайида Казима Рашти*. Перевод с арабского и персидского. Часть 4 // *Письменные памятники Востока*. 2023. Т. 20. № 1 (вып. 52). С. 5–26.

Иоаннесян, 2023б: *Иоаннесян Ю. А. «Путеводитель растерянных» Сайида Казима Рашти*. Перевод с арабского и персидского. Часть 7 // *Письменные памятники Востока*. 2023. Т. 20. № 4 (вып. 55). С. 5–20.

Кайсари, 1965а: *Кайсари Д. «Ал-Масдар ал-мутакаддим» [Предшествующий источник] // Al-Tirmidi. «Kitab khatm al-awliya» (Supplément)*. Édité par Othman I. Yahya. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965.

Кайсари, 1965б: *Кайсари Д. Шарх Фусус ал-хикам [Комментарий к «Жемчужинам мудрости»] // Al-Tirmidi. Kitab khatm al-awliya (Supplément)*. Édité par

Othman I. Yahya. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965.

Коран, 1986: Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. [Предисловие В. И. Беляева и П. А. Грязневича]. 2е изд. М.: Наука, 1986.

Прозоров, 2004: *Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система*. СПб.: Вост. лит., 2004.

Сайид Казим Рашти. «Ас-Сийар ва-с-сулук». Литография Ps II 157 из собрания ИВР РАН.

Сайид Казим Рашти. «Рисала-йи Шарифа-йи су’ал ва джаваб». Литография Pk 213 из собрания ИВР РАН.

Симнани А. Китаб ал-‘урва [Книга очень твердой рукояти (Истинной религии)] // Al-Tirmidi. «Kitab khatm al-awliya» (Supplément). Édité par Othman I. Yahya. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965.

Тримингэм 1989: *Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ., под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина*. М., 1989.

Al-Tirmidi 1965: *Al-Tirmidi. «Kitab khatm al-awliya» [Книга о Печати избранных] (Supplément)*. Édité par Othman I. Yahya. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965.

Amoli 1969: *Amoli S. H. Jâmi’ al-asrâr. — La Philosophie Shi’ite*. 1. Somme de doctrines ésotériques (Jâmi’ al-asrâr). 2. Traité de la connaissance de l’être (Fi marifat al-wojûd). Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Teheran; Paris, 1969.

¹⁴ Передатчиком этого предания считается ‘Умар б. Хан-зала. Ср. ал-Кулайни, 2005. С. 52. У ал-Кулайни: «Пусть узрят мужа из вас...».

THE ISLAMIC CONCEPT OF THE EVER-PRESENT “PROOF OF GOD” IN THE WORLD

Youli A. IOANNESYAN

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences

The article, based on primary sources, examines the evolution of the Islamic concept of God's expression or Representative on earth. It traces how, from the abstract idea of the “Divine Image” personified in an individual, understood to be the Prophet or prophets, it evolves into the concept of the “Pole/Pole of Poles” in Sufism or the “Proof of God” in Shiism, culminating in the notion of the “Perfect Shiite (Deputy of the Hidden Imam)” in one of the Shiite schools — Shaykhism. To substantiate his line of argument, the author uses translated passages from works of famous Islamic thinkers, including Sufi and Shiite ones, with a special focus on the founders of Shaykhism: Shaykh Ahmad Ahsa'i and Sayid Kazim Rashti.

Key words: Moslem theology, Shiism, Shaykhism

About the author: **Youli A. IOANNESYAN**, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher, the Section of Middle Eastern Studies of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (youli19@gmail.com). ORCID 0000-0003-2936-1128.

УДК 821.512.36
DOI 10.48612/IVRRAN/unxa-1m47-zav3

Р. В. Ивлева

Первый Санкт-Петербургский государственный медицинский университет им. И. П. Павлова

Сэнгийн Эрдэнэ **ДЗАНАБАДЗАР¹**

(предисловие, перевод с монгольского, примечания)

Аннотация: В статье предлагается перевод первой главы романа «Дзанабадзар» современного монгольского писателя Сэнгийн Эрдэнэ. Роман написан в 1989 году, посвящен реальному историческому лицу — главе буддийской церкви Монголии. Несмотря на новаторство романа и высокий художественный уровень, роман не переведен до настоящего времени на русский язык. Предлагаемый ниже перевод выполнен под руководством доктора филологических наук, профессора Л.К.Герасимович в качестве дипломной работы на кафедре монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ. Публикуется впервые. Планируется публикация всего романа. Помимо перевода читателю предлагаются предисловие и примечания.

Ключевые слова: современная монгольская литература, буддизм, Монголия, Тибет, Лхаса, буддийское изобразительное искусство.

Об авторе: Ивлева Регина Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков и медицинской терминологии, Первый Санкт-Петербургский государственный медицинский университет им. И. П. Павлова (Россия, Санкт-Петербург) (regina_i@list.ru).

© Ивлева Р. В., 2026

Сэнгийн Эрдэнэ (1929–2000) — народный писатель Монголии, прозаик, поэт, драматург; автор произведений: «Пыль из под копыт» (1964), «Год синей мыши» (1970), «Моя родина — юрта с тоно» (1978), «Солнечные журавли» (1979), «Три связанные повести» (1980), «Голубеющие горы» (1981), «Круг жизни» (1983), «Дзанабадзар» (1989), «Встретимся в следующей жизни» (1996). Мировое литературоведение высоко ценит новаторское художественное творчество С. Эрдэнэ — писателя большого лирического таланта, известного далеко за пределами Монголии. Ему принадлежит заслуга создания в художественных произведениях психологически объемных образов. Новый стиль писателя стал прорывным методом всей современной монгольской литературы. О лучших героях его рассказов и повестей ведущий отечественный монголовед-ли-

тературовед петербургской востоковедной школы Л. К. Герасимович написала, что они «смотрят на мир пристально и взыскательно... их идеал — благородные чувства и победа вселенского добра...» [Герасимович 1991. С. 137]. С. Эрдэнэ понимал ответственность, лежащую в монгольском обществе на писателе, как на человеке, формирующим своим искусством образ современника, и выразил свое отношение к творцу в статье об «известной самостоятельности художественного образа» по отношению к жизни и необходимости создания «гармоничного образа», который бы «жил в веках» [Эрдэнэ, 1979. С. 260].

Большая часть произведений С. Эрдэнэ приходится на создание исторических романов. «Дзанабадзар», написанный на пике творческого взлета художника, является одним из его лучших романов, получившим заслуженное признание монгольской и мировой литературной критики. Герой романа, Дзанабадзар — реальное историческое лицо (1635–1723).

¹ Дзанабадзар — собственное имя человека, давшее название одноименному роману.

Первый монгольский Богдо-гэгэн или глава буддийской общины в Монголии, правитель Халхи под сюзеренной властью империи Цин; создатель письменности соёмбо, поэт, талантливый скульптор и художник, основатель монгольской портретной живописи, уникальные произведения которого, будь то буддийская пластика, картины или тханка, поражают чистотой и мелодичностью линий, одухотворенностью и неповторимой манерой исполнения. Многочисленные выставки, постоянно организуемые по всему миру, поднимают престиж монгольского искусства. Несмотря на высокий художественный уровень романа и введение в

сюжет столь значимого исторического персонажа, до настоящего времени роман не был издан на русском языке. Предлагаемый перевод романа был выполнен нами в 1996 г. в качестве дипломной работы под руководством доктора филологических наук, профессора Л. К. Герасимович на кафедре монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ.

С. Эрдэнэ прекрасно владел русским языком. Ознакомившись с переводом, он высоко оценил его. Перевод публикуется впервые, как память о выдающемся писателе, поддерживавшим на протяжении всей жизни дружеские контакты с Л. К. Герасимович.

Глава первая Возжелав золотые бразды

*Устранив тьму невежества живых существ,
распространим свет мудрости,
освещающий всё вокруг*
(Из молитвы «Упорядочивающий время
или Джанлавцогдзол»²)

1654 год. Цаган сар³ года синей лошади одиннадцатого цикла летосчисления. Уже четыре года как в Страну Снегов⁴ приехал первый богдо-гэгэн⁵ Джебдзун-Дамба хутухта⁶ Дзанабадзар. Один год он провел в Лхасе с тибетским Далай ламой V Агванлуvsанджам-

цем⁷ Очирдара⁸, великим буддийским ученым и поэтом, главой мировой религии совершеннейшего Шакьямуни⁹. И сейчас встречается он Новый год — год лошади.

Ему исполнилось 18 лет. Он был крепкого телосложения, умен, пронизателен. С самого раннего возраста изучал учение Будды. Бывало иногда, ему хотелось похулиганить. Но в прошлом году в Потале, в ставке Далай-ламы, он собрал всю свою волю и сейчас только и делал, что учился наблюдению и созерцанию Вселенной.

В первый день Цаган сара, называемого тибетцами ло-сар, лхасцы молятся у Поталы, у

² Джанлавцогдзол — тиб.: *Byin glabs mchod stsol* 'Даруй высшее благословение', ритуальная фраза, часто встречающаяся в тибетских молитвах, а также название буддийского текста, представляющего собой инструкцию по совершению благословений (консультация кандидата исторических наук С. С. Сабруковой).

³ Цаган сар — монг. *Цагаан сар*, дословно — 'Белый месяц', название монгольского Нового года.

⁴ Страна Снегов — поэтическое самоназвание Тибета.

⁵ Богдо (Богдо гэгэн) — глава буддийской сангхи или общины Монголии.

⁶ Джебдзун-Дамба хутухта — монг. *Жавзандамба хутагт*, дословно — 'Святой почтеннейший господин', титул в тибетском буддизме в одной из линий перерождений (реинкарнаций). Восходит к ближайшему ученику Будды Шакьямуни, его двоюродному брату — Ананде. Хутухта — монг. хутагт, святой, священный. Высокий религиозный титул в монгольском и тибетском буддизме для особо почитаемых перерожденцев.

⁷ Далай лама — титул главы последователей тибетского буддизма. Считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары — Будды сострадания. Далай — монг. дословно — 'океан'. Лама — санскр. дословно — 'учитель, наставник'. Далай лама V имел имя Агванлуvsанджамц (1617–1682), известен как Нгаванг Лобсанг Гьяцо, или как «Великий Пятый», выдающаяся личность, сыграл видную роль в истории Тибета. Был главой монастырей Галдана и Брейбуна. Цинским правительством ему была пожалована печать "Далай-лама держатель ваджры и Владыка буддизма". Объединил в Тибете духовную и светскую власть.

⁸ Очирдара (Ваджрадхара) — изначальный Будда, основа и начало всего пантеона божеств Ваджраяны, одного из направлений буддизма. Выражает идею о неразрывном единстве женского и мужского начал в мире. Изображается с молнией (ваджра), которая олицетворяет активное, мужское начало, и колокольчиком (хонх) — символом пассивности и женского начала.

⁹ Шакьямуни — основатель и центральная фигура буддизма (Имя при рождении — Сиддхартха Гаутама). Жил в Южной Азии в V или VI в. до н.э. Дословно — 'Пробужденный из рода Шакья'.

малого буддийского храма и ходят по гостям из дома в дом. Юноша Дзанабадзар, просидев всю ночь в маленькой комнатке в правом крыле большой каменной лестницы на верхнем этаже ставки Улан, едва не достигавшей вершины горы Маробари, лепил из теста фигурку божества Балдан-лхамо¹⁰, восседавшего на коне. Немного вздремнув, он проснулся с восходом солнца. Прошлой ночью ему приснился дух Балдан-лхамо. Согласно легенде, преисполненная красотой дагиня¹¹ была охвачена страстью к мужчине. Потеряв разум от неутолимого желания, она съела своего рожденного ребенка и упала замертво. Образ божества с оскаленными зубами изменился и стал красивой девушкой, в которой можно было узнать Амину. Она поднималась по ступенькам Поталы. Дзанабадзар подумал, что вид женского тела является причиной страданий. Когда он попытался потушить пламя страсти нисваниса¹², пришедшего во сне, у него ничего не вышло.

