

ISSN 2075-7794 | 2018 | Vol. 35 | Is. 1

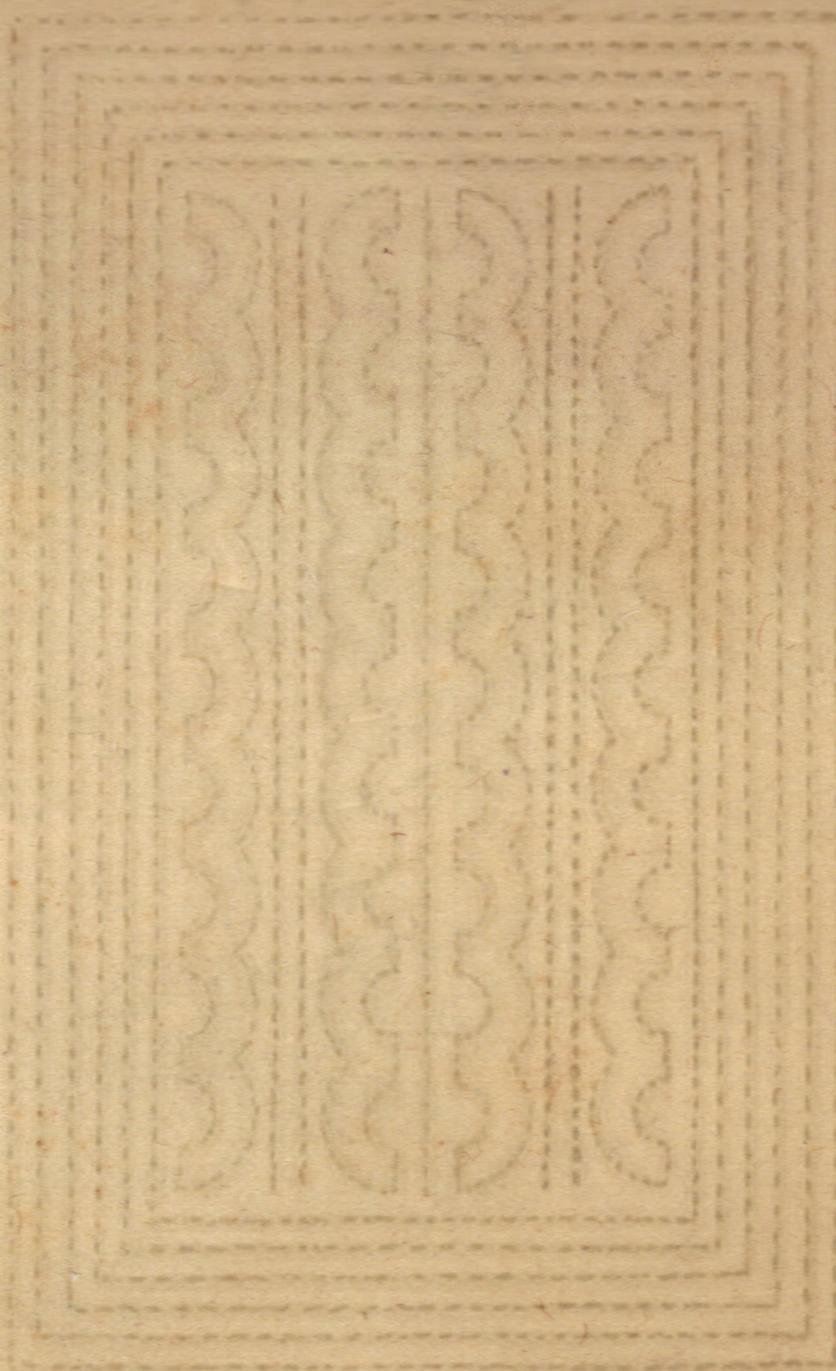
ВЕСТНИК



КАЛМЫЦКОГО ИНСТИТУТА ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАН

BULLETIN OF THE KALMYK INSTITUTE FOR HUMANITIES OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

«Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН»



BULLETIN OF THE KALMYK INSTITUTE FOR HUMANITIES OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Published since 1963
ISSN 2410-7670 (online version)
ISSN 2075-7794 (print version)

The Journal