Его комната была размером в три сажени. Решетчатое окно на западной стороне выходило на гору Чогбори. Приехав сюда осенью год назад, он жалел, что окна его комнаты не смотрят в сторону родины. Уже десять лет, как он носит титул монгольского Богдо-гэгэна Джавдандамбы. В тринадцать лет он по собственной инициативе построил маленький храм на реке Шанхын Сарнай. Статую Будды он создал своими руками. Тогда ему, прославленному, ловкому и умному, заснеженная Лхаса не показалась чужой и холодной. Он понимал, что полученные еще в родной Монголии знания об учении Будды и выученный им тибетский язык были достаточны для того, чтобы чувствовать себя уверенно и быть принятым всерьез. Из этой очень маленькой, теплой и удобной комнатки, ставшей для него домом, он наблюдал за каменной скалой. Если на восточной горе утром солнечно, тогда и на душе светло, а если

туманно, то и на душе пасмурно — это стало для него правилом. Первый день Цаган сара обещал быть солнечным и спокойным. Дзанабадзар встал с постели в тот момент, когда солнечный луч осветил Чогбори. Он надел плотные монгольские штаны, узорчатую одежду, шитую матушкой-ханшей. Умылся и стал рассматривать сделанное им вчера божество. По утрам, сидя за занятиями, он расслаблялся и медитировал, сконцентрировавшись на предмете своего размышления. Это просветляло ум и способствовало творчеству. Он не носил тибетских штанов с открытой промежностью, не любил и ламские, предпочитая им шитую мамой монгольскую одежду, которую носил под верхней одеждой. И хотя первый министр Далай-ламы — дисрид — строгий высокий тибетец, буквально сверлил его глазами за это, всё же не смог полностью навязать всё тибетское, так как Далай-лама сказал, что монгольский Богдо Джавдандзамба может поступать, как хочет.

Изображение Лхамо-будды, поставленное на стол, получилось необыкновенным. В час коня, как было назначено дисридом, он вместе с Галданом отправится на встречу с учителем. Дзанабадзар собирался преподнести это изваяние вместе с хадаком. Поэтому он так старался. Смешав муку с маслом, он лепил фигурку божества. И когда он сидел, старательно смешивая клей, серебро, медь, золото и краску с маслом, ему вдруг представилась монгольская девушка в белой дели верхом на красивом коне. Грезы будто воплотились в статуэтке, сделав её едва уловимо отходящей от устоявшейся традиционной манеры исполнения. Однако невозможно было определить, что именно делало её необычной. Она была выполнена прекрасно и искусно. Вообще, Дзанабадзар часто вспоминал хрустальное течение Орхона, протекающего по западной стороне Эрдэни Дзу¹³, аромат цветов, приносимый ветром с берега реки, матушку-ханшу Ханджамц, поющую мягким грудным голосом, девушку Амину, которая ка-

¹⁰ Балдан-лхамо — женское гневное божество в тибетском буддизме. Изображается в виде всадницы сине-черного цвета с огненными волосами, восседающей на муле. Является покровительницей многих буддийских тибетских монастырей.

¹¹ Дагиня — небожительница.

¹² Нисванис — влечение к материальному.

¹³ Эрдэни Дзу — монг.: *Эрдэнэ Зуу*. Первый буддийский стационарный монастырь в Монголии. Крупнейший политический и религиозный центр Монголии, находился в столице Монголии — Хархорине, на правом берегу р. Орхон.

залась ему самой красивой на свете. Ее он встретил четыре года назад, когда ненадолго заехал к Сунгэрэлу-тайджи — выходцу из кукунорских монголов. Поскольку Сунгэрэл, известный воин и поэт, был из рода Цогто хунтайджи¹⁴, к которому относился Дзанабадзар, отец-хан, когда отправлял сына в Тибет с Гомбодорджем, велел остановиться у них, разузнать о Тибете, привести в порядок лошадей, передохнуть. После двухмесячной утомительной дороги Дзанабадзар приехал в солончаковую долину Улан-Балгас, богатую водой и травами. Здесь располагалась ставка Сунгерела-тайджия. Богдо остановился у него на несколько дней. Для денщиков, поваров, прислуги Джавдандзамбы, более чем двадцати человек, поставили палатку. А для Богдо-гэгэна возвели большую белую юрту. Окрестные монголы, собравшись у нее, устроили молебн. Несколько дней гремел праздник и игрища. Весть о приезде монгольского перерожденца Джавданзамбы не могла не всколыхнуть сердца народа, ибо среди потомков монголов, покинувших Халху в период Цогт-хунтайджи, еще сохранились легенды о золотых потомках Чингис-хана, родных землях рек Онона, Керулена и Орхона. Монгольская аристократия, вышедшая из Халхи, потомки, следовавшие вере тибетских красношапочников, со временем приняли учение желтой веры Дзонхавы. Сунгерел-хан, один из тех, кто превозносил и почитал род Халхов, очень обрадовался приезду главы желтой веры, золотого потомка Чингис-хана. Он буквально не оставлял его ни на минуту, занимая разговорами об истории Страны Снегов и сегодняшней жизни. Возможно, у него были какие-то скрытые намерения. У Сунгерела была дочь по имени Амина. Она сразу понравилась Дзанабадзару. Ее имя не выходило у него из головы. Амина — высокая, стройная девушка с тонкой талией, длинной шеей, с озорными черными глазами, светлым румяным лицом, гибкой танцующей походкой. Ей еще нет и шестнадцати. Она играет, перебирая тонкими белыми пальцами

¹⁴ Цогто-тайджи — монг. Цогт тайж (1581 — 1637), монгольский князь, владевший центральной частью Халхи, военный деятель, потомок Даян-хана.

атгу¹⁵, поет чистым голосом и прекрасно читает стихи Миларайбы¹⁶ и Лувсанджамца, переведенные отцом на монгольский. Дзанабадзар не знал в Халхе другой, кроме своей матери, такой же талантливой девушки. Поскольку он был уже не ребенок, чувства симпатии и одобрения стали сменяться мужским чувством. Еле удержавшись, чтобы не остаться здесь еще на некоторое время, Дзанабадзар отправился в путь. Прибыв в Лхасу, он усердно занялся наукой, надеясь забыть Амину. Но ничего не вышло. Он встречал разных женщин, начиная от известной красавицы принцессы Рахулгуа Пунцагнамжил до жен торговцев Непала, Индии и Китая. Красавицы под предлогом участия в церемонии поклонения Далай-ламе во множестве бродили по дворцу Поталы. Но красивее Амины девушек он не встречал. Так, с прошлого года, начав переводить стихи учителя, он немного изменил известное стихотворение «Янжин баясгах» («Восторгаться Янжин»). И когда тосковала душа, он шепотом читал:

Карие, лукавые, страстные глаза,
Забываю в Вас свои страданья.
Образ твой мечты хранит, грозя
Разорвать мне сердце от желанья.

Как ненастной ночью облака
Наполняют мир живой водою,
Так душа моя живет пока,
Вся она заполнена тобою¹⁷.

Много размышляя, он понял причинную связь буддийского учения с тем случа-

¹⁵ Ятга — монг. *ятаг*, монгольский щипковый музыкальный инструмент, разновидность цитры с разным количеством струн.

¹⁶ Миларайба, (1042—1123), тибетский буддист-отшельник, поэт, философ, принадлежал к мистической школе буддизма.

¹⁷ Дословный перевод стихотворения:

Карие прекрасные глаза Амины / Заставляют любого забыть страдания.

Хотя еще не испытала вкус страсти / Завладевает мечтами, наполняя любую душу.

Грудь ее, вызывающая желание / Похожа на два белых облака в небе.

Эти белые облака, которые питают землю дождем / Также радуют душу, как её грудь.

ем, когда четыре года назад он задержался у Сунгерела-тайджи. Тогда он впервые отправился в далекий путь из родного кочевья, из своей страны, взяв на себя тяжелую ношу ответственности за судьбу всех монголов. Мальчик Дзанабадзар, начавший понимать неизбежность своего предназначения, за три с лишним месяца добрался от Эрдэни Дзу до Баруун Зуу. С самого детства он рос на руках хана-отца и ханши-матери, в окружении многих родственников, лам и нойонов в обстановке особого почтения. Изначально понимая, что человек, занимающий высокое место по воле судьбы, должен иметь собственную голову, думать о том, чтобы умом или силой занять в судьбе Монголии достойное место. Знал, но не торопился с этим. Пока ехал в Лхасу от Сунгерела-тайджи, размышлял о причинах распространения в Стране Снегов буддийского учения и его существовании на протяжении пяти столетий, о том, почему история людей далекого Тибета во главе с Далай-ламой связана с прошлым монгольского народа, его настоящим и будущим. Тумэнхэн Цогто-хунтайджи, двадцать с лишним лет назад изгнанный по непонятной причине из Халхи, вскоре объединился с престарелым чахарским Лигдэн-ханом. Возглавляя кукунорских монголов, за какие-то два года собрал и вооружил многотысячное войско. Он пошел войной против религии Дзонхавы, против Очирдара Далай-ламы Лувсанджамца. Не помоги Гуши-хан Далай-ламе, выступив на стороне желтой веры, не измени сын Цогто-хунтайджи Арслан, трудно сказать, какая установилась бы вера в Лхасе и в Тибете. Точно известно, что Далай-лама лишился бы престола. И на ханский престол во главе красношапочников сел бы Пунцагнамжил, отец прекрасной принцессы Рахулгуа, или же сам Цогто-хунтайджи. Если бы это случилось, разве сидели бы сложа руки маньчжурский хан, хан-отец Гомбодордж и другие халхо-ойратские ханы и нойоны? Но судьба Цогто-хунтайджи повернулась к нему спиной, а судьба Далай-ламы улыбнулась. Поэтому ойратский Гуши-хан и напал на Цогта малочисленным войском. Ради Тибета многие тысячи монголов пролили кровавые реки, сложили свои кости.

Смелый воин, поэт Цогто-хунтайджи погиб, раненый в сердце монгольской стрелой. Как вспоминают о своем бегстве оставшиеся воины Цогта, в год огненной коровы (1637 год) в первый месяц весны Сунгерел-тайджи сам принимал участие в боевых сражениях. Трудно было предсказать их последствия: монгол убивал монгола, проливая море крови. Однако ради чего стоило убивать друг друга, юноша Дзанабадзар никак не мог понять. Лигдэн-Чингис — Лигдэн-хан, носивший имя великого монгольского хана, объединившись с Цогто-хунтайджи воевал против маньчжуров, что одобряли и поддерживали хан-отец Гомбодордж и другие халхаские ханы. Однако почему Цогто-хунтайджи, потомок Гэрэсэндза, перестал быть своим в родной Халхе? Когда он спрашивал об этом отца и старших, они говорили, что Рябой Цогто погубил себя своею же ошибкой. В чем была его ошибка? Говорят, он поддерживал красношапочников, проповедовал веру, противоположную вере Дзонхавы, построил красношапочникам храм. Однако в буддийском Тибете живут в мире сотни тысяч лам желтошапочников и красношапочников, поклоняясь одному Далай-ламе. То же самое и тибетские ламы, прибывшие в Эрдэнэ Дзу. Видимо, только когда берут в руки оружие, видят разницу между желтыми и красными шапками. Цогто, потомок Тушету-хана, все время жил в одном кочевье. Хан-отец Гомбодордж и брат, нойон Чахундордж, вспоминая хунтайджи, говорили, что тот был очень умным, смелым, красивым мужчиной. Но при этом иногда говорили, что если бы не Рябой Цогто, вопрос о вере решался бы более мирно и спокойно, чем сейчас. Цогто-хунтайджи настроил против себя маньчжурского хана. Однако благодаря широте души Далай-ламы, вероятно, есть намерение установить в Монголии буддийскую веру мирно и спокойно. Матушка-ханша Ханджамц почитала Цогто-хунтайджи и его мать Мадэ Тайгал, как людей, преисполненных мудрости и знаний. Любимая ее книга — стихотворная биография Мялая¹⁸, переведенная на монгольский Цогто-хунтайджи. Когда про-

¹⁸ Мялай — Миларайба.

шлым летом по заданию учителя Дзанабадзар делал скульптуру Миларайбы в Большом Западном храме Лхасы, он уже имел представление о нем из биографии Мялая, которую читала мама. Он вылепил его в образе просто-плохо одетого бедного банди¹⁹, индуса или бирманца. Это очень понравилось учителю. Когда Дзанабадзару было восемь лет, матушка-ханша отправилась с ним из Эрдэни Дзу в гости к Сэцэн-хану, семья которого располагалась на большом острове Керулена. На берегу реки Тула поклонились легендарным руинам ставки Мадэ-ханши или белого дома Цогто. И показала сыну надписи Цогто. Наскальная надпись гласила: «Двадцать первого числа первого месяца весны года белой курицы (это за четырнадцать лет до рождения Дзанабадзара) Цогто-тайджи охотился в северных горах Хангая. Там он подскользнулся на шелухе и упал. Взбываясь на возвышенность, посмотрел на восток, душа его растаяла и, вспомнив тетушку Халгут, он заплакал и сложил стихи.

Моя тетушка Халгут, у реки Онон,
На Орхоне и Туле мы были счастливы.
Хоть далека Халха от земли онгнигудов
Но един воздух наших дум и любви».

Прочитав это, Дзанабадзар предположил, что Цогто-хунтайджи, зная о скором расставании с родиной, погруженный в печаль, совершил обряд прощания и в память об этом высек на скале эти стихи. Охваченная печалью матушка-ханша сказала, вытирая слезы: «Сын мой, когда-нибудь посети то место, где закончил свою жизнь Тумэнхэн Цогто-хунтайджи. Поклонись его душе. Если остался хоть кто-то из их рода, передай, что легендарное имя Цогто не исчезло из памяти халхов». Но сейчас душой Дзанабадзара полностью овладела Амина, чью статуэтку в образе божества он вылепил однажды в ночь на первый день белого месяца в маленькой комнатке Поталы, ставки Очирдара Далай-ламы. Статуэтка стояла на маленьком жертвенном столике. Дзанабадзар сидел, рассматривая ее. Он хотел подарить фигурку

святому учителю. Перед глазами отчетливо стоял красивый образ Амины. Пробудившаяся страсть привела в замешательство. Дзанабадзар закрыл глаза, стараясь прогнать грешную мысль. Это от того, подумал он, что вчера вечером у Галдана, провожая Старый год, переел мяса с вином. Дзанабадзар расслабился, прочитал про себя молитвенные стихи, успокоился, оделся и вышел на улицу. День обещал быть прекрасным. Бросив взгляд с крыши Поталы на расположенную внизу Лхасу, Дзанабадзар поднялся по тонкой деревянной лестнице, соединяющей этажи, на широкую каменную площадку, крышу здания. Отсюда можно было увидеть самые дальние очертания. Дворец Потала был сооружен на склоне невысокой горы Марпо-Ри²⁰, почти прикасаясь к ней. Посмотришь издали и это величественное, наводящее трепет строение кажется гнездом ласточки, слепленным на скале. Дзанабадзар поднялся на площадку с проросшим бурьяном между камнями и посмотрел в сторону Монголии. Небо в той стороне было прекрасно. Последний ведущий в Лхасу высокий перевал Гола, ближе от него череда голубоватых снежных вершин, ставших для Дзанабадзара синими горами стремления к Родине. Мысленно он перенесся через них. Перед ним раскинулась бескрайняя монгольская степь. О, Родина, ты священна! Монгольскую степь Дзанабадзар не променял бы ни на самый богатый дворец, ни на какую Страну Снегов, ни на какую другую волшебную страну. Он каждое утро поднимался сюда, смотрел в сторону родины и читал про себя молитвенные строки.

Мой отчий дом, скучаю по тебе.
Родная мама, нежною волной
Воспоминанья свет мне сердце наполняет.
В стране далекой ты всегда чужой.
Пусть будет мир и солнце всем сияет!²¹

²⁰ Марпо-Ри — название горы, с тиб.: 'Красный холм', на которой построен дворец Потала. Высота 3800 м.

²¹ Дословный перевод стихотворения: Белоснежные мои субурганы Эрдэнэ Зуу / Моя драгоценная, преисполненная заслугами матушка. / Когда с любовью вспоминаю, свет сердца озаряет / В чужой стране кажешься лишним. / Пусть воцарится мир!

¹⁹ Банди — послушник, ученик-лама.

Читая молитву, он краем глаза заметил двух внухов-тибетцев, телохранителей. Непонятно, действительно они немые или нет. Безмолвные, словно тени, ходят за ним по пятам. Неизвестно, когда появятся и куда исчезнут эти громадные телохранители с пращой и длинным до земли мечом. Год назад Дзанабадзар был впервые представлен Далай-ламе. Зашел разговор о том, оставить ли прибывшую с ним свиту, разместившись с ней отдельно от всех. Далай-лама сказал, что пусть Богдо гэгэн сам решает, разместиться со свитой или жить в Потале как простой послушник, принявший обет гелюнга²², уделяя больше внимания созерцанию и совершенствуясь в пути единственного учения. Дзанабадзар решил отправить свиту домой. Поэтому у него появились тибетские “тени”. А вот сын ойратского Хотогчина батара восьмилетний Галдан, приехавший учиться к Далай-ламе, как и положено настоящему ханскому сыну, оставил себе свиту - монгольских адъютантов и прислугу. Живет он в юрте на зеленом берегу реки Уй недалеко от Норвилонга, летней резиденции Далай-ламы. Галдана привез к Далай-ламе знаменитый ойратский Зая-Пандита Намхайджамцо с богатыми подарками: множеством шкур соболя и куницы, десятью тысячами лан золотых и многим другим. Дзанабадзар тоже приехал не пустой. Но ойраты не зря везли все это богатство. Они явно преследовали дальнюю выгоду. Позже он предположил, что Галдана делают ему соперником. Эта мысль не покидает его и сейчас. Ойратский Зая-Пандита несколько лет назад, разъезжая по Халхе, читал проповеди в Эрде-ни Дзу. Тогда он показал Дзанабадзару созданное им «ясное письмо». Глубокое уважение к Зая-Пандите вызвало у Дзанабадзара желание также изобрести собственное письмо. Дзанабадзар считал монголов ничем не хуже ойратов. Его сверлила мысль по примеру Зая-Пандиты создать оригинальный алфавит. После приезда Галдана, Дзанабадзара охватило предчувствие, что соперничество между халхами и ойратами однажды может привести к беде. Стоит вспомнить историю. Великий монголь-

ский хан Тогон-Тэмур бежал из Пекина. Сегодня держава Чингис-хана разрушена и развалена. Между халхами и ойратами раздоры стали чаще, чем перемирия. Хан-отец Гомбодордж и брат Чахундордж не благоволят ойратам. В год, когда Дзанабадзар получил титул Джавдзандамбы хутухты, к ним приехал Сэцэн-хан Шолой. Показав на колыбель, украшенную шелковыми лентами, серебряным колокольчиком, тремя железными обручами, сделанную им специально к рождению Дзанабадзара, сказал: “Три железных обруча символизируют единство трех халхаских ханов. Когда Вы, Августейший, станете предводителем не только трех монгольских аймаков, но и всей монгольской веры, поведете за собой народ, обратите их в веру, мы повесим эту колыбель у изголовья ойратов и заставим их молиться на нее.” Теперь у Дзанабадзара, который должен был вести за собой всех монголов, появился соперник - ойратский Богдо Галдан. Ойраты прислали его к Далай-ламе на два года позже Дзанабадзара. Но Галдан откровенно заявляет, что станет общемонгольским ханом. Десятилетний ребенок может сболтнуть, что угодно. Впрочем, Галдан необычайно умен. Может, так же, как и ему, Дзанабадзару, когда-то Сэцэн хан Шолой сказал «заставим молиться ойратов», отец Галдана или кто-то из нойонов сказал ему: «Сделав тебя Великим монгольским ханом, поставим Халху на колени». Любопытно, что Далай-лама любил и опекал Галдана, как собственное дитя. Строгий во время занятий с послушниками, он закрывал глаза на все, что бы ни делал Галдан. Возможно, он помнил заслуги ойратского Гуши-хана, спасшего Тибет от Цогто-хунтайджи. К тому же Гуши-хан ускорил работу по строительству Поталы. Именно его действенная помощь способствовала процветанию Поталы. В благодарность Далай-лама написал в честь Гуши-хана оду. По размышлению, будущее решение судьбы халхов и ойратов, а тем более Дзанабадзара и Галдана одним концом находится в Стране Снегов, во дворце Далай-ламы. Дзанабадзар постоянно думал об этом.

Как сильно не хватает запаха ветра бескрайней степи. В Лхасе или Тибете совсем другой запах. В Потале смешиваются семь волшеб-

²² Гелюнг — буддийский священник, лама.

ных запахов: кипариса, сандала, впитавшего в себя сырость каменной пыли, масла лампад, пыли ковров и шелков. Снаружи на площадке к ним примешиваются запах свежего ветра, тошнотворно кислый запах глины, запах нечистот животных и людей. Для тибетцев привычно справлять нужду в любом месте на глазах у людей. Поэтому для удобства они носят штаны с открытой, как у ребенка, промежностью. По окраинам Лхасы можно ходить только, заткнув нос и рот. В углу крыш городских зданий и дворца Поталы для справления нужды есть дырка. От нее по трубе, вдоль стены, сливаются нечистоты и текут вдоль улиц по сточным канавам. Дождь смывает многочисленные нечистоты. Но поскольку он нередок, земля и пыль в Лхасе очень грязные. Поэтому так трудно забыть запах степной полыни монгольских кочевий.

Дзанабадзар стоял, обдуваемый жестким ветром. На вершине черной северо-западной скалы сидели вздохмаченные грифы, поедающие трупы. Изредка, словно с трудом поднимая собственное тело, они тихо парили. На плато горы лхасские ламы выкидывают трупы. Несмотря на приличное расстояние, временами чувствуется трупный смрад. Дзанабадзар стоял, истомленный тибетским запахом, тоскуя по родным ароматам и еще не зная, что встречает свой последний в Лхасе Цаган сар. Солнце светило ярко, освещая всю Поталу. Когда Дзанабадзар спускался вниз по лестнице, к Красной ставке Далай-ламы, Побран Марбог, подъехал Галдан с четырьмя адъютантами. Внизу в западной стороне Поталы в конюшне оставляют лошадей. Галдан был верхом на красивом белом коне арабской крови, украшенном парчой и шелком. За пределами дворца Галдан всегда носит военную одежду. И даже под ламским одеянием обязательно держит маленький серебряный ножик. Галдан, подъехав к конюшне, спрыгнул с коня и издали крикнул звонким тонким голосом:

— Богдо, старший брат, приглашаю Вас в свою ставку. Я приехал встретиться с Вами.

— Смотри-ка, ехидничает, «приглашаю Вас в свою ставку» — подумал Дзанабадзар и улыбнулся:

— Я ждал встречи с младшим братом. Молился родине, прося послать нам хорошее пожелание.

Галдан по-детски обрадовался:

— Ну и как, послали хорошее пожелание?

— Послали, брат мой, — ответил Дзанабадзар и легким шагом вошел в «ставку».

Учебная комната Галдана находилась в Белом дворце, в восточном крыле дворца Улан. Сперва их поселили в соседних комнатах, но очень скоро по непонятной причине Галдана переселили. Войдя в комнату, Дзанабадзар первым делом спрятал фигурку Лхамо будды. Вошел Галдан, расстелил голубой хадак²³ и поклонился Дзанабадзару.

— Богдо, старший брат, здравствуйте! — Поприветствовал он.

Дзанабадзар принял хадак и протянул Галдану дарственный хадак.

— Здравствуй, братишка, — ответил он и поцеловал Галдана поочередно в обе щеки. В это время дворцовые слуги, неотступно наблюдавшие их встречу, принесли из соседней комнаты изюм, сладости и другие вкусные блюда. Поставили чай в серебряном чайнике и балин²⁴ на серебряной тарелке с цветочными узорами.

Дзанабадзар налил чай в китайскую фарфоровую пиалу и подал Галдану. Галдан, приняв пиалу обеими руками, сделал глоток и живыми серыми глазами посмотрел поверх края чашки.

— Дзана²⁵, старший брат, что Вы от меня спрятали? — неожиданно спросил он. Дзанабадзар понял, что Галдан догадался, но решил схитрить.

— Что мне от Вас прятать? Даже если и захочу, от Вас ничего не утаишь, — засмеялся он. Галдан поставил чашку с чаем, отщипнул балина, положил в рот и скорчил гримасу.

— Дзана, старший брат, Ваши уши еще больше отвисли, — звонко засмеялся он. Видимо, в нем проснулось озорство. Дзанабадзар сделал спокойное лицо и бросил вроде бы сердитый взгляд.

²³ Хадак — монг.: хадаг, ритуальная узкая шелковая ткань для подношения.

²⁴ Балин — предмет жертвоприношения из муки, замешанной на воде с вином.

²⁵ Дзана — сокращенное имя от Дзанабадзар.

— Решил посмеяться над старшим братом? Говорят, у добродетельного человека уши большие. Если младшему брату интересно, я могу вылепить из муки его изображение. Пусть полюбуется на себя, — сказал он.

— Лучше вылепите мне маньчжурского сановника. Я пытался сделать сам, но у меня ничего не вышло. Хоть над вылепленным сановником поиздеваюсь, — еще более по-детски сказал он.

Это тронуло Дзанабадзара, и он ласково подумал: «Вот ведь, собирается стать Всемонгольским ханом, а еще совсем ребенок». Богдо-геген был среднего роста, широкоплеч, тонок в талии, руки и пальцы его изящны. Когда душа его пребывала в спокойствии, взгляд его больших глаз был тоже спокоен. У него была большая голова, и, действительно, чрезмерно отвислые уши. Словом, он имел внешность образованного человека. Галдан прекрасно понимал смену настроения Дзанабадзара, поэтому, заметив, что тот успокоился, голосом избалованного младшего брата спросил:

— Надеюсь, Вы сегодня отпразднуете Цаган сар со мной! Вместе отправимся к учителю. Прошлой ночью мне приснилось, что Вы сидите на перевале Гола и смотрите вдаль. Я подумал, не собираетесь ли Вы вернуться на родину. И что тогда будет со мной! Что будет со мной среди этих каменных стен! — Лицо мальчика погрустнело.

«Ох уж эта детская интуиция! Этот Галдан, кажется, необычайно прозорлив», — с восхищением подумал Дзанабадзар.

— Возможно, действительно, близится время моего возвращения на родину. Я приехал сюда четыре года назад. Пришло время распространять в Халхе буддийскую веру, — сказал Дзанабадзар.

Галдан, словно пытаясь понять, наклонил голову и задумался

— Как было бы хорошо, если бы Вы повели халхов, а я ойратов по пути добродетели! Зая-багши сказал, что я на будущий год буду главой веры ойратов. Говорят, он разговаривал об этом с Далай-ламой. Богдо старший брат, не случайно мы здесь встретились. Ведь правда?

Дзанабадзар с еще большим одобрением подумал о Галдане: «Ребенок, душа которого всегда находится в Монголии».

— Не случайно. По-моему, это знак распространения пути добродетели в Монголии. Ведь мой дорогой младший брат сделает это!

Галдан, стараясь скрыть охватившую его гордость, гримасничая, усердно принялся за еду.

Несмотря на то, что Дзанабадзар был старше Галдана на десять лет, он редко звал его на «ты». Но и на «Вы» обращался только, когда хотел показать холодность. Чаще всего называл его душевно — «младший брат». За эти два года Дзанабадзар и Галдан не могли не стать братьями. В Лхасу непрерывно шли потоки лам и паломников из Халхи и Джунгарии, но постоянно живущих монголов было мало. В Лхасу монголы приезжали, кто помолиться, кто торговать. Но из-за нелюбви к оседлому образу жизни они, как только справлялись с делами, сразу же уезжали, несмотря на то, что тибетцы были с ними приветливы. Когда число прибывающих монголов резко увеличивалось в конце лета, начале осени и на Цаган сар, маньчжурский сановник и китайская армия в Лхасе были на чеку. Учения шли днем и ночью. Били в барабан, стреляли из ружей, демонстрируя могущество и силу. Вели разведку и докладывали тибетскому дисриду и Далай-ламе о том, сколько монголов прибыло и что они собой представляют. По сравнению с прошлым годом поток монголов уменьшился. В этот Цаган сар, кроме паломников из Халхи и Джунгарии, путешественников почти не было видно. Дзанабадзар и Галдан, пытаясь найти причину этому, прислушивались к слухам. Оказалось, что в прошлом году Бандир-тайджи из аймака Тушету-хана вместе с крепостными бежал из родной земли и стал подданным маньчжурского хана. Отсюда снова разгорелись ссоры и усилилось соперничество среди халхаских ханов, а также между халхами и ойратами. Ледяное дыхание политической жизни стало чувствоваться даже в Тибете. Но оба юноши не относили это к себе и по-прежнему жили как братья. Далай-лама прекрасно знал всю закулисную сторону, но не обсуждал это, делая вид, что ему безразлична

ситуация между халхами и ойратами. Дзанабадзар уже достиг того возраста, когда нужно было думать о духовном возрождении государства. Вместо того, чтобы прислушиваться к известиям с севера, он решил непременно узнать, как соизволит поступать Далай-лама. Он ждал удобного случая, чтобы начать разговор о том, какой представляется в будущем его религиозная жизнь Монголии. И сейчас, болтая с Галданом о том, о сем, он думал про себя: «Кто есть кто из нас? Если наши судьбы, действительно, связаны с распространением религии, то будем ли мы равны по положению, или кто-то будет выше, а кто-то ниже?» Эти мысли не выходили у него из головы. Но что бы ни случилось, мы будем жить в согласии, ведь мы — братья и ученики одного учителя. Стараясь отвлечься от подобных размышлений, он сказал:

— Вероятно, мне пора возвращаться на родину. Жду вестей. Думаю, будет хорошо, если на Большой монлам²⁶, начинающийся с третьего числа, мы, сидя рядом, вознесем молебен. Тогда не останется места даже последней тени в наших душах. Мы ведь преданы одному делу. Я молю судьбу, чтобы монгол с монголом жили дружно. И верю, что душа моего младшего брата не меньше моей преисполнена святости, — он словно заклиная, сложил ладони. Сейчас в нем говорил истинный Богдо Джавдзандамба. Галдан непроизвольно почувствовал это и с почтением сложив ладони, поклонился.

— Вы правы, брат. Вы ведь доложите об этом учителю. Я считаю высшим благом жить у ваших стоп, — сказал он и, отбросив гордыню, добавил:

— Вместе с учителем отпразднуем Цаган сар. Я приготовил Вам коня. Давайте поедем на встречу с Бэрвэнгийскими ламами! Хорошо?

Дзанабадзар с обычным видом сказал:

— Какой Вы молодец, что приготовили коня. В этих глиняных стенах Побран Марбог не мудрено забыть, что ты всадник-монгол, — засмеялся он.

— О, Дзана, старший брат, а что Вы подарите учителю? — спросил Галдан.

Дзанабадзар вынул из-под стола фигурку Лхамо будды.

— Вот, ночью вместо балина вылепил, — сказал он.

— А-а, понял! Это ее Вы спрятали от меня! — Галдан мгновенно оторвал голову Балданлхамы и положил в рот.

— О! Дзана, старший брат! Я — Далай лама, видящий тайное. Я сразу понял, что Вы что-то спрятали. Угадал? — запрыгал он от радости.

Дзанабадзару не оставалось ничего другого, как засмеяться. Он откусил голову коня и в руках у него осталась фигурка безголового божества на безглавом коне. Так весело смеялись два монгольских юноши — религиозный глава халхасцев Первый Богдо Джавдзандамба, называемый Ундур гегеном, девятнадцатилетний Дзанабадзар, и будущий глава четырех ойратов — десятилетний Галдан. И смех их эхом отдавался в холодных стенах дворца Поталы Очирдар Далай-ламы, главы буддийской веры.

Когда наступил час коня, Далай-лама начал церемонию приема. Настоятели, цорджи²⁷, ширэтуи²⁸ и высшие ламы Лхасы и других монастырей, шествовали по главной лестнице Поталы, над которой развевалось красно-желтое знамя. На сотнях ступенек широкой белокаменной лестницы расстелили пеструю желто-коричневую дорожку. На верхней площадке главной лестницы находятся двери, украшенные резьбой из кипариса и сандала. Они ведут в главный молитвенный зал, расположенный на главной террасе дворца. С северного края от ворот висит изображение Будды из красной парчи. На стенах и дверях развеваются хадаки и ленты различных цветов. Вдоль стены выстроились в ряд ламы в красных ламских одеяниях, а послушники в ярко-желтых шапках окуривают благовониями пространство перед высокими ламами. Из Большого зала раздаются звуки горна и флейты. Вокруг Поталы также благоухают благовония, перебивая неприятные запахи. Высокие ламы заняли положенные места на узких длинных скамьях,

²⁶ Монлам — богослужение Монла бурхану, покровителю медицины и целительства в буддизме, обязательная во время празднования Цаган сара.

²⁷ Цорджи — монг. *цорж*, духовная степень ламы в монастыре, одно из высших должностных лиц в буддийском монастыре.

²⁸ Ширэтуи — монг. *ширээт*, настоятель монастыря.

поставленных в ряд по обе стороны главного зала. Двери в зал открыты настежь. Отовсюду, из всех провинций съехались ламы и нойоны. Их одежда пестрит головными шариками, перьями павлина, накидками из шкуры барса. На конях красивые седла, бархатные и шелковые потники, серебряные и золотые шлеи и нагрудные ремни. Во главе с дисридом и ламами они поднимаются по лестнице и преподносят Далай-ламе ценные подарки, кланяются, принимают от него благословение. Маньчжурский сановник, держа секиру, окруженный воинами, бьющими в барабан, едет в паланкине, который несут рикши в желтых рубашках и желтых штанах. Все это выглядело очень величественно. Из перешептывания лам стало известно, что амбань²⁹ по поручению императора преподнёс Далай-ламе золотую ваджру, соболью шапку, отделанные жемчугом сапоги и много чего еще. Дзанабадзар и Галдан в верхней части западного крыла главной террасы, вместе с несколькими другими послушниками смотрели с нескрываемым интересом. Они должны были преподнести золотой и серебряный скипетр, а также аюши-хадак³⁰. В молодости Далай-лама жил рядом с Лувсанбалжиром лхарамбой, обучавшим его монгольскому языку. Далай-лама и Панчен-лама установили традицию в Новый год преподносить друг другу золотые и серебряные игральные кости³¹. Тибетские верхи считали это редким монгольским обычаем.

Галдан безуспешно пытался угадать, зачем Дзанабадзар хотел подарить учителю будду из теста. Он недоумевал и полагал, что Дзана хотел похвастаться своим мастерством. Но Дза-

набадзар и без этого имел славу ваятеля будд, поставленных даже в лхасском Их Дзу. Наверняка, есть какая-то причина того, что он хотел подарить именно этого будду из теста. «Чью же голову я съел?» — задался он вопросом, но тут раздались звуки горна и флейт, стало интересно, и он отвлекся. Дзанабадзар думал: «Учитель, увидев изображение Амины, обязательно что-нибудь сказал бы. Но Галдан оторвал голову и съел. Кто мог подумать, что такое случится. Вот негодник! Вообще, в Потале все всё замечают. Если Галдан не понял, то поймет одна из моих “теней” и обязательно расскажет. Ойраты особо внимательно следят за мной. Они уже давно платят тибетцам за услуги. Этот проказник не проговаривается. Если бы учитель увидел изображение Амины, что бы он сказал? Сейчас способ изображения бурханов устарел. Учитель говорил, что сейчас лучше изображать бурханов в человеческом облике. Когда под руководством дисрида увозили изображение Миларайбы из Их Дзу, учитель сказал, что человек, который обрел рождение будды, равен будде. Однажды Дзанабадзар начал рисовать портрет Зеленой Тары. Ее спина и осанка получились чувственными. Далай-лама подметил это. А если бы увидел изображение Амины, тоже сразу бы заметил ее женственную осанку?» В это время подбежал лама-надзиратель, держа сандаловый посох.

— Богдо Джавдзандамба и Галдан ширэтууй, соизвольте пожаловать!

На хурале Галдана сажают на место ширэтууй, поэтому во время церемонии его называют ширэтуем. Дзана и Галдан через сандаловую дверь вошли в тронный зал Далай-ламы. Свет падал сверху через небольшое решетчатое окно. Множество лампад тускло освещали колонны с золотыми драконами. В восточной части на хойморе³² восседал Далай-лама. Он сидел на сандаловом кресле, украшенном художественной резьбой и множеством толстых подстилок. Он сидел чуть поодаль от золотого хорло — спинки львиного трона. Одетый с головы до ног в парчу с золотым позументам,

²⁹ Амбань — монг. *амбан*, титул высших провинциальных китайских чиновников, по функциям близкий к губернатору, с большими полномочиями. В Тибете представлял власть династии Цин над буддийской теократией Тибета и командовал более чем 2000 войсками, дислоцированными в Лхасе.

³⁰ Аюши-хадак — монг. *аюуш-хадаг*, хадак голубого цвета, который ассоциируется с небом и водной синью и символизирует вечность и бесконечность, с вытканными буддийскими символами, ликом Аюши (монг. *Аюуш бурхан*. Он же — Амиабхи), покровителя долголетия и безграничной жизни.

³¹ Игральные кости — пяточные кости овец и коз, или астрагалы. Использовались в гаданиях, широко распространенных в тибетском буддизме.

³² Хоймор — парадная часть традиционного монгольского жилища, в которой находятся реликвии и предметы ритуала.

он сверкал, как настоящее солнце. У подножья львиного трона был расстелен желто-пестрый ковер. По обе стороны от колонн сидели настоятели и ширэтуи, читая молитву на разные голоса. Дзанабадзар и Галдан прошли и поклонились стопам будд у алтаря. Они преподнесли Далай-ламе золотые и серебряные игральные костил вместе с хадаком. Далай-лама Агванлуvsанджамц улыбнулся умными глазами, принял хадак и передал его назад. Ему было около пятидесяти лет. Смуглый сухощавый тибетец.

— Поприветствуем Богдо Джавдзандамбу и Галдан ширэтуя, — изрек он. Послушники поклонились.

— Почтительно поприветствуем учителя Эрдэм Мергена, — ответили Дзанабадзар и Галдан и сели на ковер. Служанки преподнесли чай в деревянных чашках и балин на серебряном блюде. Дзанабадзар и Галдан пригубили всего понемногу.

Далай-лама на этот раз сказал по-монгольски:

— Оба моих ученика, наверняка, будут праздновать по родному обычаю. Завтра после вечерней молитвы, надеюсь, Богдо Джавдзандамба соизволит прийти в Малый Лаврин.

Дзанабадзар поднялся и сказал:

— Да, учитель.

Галдан тут же вскочил, не сумев скрыть ревность.

— Учитель! А я? — спросил он.

Далай-лама улыбнулся.

— Галдан послушник, у нас с Вами будет время побеседовать. Надо сообщить Богдо известию из далека.

Дзанабадзар едва сдержался, чтобы не спросить, что это за сообщение. Вместе с Галданом, кланяясь и пятясь, они вышли из дворца. Солнце первого дня Нового года уже давно освещало белые, покрытые снегом вершины гор. Дул теплый ветер. Лхасцы принарядились, надев разноцветные шелковые и парчовые одежды. Каждого встречного они приветствовали, высовывая язык и раскинув руки. В каждом доме гостя угощают цампой³³, балином из муки, замешенной с маслом, и ячменным самогоном.

Полногубые, большеглазые стройные смуглые девушки принарядились. Они надели ермолки с кораллами и жемчугами, железные и деревянные украшения для кос, украсили кораллами и бирюзой черные, смазанные маслом, волосы. Косы они удлинляли ячьей шерстью, и они достигали земли. Конец тесьмы завязывался серебряной тесьмой или шелковой бахромой. Стройные смуглые девушки бегали стайками, смеялись, танцевали под звуки бубнов и домбры. По обычной женской привычке кокетничали с монастырскими послушниками. Две трети лхасских мужчин — ламы и хуваки³⁴. Они снуют, пестрея красным и желтым, прячутся за углами зданий и заборов, чтобы встретиться с девушками. Но не легко скрыться от неусыпных глаз наместников и бесчисленных монастырских и храмовых дисридовских надзирателей.

Вообще, в Ло сар³⁵, первый день нового года и в течении двадцати дней, когда собирается и заканчивается Большой и Малый монлам, Лхаса погружается в празднество. Повсюду съезжаются тысячи приезжих. На улицах люди спят в палатках и даже под открытым небом. Торгуют, меняются. Народу масса. На центральном рынке Жудийского храма, храмов Дзу и лхасского центра, на южной площади Дворца Поталы китайцы торгуют благовониями и сладостями. Непальские мастера предлагают изделия с красивой тонкой резьбой из серебра и латуни, разнообразную посуду, ведра. Обернув головы белой или красной чалмой, кашмирские мусульмане продают дивные воздушные шелка. Китайцы слащаво подобострастны. Непальцы шумны. Кашмирские купцы угрюмы и высокомерны. Но тибетцы, благодаря своему шустрому характеру, не обращают внимания ни на своих, ни на чужих. Они торгуются, кричат, стремясь снизить цену — настоящие черти. В эти дни восходит солнце десятков тысяч лхасских нищих. Вообще тибетцы, попрошайничество не считают чем-то плохим. Богатые и обеспеченные, помня о добродетели, должны

³³ Цамба — поджаренная ячменная мука.

³⁴ Хуварак — студент, послушник буддийского монастыря, ученик ламы.

³⁵ Ло сар — Лосар, тибетский Новый год.

подавать милостыню. Им приходится нелегко, так как нищие не просят, а требуют милостыню. Они тянут руки, окружают, мешают проходу. Особенно нагло действуют инвалиды и искалеченные пытками за разбой и грабежи. Они охотятся целенаправленно, улучая момент, отменяют толпой или застают человека врасплох. После того как Дзанабадзар и Галдан поздравили учителя с Новым годом, они отправились в Бэрэвэн. В дворцовую конюшню привели оседланного серого коня, послушного, но с горделивой походкой. По дороге к Бэрэвэн Дзана и Галдан перебрались через реку Уй. Дзанабадзар радовался, ощущая себя потомком монгольских всадников. Перестали мелькать перед глазами тибетские “тени”. Ему было легко, будто он хоть на время освободился от какой-то тяжести. Дзанабадзар рысью скакал по краю быстрой реки, и ему казалось, что он мчится навстречу ласковому ветру по голубой долине Орхона. Только сейчас он понял, как сильно тосковал по родному краю. Он радовался, что рядом Галдан. Галдан в развевающейся голубой накидке, цвета неба, выглядел великолепно. Белоснежный скакун арабской крови, изгибая стройную шею, вскидывал голову. Это было замечательное зрелище. Дзанабадзар смотрел и думал: “Этот мальчик, избалованный и взбалмошный, станет Всемонгольским ханом. Кто знает, каким будет его будущее. Чингис-хан уже в десять лет поставил ногу в стремя войны. Сейчас времена другие. Судьба Монголии не только в наших руках. Ее решают здесь в Лхасе и в императорском дворце Пекина.” Его мысли прервал Галдан:

— Богдо, старший брат!, говорят, коня, на котором Вы сейчас сидите верхом, хотят включить в число девяти белых подарков маньчжурскому хану.

Это были очень ехидные слова. Еще несколько лет назад по предложению отца Гомбодорджа и Сэцэн-хана Шолоя было решено преподнести маньчжурскому хану на Цаган сар восемь мышастых коней и одного белого верблюда в знак мира с соседями и установления дружественных отношений между государствами. Однако это послужило причиной домыслов среди народов Алтая и союза Четы-

рех Ойратов³⁶. Они восприняли такой шаг, как доказательство предательства халхаских нойонов. И Галдан, намеренно или нет, имел ввиду это же. Вообще, Галдан, как любой проницательный человек, любил над всем и по любому поводу подшутить и съязвить. Дзанабадзар пропустил мимо ушей его слова.

— Далай-лама велел мне послезавтра явиться. За этим что-то кроется. В любом случае пришло время отправляться на родину, — сказал Дзанабадзар.

Галдан задумался на некоторое время.

— Дзана, старший брат. По-моему, Вы уже зрелый человек. Тому, кто носит титул Богдо Джавдзандамбы, не пристало сидеть в этих тибетских краях. Но как будет, не знаю, — Галдан вздохнул и поскакал, устремив взгляд на дальние вершины снежных гор.

В полдень первого дня Нового года в Лхасе устраивают игрища. Участвуют в них основном городские парни и торговцы. Низших лам не допускают, остерегаясь их связей с женщинами. На площадке перед Поталой собрались тысячи людей, подогретых ячменной самогонкой. Мужчины, женщины, дети чиркают огнем, искрящимся красным и синим цветом, водят вокруг костров хороводы, поют, танцуют. Девушки легкого поведения охотятся за приличными парнями, а молодые ламы-желтошапочники, принявшие обет безбрачия, в окружение этих женщин поддаются искушению, забыв про обет. В этом празднике Далай-лама самолично позволил участвовать всем дворцовым — и низшим, и высшим. Обычно он строго следит за соблюдением порядка. Лишь иногда дает волю своей поэтической душе. Однако, люди не препятствуют проникновению в буддийские законы нового, например, чувственности. Дзанабадзар, Галдан и несколько дворцовых послушников вышли на площадь перед Поталой и стали бродить, наблюдая за праздником. День они провели во встречах и поздравлениях с Новым годом Бэрвэнгийских лам. Они уже порядком устали, но юношеская любознательность помешала им отказаться от

³⁶ Союз Четырех Ойратов — конфедерация ойратских этнополитических объединений, предшествовавшая созданию в 1635 году Джунгарского ханства.

участия в празднике, который случался один раз в два года. Рядом находились адъютанты Галдана и “тени” Дзанабадзара, поэтому им нечего было бояться. В первый день Цаган сара верховным ламам предписано давать подавания нищему люду, поэтому вся их разменная монета уходила быстро. Хотя нищие хорошо знают об этом, однако предпочитают просить у простых щедрых людей, чем тянуть руку за непредсказуемой монетой высших лам. Толпа нищих редко окружает их. Дзанабадзар и Галдан вышли на площадку перед храмом Дзу. От группы изувеченных нищих отделился огромный страшный взъерошенный человек. Одна рука у него была обрублена, один глаз слеп. Свет костра отражался в его единственном глазу. Разинув красный беззубый рот, он орал:

— Эй, монгольские богды, смотрите на меня! В прошлой жизни я был дьяволом. Я красный дух Утайа³⁷! Смотрите! Я раскрою ваши будущие судьбы. Вы забудете свою Монголию. Будете пить мочу тибетского Далай-ламы. Вы две марионетки с монгольской кожей и тибетским мясом. Вы лишились добродетели! Вы возвращаетесь с грузом тибетского греха! Слышали! Этот грех вы унесете в Монголию и откроете дорогу крови и страдания. Вы... О, напрасно погибшие два юноши! О... — Пока он кричал по-монгольски, адъютанты Галдана и стража Дзанабадзара подскочили к нему, надавали тумачков, оттащили в темноту и бросили. Испуганный Галдан глазами полными ужаса смотрел на Дзанабадзара.

— Богдо, старший брат, что сказал этот человек?! Какие страшные вещи он говорил! — произнес он дрожащим голосом.

Дзанабадзар равнодушно, глядя на костер, ответил:

— Брат мой, сумасшедший человек нес всякий вздор.

Однако это происшествие разбило радость двух наших героев. Галдан так и не смог успокоиться. Чуть не плача, он ускакал к себе. Дзанабадзар медленно поднялся по лестнице Поталы. Подавленный размышлениями, с

опущенной головой он вошел в свою комнату. Выпил немного горячего чая, поел цампу и лег спать. Но сон не шел. Он встал, разложил сутру, но перед глазами продолжал стоять образ злого калеки, и в ушах звучали слова проклятья. Навяждение не покидало его. Дзанабадзар отложил сутру, зажег лампаду перед изображением Гамбогура, гения-хранителя Абтай Сайн-хана, и лег, продолжая размышлять: “С монгольской кожей, тибетским мясом”, такое проклятие сказал он. Нескончаемо число потерянных заблудших страдальцев, затаивших злость. И всё это из-за раздоров и междоусобиц между аймаками, из-за того, что ссорятся братья, протягивая дорогу крови. Единственное спасение — всюду распространить буддийскую веру, усмирить беснующихся, изгнать черные и грешные мысли. Ради этого много лет живу у Далай-ламы. Постиг буддийское учение. Сейчас мне есть, что сказать людям, да и науку я изучил. Пожалуй, нужно возвращаться. Приехав на родину, построю новый храм. Пусть не такой великолепный, как Лхасский, но не хуже Угтай Гумбума. Халхасцам это по силам. Средства есть. Нужно только избавить народ от бедствий и несчастий войны, устроить мирную и спокойную жизнь. Надо помочь людям обрести мир, открыть для них путь добродетели. Тогда появится множество храмов, тысячи паломников, обильные жертвоприношения. В Халхе наступит новое время. О, будда, дай мне ума и силы повести за собой десятки тысяч людей. О другом я не думаю.

Может, Далай-лама или маньчжурский хан ради распространения буддийской веры будут проповедовать учение о мире, порицая людские грехи, выявляя корни вражды. Таким образом, проповедь религии станет выше всего. Если уж нам выпала судьба умиротворения, укрепления закона нового времени, успокоения людей, то у нас нет другого выхода, кроме как придерживаться твердости ради достижения задуманного, преодолевая любые страдания и беды. Нужно избавиться от единственного бедствия — нехватки ума. Тогда придет и все остальное. “Если правильно понимать ситуацию, не ошибешься,” — говорил хан-отец. И это так. Но могу ли я оценить положение дел. В

³⁷ Дух Утайа — дух горы Утайши, имеющей пять вершин, в Китае, места, посвященного будде Манджушри.

действительности, я ориентируюсь по слухам. Когда весной прошлого года змеи Далай-лама приехал на аудиенцию к маньчжурскому хану, хан сказал ему, что теперь по соизволению Великого императора тибетцы, китайцы и монголы должны жить в согласии. Наступило время счастья и благоденствия. Если это правда, буддийская вера будет беспрепятственно укрепляться. Но почему опять возникла причина раздоров между халхами и ойратами? Почему даже Тушету-хан игнорирует повеление императора? Может, император просто говорит красивые слова, а на деле бросает между нами кость? Может и Далай-лама здесь относится к нам с Галданом равно, а там бросает кость между халхами и ойратами? Он учит: “Невозможно заранее предугадать развитие государственных и религиозных событий. Земные деяния и деяния божественные — разные вещи”. Что значат эти слова? Может быть, он говорит их, что бы заранее оправдать будущие поступки? Тот сумасшедший монгол произнес ужасное проклятье. О, Будда! Если бы рядом была матушка. Амина... Спокойна ли их жизнь? В этом тоже одна из причин моей спешки на родину. Неспроста мне снится Тара, Амина, мама. По возвращении в Эрдэнэ Дзу, обязательно отолью красивую статую Тары. Я научился у непальских мастеров отливать бронзовые фигуры. Буду ваять красивых будд. Суметь бы передать изящную поступь Амины, линию ее ног и ягодич, упругую талию! Может получится красивое изображение. Невозможно забыть, как она, грациозно покачиваясь, держалась в седле, когда вместе с отцом выехала меня провожать. Надо найти возможность заехать на пути домой к Сунгэр-элу тайджию и повидаться с Аминой. Впрочем, только что-то исключительное может помешать заехать к ним. Галдан съел голову Амины. Пусть никогда не случится такой беды, чтобы халхи и ойраты ели головы друг друга. Кто знает, какими будут наши отношения с Галданом? О, будда, смилуйся!»

Богдо геген заснул только после полуночи. На третий день нового года в городе чистили улицы и площади, готовясь к Большому монламу. Многие тысячи лам с утра приехали из храмов и окрестностей Лхасы, чтобы принять участие в

новогоднем хурале. Их красно-желтые одежды были символами того, что именно они являются хозяевами страны буддийского учения. В эти дни Лхаса — муравейник красных муравьев. В это время шавдагма³⁸ Бэрвэнгийского храма и церемониймейстер хурала, каждый с четырьмя ламами объезжали на конях по направлению солнца Поталу вместе с краснотельными гиегами³⁹, несущими на плечах железные и деревянные палки с развевающимися хадаками. Народ шумел, выстроившись стеной, а стражники, оцепляющие шествие, размахивая дубинками, кричали: “Посторонитесь! Отойдите!” Но крик их был абсолютно бесполезен. Дзанабадзар полдня провел за сутрой. Когда начался круговой объезд, он вышел освежиться и долго стоял на лестнице Поталы. В Тибете с началом Ло сар наступает оттепель, и греет солнце. Дзанабадзар встретил в Лхасе четыре весны. Времени скучать у него не было — он был полностью погружен в занятия. Но без этих шумных суматошных дней Нового года, время, проведенное им в Тибете, показалось бы слишком монотонным и однообразным. Может, этот Ло сар последний, что он проведет здесь. Человек не властен над временем. Время ведет его за собой. Лхаса, несомненно, святая страна молитв, место распространения религии, а Далай-лама — хранитель религии, перерожденец Очирдара. Конечно, на всю жизнь запомнятся Большой монлам, собирающий около двух десятков тысяч лам, город Лхаса, дворец Потала, учитель Далай-лама. Далай-лама — необычайно талантливый человек, образованный и мудрый учитель, поэт. Ему хочется верить и поклоняться. Разве возможно забыть его? Я вернусь на родину, но часть моей души останется в Потале. Я буду искать случая вновь вернуться сюда. И никогда не забуду дорогу, на которой однажды с вершины перевала Гола смотрел на Лхасские золотые ганджуры⁴⁰. Я обязательно вернусь сюда. Дзанабадзар, охваченный благоговением, продолжал стоять на лестнице Поталы. Как всегда, вечерняя молитва учеников Далай-ламы началась после заката солнца в малом зале дворца Улан.

³⁸ Шавдагма — духовная степень ламы.

³⁹ Гиег — лама-надзиратель.

⁴⁰ Ганджуры — золотые украшения на крышах храма.

На этом молебне старик лама Лувсанбалжир ширэтуй из Их Дзу объявил порядок участия учеников Далай-ламы в Монламе. По установленному порядку, места Богдо Джавдзандамбы и Галдан ширэтуя будут на одном уровне. Раньше место Галдана находилось порядком ниже. Услышав о перемене, Галдан не смог скрыть своей радости. Дзанабадзар особо не задумывался над случившимся, но про себя подумал: “У монголов пока один Богдо.” Он вышел из молебенного зала через пустую маленькую комнатку, которая находилась по-соседству. Она с высокими узкими дверями и сандаловыми стенами. У дверей были расстелены ковровые подстилки для лам-охранников. Людей, входящих в лаврин Далай-ламы было немного, о них охранники знали заранее, поэтому, сложив ладони, они беспрепятственно пропустили вошедших. После вечерней молитвы Дзанабадзар сразу пришел в лаврин Далай-ламы. Учитель спокойно сидел за сандаловым столом на тюфяке, обтянутом телячьей шкурой, и что-то писал или рисовал кистью. Далай-лама был в желтой шелковой сорочке без воротника. Поверх сорочки — жилет из коричневого сукна с серебряными пуговицами. На голове шапка с непальским верхом. В этом простом одеянии он выглядел менее величественно, чем в ритуальной одежде, делавшей его похожим на сияющее солнце. Но сейчас он вызывал гораздо большее благоговение у Дзанабадзара. Почему? Дзанабадзар подумал: “В Монголии я тоже Богдо.” А в обычной одежде Далай-лама глубоко почитаемый и мудрый учитель. Дзанабадзар вошел и встал на колени. Далай-лама отложил кисть и бумагу, приложил к его лбу теплый кончик пальца и по-монгольски спросил:

— Богдо, хорошо ли отпраздновали Новый год?

По-монгольски он говорил чисто и без ошибок. Но это был книжный язык. Из разговорного он знал лишь несколько приветственных слов. Дзанабадзар опустился на колени на толстом ковре, расстеленном в лаврине.

— Хорошо отпраздновал. Как здравствуете Вы? — ответил он как положено монголу. У Далай-ламы было узкое продолговатое лицо, широкий чистый лоб, черные слегка раскосые

глаза. Это были глаза умного человека. Совершенно очевидно, что ум помогал ему скрыть во взгляде его истинную человеческую сущность. Он как будто распространял свет милосердия на низшие существа и все живое. Дзанабадзар наблюдал за Далай-ламой и думал, что, действительно, трудно найти другого человека, преисполненного такой святости и благодетели. Далай-лама немногословен. “В малое количество слов должен быть вложен глубокий смысл.” — учил он. Далай-лама посмотрел на Дзанабадзара излучающим милосердие взглядом, улыбнулся и сказал:

— По-моему, среди многочисленных образованных учеников, кроме Вас, Джавдзандамба хутухта, нет другого, кто мог бы принять на себя главенство. Дорога к знаниям — бесконечна, время жизни ограничено. Сейчас возвращайтесь в Монголию. Я считаю, что наступило время свершения чистых деяний и распространения буддийской веры, и решил сообщить Вам об этом. В прошлом году, когда я был на аудиенции у императора, он сказал, что Вам лучше жить в Монголии, чем в Лхасе, лично обеспечивая спокойствие религии и влияя на идеологию народа. Я думаю так же и все более упрочиваюсь в этом мнении. Но не буду надоедать Вам повторением. Пожалуйста, готовьтесь к отъезду домой. Я решил отправить с Вами сорок хороших гелюнгов, известных мудростью и учением. Они помогут построить храмы и кумирни. Остальное делайте по своему усмотрению.

— Что Вам еще необходимо? — спросил Далай-лама, помолчав. Дзанабадзар, привычно воздерживавшийся от споров с учителем, выждал время, смело посмотрел на него и тихо сказал:

— Я понял сказанное учителем. Я, наделенный ничтожными способностями, помню о Ваших бесконечных заслугах и нахожусь на вершине радости, слыша Ваши добрые слова. Сделаю все, как Вы желаете. Буду готовиться к возвращению домой. Откровенно говоря, и днем, и ночью все мои помыслы устремлены к северной стороне. Я, халхаский Богдо Джавдзандамба, согласен с Вами, что нельзя упускать время. Завтра посетую лхасский монлам и нач-

ну готовиться к отъезду. К двадцатым числам месяца Ло буду готов. — Сказав это, Дзанабадзар засомневался: “Не поторопился ли я?”

— Бэрвэнгийский ширэтуй поставил Вас в известность об уставе монлама? — спросил Далай-лама.

— Да, я слышал. Он сказал, что Галдан и я будем сидеть на одном уровне. — При этом Дзанабадзар не показал ни удивления, ни осуждения.

— Император уведомил о присвоении Галдану титула религиозного главы Четырех ойратов. Но еще есть время подумать, — сказал Далай-лама.

— Учитель, осмелюсь спросить у Вас. Дела веры Шакьямуни решаются во дворце императора, или во дворце Очирдара Далай-ламы? — произнес Дзанабадзар и покраснел. Но Далай-ламу несколько не обескуражил этот вопрос. Его мудрые глаза прищурились.

— Я только передал слова Великого императора. Нет религии, которую не поддерживало бы государство, и нет государства, которое не поддерживала бы религия. Монголы говорят: «Все в свое время». И я, и вы с Галданом действуем во имя великой победоносной всемогущей религии. Если что изменится, значит, так и должно быть. Тогда и цель государства можно обратить в желаемом направлении.

Дзанабадзар слушал эти слова учителя и вновь в нем пробудилась беспокойная мысль: “Где же находятся бразды правления Монголией?”

— Мудрейший учитель, поклоняюсь Вашей вере. Я, потомок халхаского хана, размышляю над Вашими словами и никак не могу понять, почему ойраты, имея общую с нами веру, должны иметь отдельного главу?

Далай-лама опять не смутился:

— Разве не стремлением соединить халхов и ойратов силой религии, а не силой государства, сделал я вас с Галданом своими учениками? Я думаю так. Если бы думал не о примирении, а о раздоре, то держал бы вас подальше друг от друга. Не так ли? — сказал Далай-лама и снова прикоснулся рукой ко лбу Дзанабадзара.

— Я непоколебимо верю, что будут велики впредь Ваши, Богдо Джавдзандамба, добродетели и заслуги по распространению желтой

веры, начавшейся с Абутай-хана. Ради этого я сделаю все, что смогу. Над нами есть небо. Наступили времена, когда приказ императора — приказ неба, — сказал он, выражая этими словами, понятную любому мысль, что “наша сила слаба”. Он вынул из ящика стола что-то круглое размером с человеческую голову, повязанную желтым креповым хадаком, и взял в обе руки. Ундур-геген принял дар с почтением, но с некоторым колебанием, не зная, что это. Далай-лама улыбнулся.

— Я преподнес Вам драгоценный череп принца Даранатхи Гунганямбу. Долго хранил. Возвращаю его хозяину — Вы ведь перерожденец Даранатхи.

Хотя для Ундур-гегена это не было большой неожиданностью, он подумал: “Я — монгольский Богдо, а являюсь перерожденцем тибетского Даранатхи. Это неспроста.” Приложив череп ко лбу и, взяв благословение, встал.

Дзанабадзар вышел от учителя погруженным в размышления. “Над Богдо — Далай-лама, над Далай-ламой — маньчжурский хан, над маньчжурским ханом — Будда, над Буддой... Раз мы слабы, значит будем сидеть и смотреть в чужую сторону? Не получится стереть с лица земли имя и могущество Монголии. Меня возвращают по велению свыше. Но все взаимосвязано. Все делается с дальним прицелом. Мы тоже должны быть дальновидны. Но что я должен предвидеть? Ведь я даже не знаю, что происходит в Халхе. Надо быстрее готовить караван к возвращению. Посланник Далай-ламы в сопровождении сорока лхасских гелюнгов пожалует, как положено Богдо, в Эрдэни Дзу.” Дзанабадзар шел, глядя сверху на Лхасу и суетящихся красных муравьев.

Вечером пятнадцатого дня Цаган сара или месяца Ло Дзанабадзар и Галдан после захода солнца подошли к дверям палатки Их Дзу, для того, чтобы принять участие в Чунгай чобда. Южная горная страна с заходом солнца сразу погружается во тьму. В первое время Дзанабадзар никак не мог привыкнуть к этому. В просторной орхонской долине есть прекрасная вечерняя пора, когда после захода солнца угасающий свет медленно поднимается вверх, затуманивая небосвод. Галдан был горцем,

он легче Дзанабадзара привык к Тибету. Дзанабадзар решил отправиться в дорогу домой на четвертый день после этого вечера, когда он в последний раз участвовал в Чунгай чодба — одном из самых интересных и красивых обрядов Ло сар. Сердце Дзанабадзара сильно билось. Другой причиной волнения была поставленная у самого главного входа сделанная им чодба. Вокруг джудийского храма и двух храмов дзу были выставлены работы известных лам — художников главных лхасских дацанов. Они выполнены краской, смешанной с маслом на полотне из натянутой ячьей кожи, растянутой на деревянной раме. К ним прибили деревянный стержень и воткнули среди камней, повернув лицевой стороной к внутренней части круговой храмовой дороги. Перед ними поставили столики со множеством лампадок. До начала показа, чодбы накрыты покрывалами, их снимают только в положенное время. Одновременно с этим зажигаются многочисленные лампы. Первыми просматривают чодба верховные ламы во главе с Далай-ламой и маньчжурские сановники. В последнюю очередь — простой любопытствующий народ. От тепла многочисленных лампад масляная краска вскоре начинает таять и течь, поэтому жизнь чодба коротка. Это еще больше подогревает любопытство народа. Идет состязание произведений, выполненных наиболее мастерски, и особенно красивых при свете лампад. В этот соревновании каждый храм и дацан старается удивить своими творениями. В этом чунгай чодба Дзанабадзар участвовал как художник дворца Поталы Далай-ламы. Последние две ночи он создавал свое произведение. Галдан не отходил от него. Приближался день отъезда Дзанабадзара, и Галдан, по сути еще ребенок, старался все время находиться вместе с ним. Картины расставили сегодня утром и поставили солдат охранять их. С заходом солнца любопытная толпа встала стеной по внешней стороне дороги. Дзанабадзар с Галданом находились рядом со своей картиной и ждали прибытия Далай-ламы. По поручению художников служащие хурала снимали с каждого чодба покрывала и зажигали лампы. Галдан не выдержал:

— Вот это да! Намхай гэвш совсем как живой! А это точно наместник Бэвэнгийского монастыря! — радостно воскликнул он.

Дзанабадзар улыбнулся:

— Не смог сделать всех семерых гелюнгов похожими.

— Только слепой не узнает их. Это семь тибетских гелюнгов, которые несут Зеленую тару из Барун Дзу в Эрдэни Дзу. Ха-ха. Семь тибетцев посадили на голову монгольскую женщину. Ха-ха.

— Учитель соизволил прибыть, — сказал Дзанабадзар. Галдан перестал смеяться и встал, придав лицу спокойное выражение. Далай-лама шествовал в золотом паланкине. Дворцовые стражники с дубинками с криком: “Разойдись! Разойдись!” пролагали дорогу в толпе. Когда одновременно зажгли многочисленные лампы, их пламя задрожало и засверкало, освещая в тишине вечера все вокруг. Светящиеся разноцветные картины, нарисованные на полотне из ячьей шкуры, выглядели сказочно красивыми. Далай-лама вышел из паланкина и подошел к картине Ундур-гегена. Вместе с ним приблизились верховные ламы. Дзанабадзар встал перед своей картиной и поклонился Далай-ламе.

— Соболаговолите посмотреть, учитель? Мой Великий предок Очир Абутай сайн-хан в давние времена пригласил Гамбогур Будду из Барун Дзу в Эрдэни Дзу. Я, ничтожный, хотел запечатлеть радость возвращения домой в сопровождении по вашему соизволению сорока гелюнгов, направляющих в сторону нашей Халхи Зеленую Тару. По поручению службы Поталы я участвую в чунгай чодба, — странно объяснил он.

Далай-лама, склонив голову, заинтересовано рассматривал картину. Произведение Дзанабадзара было выполнено необычайно искусно и красочно. На ней были мастерски изображены известные в Лхасе гелюнгы, а Зеленая Тара представлена в образе красивой девушки с монгольскими чертами лица. В свете лампад, изображение четко высвечивалось и сверкало. Далай-лама то приближался, то отодвигался от картины.

— Намхай гавджи⁴¹ и Дашбалдан цорджи идут впереди. Нет большей добродетели для семи гелюнгов, как преодолеть огромное расстояние, приглашая Тару, — засмеялся он.

Верховные ламы тоже засмеялись. Среди них выделялся громкий детский смех Галдана. Дзанабадзар обрадовался, что узнали в лицо нарисованных им известных лам. “Если ламы, сопровождающие меня, успеют хорошо рассмотреть картину, то узнают Амину,” — подумал он. Сделанная из муки Амина, голову которой съел Галдан, сейчас вновь ожила на полотне из ячьей шкуры, радуя глаз зрителя. От яркого света лампад она, словно плача, тихо таяла и растекалась по полотну.

Через трое суток после этого, прохладным утром, когда на вершины гор падал снег, караван Ундур-гегена Дзанабадзара двинулся из Лхасы в сторону Монголии. Длинная вереница каравана, нагруженные быки, сорок лам на конях и вооруженная свита охранников двинулись на северо-восток. Перед Поталой Дзанабадзар совершил обряд расставания с учителем. Лхасские верховные ламы, ученики-хувараки, регенты, придворные нойоны, чиновники, представители маньчжурского императора и множество людей собрались на площади дворца Улан. Далай-лама вышел через коричневое резное здание, где совершался молебен. Дзанабадзар, подойдя ближе, низко поклонился. Далай-лама, устремив вдаль неизменно спокойный взгляд, протянул руку из-под широкого с желтыми полосами одеяния к голове Дзанабадзара и, благословляя, трижды прикоснулся золотой ваджрой⁴². Он громко, так, чтобы все слышали, сказал:

— Халхаский Богдо Джавдзан Дамба хутухта, носитель буддийской веры, перерожде-

нец принца Даранатхи, пусть распространится Ваша добродетель! Будь непоколебим в вере. Счастливого пути Вам в дальней дороге.

Дзанабадзар, сложив ладони, три раза поклонился:

— Победоносный перерожденец Очирдара, безгранично мудрый учитель мой, покровительствующий и дарующий счастье Далай-лама, пусть будет непоколебима вера!

Кланяясь, Дзанабадзар попятился по небольшому проходу между стоящими в ряд ламами. И когда он раскланивался по обе стороны, отовсюду доносились голоса, желающие счастливого пути. Дзанабадзар кланялся, отступая назад, и думал, что как бы он ни разделял традицию такого почтения и уважения, ему хочется поскорее скинуть с себя это тяжелое бремя постоянно пригибать голову. Между тем промелькнула мысль: «Почему не видно Галдана?»

Душа его будто расправилась, он думал только о возвращении домой. Спустившись, возможно, в последний раз, по лестнице с многочисленными ступеньками, по которым он ходил много тысяч раз, Дзанабадзар сел на коня. В это время с неба из тумана, поднявшегося с вершины гор, упали две одинокие капли дождя. Дзанабадзар подумал: «Как бы то ни было, а я отправляюсь с дождем⁴³.» И еще раз обернувшись в сторону Большого дворца, называемого Поталой, в сторону, где остался Далай-лама, он помолился и, пришпорив коня, поскакал за караваном. Первый халхаский Богдо Джавдзандамба Ундур-геген Дзанабадзар поднялся на перевал Гола, с которого когда-то впервые увидел очертания Лхасы, а будущий святейший хан Галдан вместе со своими адъютантами уже ждал его, чтобы попрощаться.

⁴¹ Гавджи – с тиб.: габжи, ученая степень духовного лица.

⁴² Ваджра — ритуальный сакральный инструмент тибетского буддизма, символизирующий неразрушимую силу. Имеет вид скипетра с пучком перекрещенных молний.

⁴³ Монгольское народное поверье, что дождь в дорогу является хорошей приметой.

Использованная литература

Герасимович, 1991: *Герасимович Л. К.* Литература Монгольской Народной Республики 1965–1985. Очерки прозы. М., 1991.

Эрдэнэ, 1979: *Эрдэнэ С.* Художественный образ — мастерство писателя // Новые горизонты. Лит.-худож. критика в МНР: сб. статей: пер. с монг. Сост. К. Н. Яцковская. М., 1979. С. 260.

Sengiin Erdene **DSANABADSAR**

(предисловие, перевод с монгольского, примечания)

Regina V. IVLEVA

Academician I. P. Pavlov First St. Petersburg State Medical University

The article offers a translation of the first chapter of the novel “Dzanabadzar” by the contemporary Mongolian writer Sengiyn Erdene. The novel was written in 1989 and is dedicated to a real historical figure, the head of the Buddhist Church in Mongolia. Despite its innovative nature and high artistic level, the novel has not been translated into Russian to date. The translation presented below was carried out under the guidance of Dr. Sci. (Philology) L. K. Gerasimovich, as a thesis at the Department of Mongolian and Tibetan Studies (the Faculty of Oriental Studies at St. Petersburg State University). This is the first time the novel has been published. The entire novel is planned to be published. In addition to the translation, the reader will find a preface and notes.

Key words: modern Mongolian literature, Buddhism, Mongolia, Tibet, Lhasa, Buddhist visual arts.

About the author: **Regina V. IVLEVA**, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Department of Foreign Languages and Medical Terminology, Academician I. P. Pavlov First St. Petersburg State Medical University (St. Petersburg, Russian Federation) (regina_i@list.ru).

М. В. ФЕДОРОВА

Российский этнографический музей

ВЫСТАВКА «ИСТОЧНИК СВЯТОГО УЧЕНИЯ» В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ

Об авторе: Федорова Марина Владиславовна, научный сотрудник ведущей категории отдела этнографии Сибири и Дальнего Востока, Российский этнографический музей (Россия, Санкт-Петербург) (fedorovarme@mail.ru). ORCID: 0000-0002-3703-8809.

© Федорова М.В., 2026

10 июля 2025 г. в Российском этнографическом музее (РЭМ) состоялось открытие выставки «Источник Святого Учения», посвященной 110-летию освящения Санкт-Петербургского буддийского храма «Дацан Гунзэчойнэй»¹. Куратор выставки М. В. Федорова, дизайнер выставочного проекта А. М. Даниэль. Выставка будет работать до 29 марта 2026 г.

Выставка создана на материалах собрания Российского этнографического музея при участии Фонда развития буддийской культуры, образования, науки (ФРБКОН) Дацана Гунзэчойнэй, (рис. 2) Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН), Государственного музея истории религии (ГМИР). (рис. 3)

Впервые в таком объеме собраны этнографические предметы и исторические фотографии из коллекций РЭМ, музеев и архивов Санкт-Петербурга и Бурятии: Архива Русского географического общества, Государственного музея истории религии (СПб.), Музея-квартиры П. К. Козлова (СПб.), Музея-института семьи Рерихов (СПб.), Архива Европейского университета (СПб.), Архива Института восточных рукописей РАН (СПб.), Национального музея Республики Бурятия (Улан-Удэ), Агинского национального музея им. Г. Цыбикова, Забайкальского краевого краеведческого музея

¹ Гунзэчойнэй — с тиб.: Источник Святого Учения Всесо-страдающего Владыки-Отшельника.



Рис. 1. Афиша выставки «Источник Святого Учения» Российский этнографический музей.

им. А. К. Кузнецова, а также из архивов историка-востоковеда А. И. Андреева и буддолога и книгоиздателя А. А. Терентьева.



Рис. 2. Дид Хамбо Лама Буддийской традиционной Сангхи России, настоятель Санкт-Петербургского буддийского храма Буда Бальжиевич Бадмаев на открытии выставки «Источник Святого Учения». Фотограф А. Любимова



Рис. 3. Настоятель Санкт-Петербургского дацана Б. Б. Бадмаев, директор ФРБКОИ И. В. Васильева, реставратор ИВР РАН Л. И. Крякина, художница Е. К. Зонхоева. на открытии выставки «Источник Святого Учения». Фотограф А. Любимова

Выставка посвящена истории создания и судьбе Санкт-Петербургского буддийского храма «Дацан Гунзэчойнэй», возведенного в 1909–1915 гг. в Старой Деревне и ставшего

главным религиозным и культурным центром буддистов Северной столицы.

Выставочное пространство представлено в виде интерьера храма. Центральное место у стены напротив входа занимает модель буддийского алтаря, в центре которого располагается статуя Будды Амиабхи², японской работы XV в., а на ее ступенях — персонажи буддийского пантеона и алтарные атрибуты. Для сходства с алтарем Дацана Гунзэчойнэй рядом с Буддой Амиабхой установлена статуэтка Будды Шакьямуни сямской работы, а с двух сторон от алтаря вывешены большие фотографии бронзовых скульптур Агвана Доржиева³ и Даши-Доржо Итигэлова⁴, изготовленных в 2016 г. скульптором И. Е. Итыгиловым для алтарной композиции Санкт-Петербургского Дацана.

² Амиабха — один из главных будд в махаяне. Земным воплощением Амиабхи являются Сиддхартха Гаутама (Будда Шакьямуни) и панчен-ламы.

³ Агван Доржиев — Агван Лобсан Доржиев (1853–1938) — цанид-хамбо лама в традиции тибетского буддизма, бурятский буддийский ученый, просветитель, дипломат, наставник и доверенное лицо XIII Далай-ламы.

⁴ Даши Доржо Итигэлов (1852–1927) — Пандито Хамбо-лама XII, лидер буддистов Сибири, выдающийся российский религиозный деятель бурятского происхождения.

На щитах между витринами развешены иконы персонажей буддийского пантеона, размещены буддийские атрибуты и скульптура. В этот условный интерьер храма вписаны все тематические разделы выставки, дающие возможность посетителям погрузиться в богатейший мир буддийской религиозной традиции и рассказывающие об истории петербургского Дацана от замысла его создания до наших дней. (рис. 4)

Выставка включает пять тематических разделов, сопровождающихся текстами и экспликациями.

Первый из них посвящен истории создания Дацана.

Особое внимание уделено Агвану Доржиеву, инициатору и организатору строительства Дацана. В разделе экспонируется его фотография, предоставленная Музеем-квартирой П. К. Козлова, которая сопровождается тек-

стом, рассказывающем о жизни и деятельности выдающегося религиозного, политического и общественного деятеля Тибета, России и Монголии начала XX в.

Отдельный тематический блок посвящен наиболее важным для истории Санкт-Петербургского Дацана аудиенциям А. Доржиева у Николая II.

Аудиенция 23 июня 1901 г. в Большом Петергофском дворце представлена исторической фотографией из Архива Национального музея Республики Бурятия. Как известно, результатом аудиенции стало установление дипломатических отношений между Тибетом и Россией. Это дало возможность Доржиеву поднять вопрос о необходимости создания в Петербурге буддийского храма, который помимо своего прямого назначения стал бы духовным представительство Далай-ламы в России.



Рис. 4. Модель буддийского алтаря. Фотограф А. Любимова

Аудиенция 23 февраля 1909 г. в Царском дворце оказалась решающей для создания Дацана. На ней Николай II дал принципиальное согласие на строительство буддийского храма в Санкт-Петербурге. Подношения от Далай-ламы XIII Агваном Доржиевым Николаю II во время этой аудиенции представлены статуэткой «Будда Шакьямуни» тибетской работы XVI в., предоставленной Государственным музеем истории религии.

26 марта 1913 г., в год завершения строительства храма, в Александровском дворце Царского Села состоялась знаковая аудиенция. Она прошла после первой буддийской службы в Санкт-Петербургском Дацане, проведенной 21 февраля 1913 г. в честь 300-летия Дома Романовых. На выставке аудиенция представлена уникальным комплексом хранящихся в РЭМ даров Далай-ламы XIII, поднесенных Агваном Доржиевым императорской семье: парадное конское убранство, доспехи и шлем тибетского воина, буддийский музыкальный инструмент — раковина дунг, атрибуты буддийского алтаря.

Отдельная витрина посвящена просветительской деятельности Агвана Доржиева. В ней демонстрируется костюм бурятского ламы, воссоздающий образ основателя Дацана, а также его автобиография и книги из рукописного фонда Института восточных рукописей РАН: «Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света» (Автобиография), «Сто двадцать три монгольских буквы и прочее» (Монгольская азбука с приложением А. Доржиева), «Новый монголо-бурятский алфавит», «Книга о различии нового и старого алфавитов и о прочем», «Тибетский алфавит».

Рядом с витриной размещен текст об истории строительства Дацана, демонстрируются фотографии членов Комитета строительства. Отдельный щит посвящен архитектуре и декоративному оформлению храма.

Раздел «Храмовая обрядность» включает несколько тематических блоков. При входе в зал размещена витрина с молитвенными барабанами. Большой деревянный барабан (XIX в. Внутренняя Монголия) предоставлен Фондом



Рис. 5. Витрина «Подношения А. Доржиева императорской семье». Фотограф А. Любимова



Рис. 6. Витрина «Просветительская деятельность А. Доржиева». Фотограф А. Любимова

развития буддийской культуры, образования и науки. Ручной барабанчик и алтарные модели пагод с молитвенными барабанами взяты для выставки из коллекции Э. Э. Ухтомского, хранящейся в РЭМ. Раздел также включает комплекс, посвященный богине-покровительнице Санкт-Петербургского Дацана Балдан Лхамо, витрину с ритуальными музыкальными инструментами из собрания РЭМ и выставочными макетами масок персонажей мистерии Цам работы мастера Сергея Панчешного из коллекции ФРБКОН. В отдельной витрине экспонируются: бронзовая ваза «Цветы и птицы», Япония, эпоха Мэйдзи (1868–1912), используемая в Дацане как курильница, и курильницы из коллекции Э. Э. Ухтомского хранящейся в РЭМ.(рис 7)

В правой части зала размещены разделы «Буддийская община в Санкт-Петербурге в конце XIX — начале XX вв.», «Дацан в послереволюционные годы» и «Второе рождение Дацана. Современность».

Этноконфессиональная тема раскрывается демонстрацией традиционных костюмов бурят и калмыков, предметов быта и буддийских атрибутов, отражающих традиционную культуру и религию этих народов. Здесь экспонируются исторические фотографии бурятских и калмыцких монахов, служивших в храме в 1914–1917 гг., портреты выдающихся бурят и калмыков, проживавших в Санкт-Петербурге в конце XIX — начале XX вв., деятелей науки, представителей политических, военных и аристократических кругов — Б. Б. Барадийна, Ц. Ж. Жамцарано, Г. Ц. Цыбикова, П. А. Бадмаева, Л. Ж. Жабэ, Ц.-Д. Тундутова, Э. Б. Тундутовой, Д. Д. Тундутова, О. М. Норзунова, Н. О. Очирова, а также русских ученых-востоковедов.

В отдельной витрине демонстрируются уникальные модели храмов китайской работы XVIII–XIX в. из коллекции Э. Э. Ухтомского и исторические фотографии Агинского и Гусиноозерского дацанов, на примере которых по-



Рис. 7. Витрина раздела «Храмовая обрядность». Фотограф А. Любимова

сетители могут ознакомиться с архитектурой буддийских монастырей Бурятии.

Послереволюционный период в судьбе Дацана раскрывается путем демонстрации исторических фотографий 1920–1930-х годов, также представлен список репрессированных лам и востоковедов, проживавших в доме при Буддийском храме. Раздел сопровождается текстом о судьбе Дацана и буддистов Санкт-Петербурга в послереволюционный период и годы репрессий 1930-х годов.

Важной составляющей концептуальной идеи выставки является комплекс портретов настоятелей Санкт-Петербургского храма, выполненных художником Г. В. Васильевым в 2015 г. к 100-летию юбилею Дацана Гунзэчойнэй. Комплекс включает шесть портретов всех настоятелей храма с его основания до настоящего времени. Демонстрация портретов, как и других экспонатов из фондов Санкт-Пе-

тербургского Дацана служит ярким свидетельством связи прошлого и настоящего в жизни и деятельности Дацана, сохранившего буддийскую традицию в Северной столице.

Рядом с портретами располагается витрина, в которой демонстрируется аптечка бурятского ламы с тибетскими лекарствами, отражающая лечебную деятельность настоятеля Дацана, Буды Бальжиевича Бадмаева и других лам, продолжающих монастырскую традицию тибетской медицины.

Раздел «Второе рождение Дацана. Современность» представлен фотографиями Яна Тимофеевского о современной жизни Санкт-Петербургского храма в наши дни. Фотографии сопровождаются текстом о деятельности Дацана в современной этнокультурной и общественной жизни Санкт-Петербурга.

Выставка создана благодаря усилиям большого коллектива сотрудников Российского этнографического музея: заведующего отделом реставрации В. Л. Желтовой; художников-реставраторов А. С. Ади, В. В. Волынского и др., воссоздавших для выставки многие разрушенные и поврежденные экспонаты; сотрудника выставочного отдела Е. И. Ушакову и заведующего отделом внешних связей К. М. Воздиган, выполнивших большую организационную работу; заведующего библиотечно-издательским отделом А. А. Крулева и сотрудника отдела образовательных технологий и методик А. Ю. Петрова, подготовивших фотографии и тексты к печати; дизайнера выставки А. М. Даниэля и бригады монтажников.

Большую помощь в подготовке выставки оказали руководители и сотрудники организаций, предоставивших свои материалы для экспозиции. Организаторы выставки благодарны Б. Б. Бадмаеву, настоятелю Санкт-Петербургского буддийского храма Дацан Гунзэчойнэй, заместителю главы Буддийской традиционной Сангхи России; И. В. Васильевой, исполнительному директору Фонда развития буддийской культуры, образования, науки Санкт-Петербургского буддийского храма Дацан Гунзэчойнэй; К. В. Чистякову, председателю Санкт-Петербургского отделения Русского географического общества; Е. А. Терюковой,

директору Государственного музея истории религии (СПб.); И. Ф. Поповой, директору Института восточных рукописей РАН (СПб.); А. А. Бондаренко, директору Музея-института семьи Рерихов; сотрудникам Музея-квартиры П. К. Козлова (СПб.); Европейского университета (СПб.); Национального музея Республики Бурятия (Улан-Удэ); Агинского национального музея им. Г. Цыбикова; Забайкальского краевого краеведческого музея им. А. К. Кузнецова.

Организаторы выставки признательны историку-востоковеду доктору исторических наук А. И. Андрееву; буддологу и книгоиздателю А. А. Терентьеву, давшим ценные консультации и предоставившим для выставки собственные материалы; фотографу Яну Тимофеевскому, выдавшему на выставку свои фотографии; Ю. И. Елихиной, доктору культурологии, ведущему научному сотруднику Отдела Востока Государственного Эрмитажа, атрибутировавшей представленные на выставке буддийские предметы: бронзовую вазу «Цветы и

птицы», модели храмов, молитвенные барабаны, статую Будды Амитабхи в центре алтаря, другую скульптуру и иконы *танка*.

Выставке «Источник Святого Учения» посвящен июльский выпуск газеты «Традиционная Сангха России» Санкт-Петербургского Дацана. Организаторы выставки выражают отдельную благодарность главному редактору газеты А. Н. Чернышеву.

Выставка «Источник Святого Учения» является настоящим событием в духовной жизни Санкт-Петербурга. Она показывает возрождение традиции прерванной в нашей стране на десятилетия суровых лет репрессий и войн, а также жизнь богатейшего культурного и духовного наследия буддийских народов России в современном мире. Выставка несет новую информацию о буддизме, освещает неизвестные страницы истории развития и существования этого древнего учения в нашей стране. Каждому посетителю она дарит ценные знания о деятелях буддизма, помогает глубже понять суть Учения и обогащает его духовный мир.

THE EXHIBITION «SOURCE OF HOLY TEACHING» IN THE RUSSIAN MUSEUM OF ETHNOGRAPHY

Marina V. FEDOROVA
The Russian Museum of Ethnography

About the author: **Marina V. FEDOROVA**, Staff Researcher, Department of Siberia and Far East, Russian Museum of Ethnography, (St. Petersburg, Russian Federation) (fedorovarme@mail.ru). ORCID: 0000-0002-3703-8809.

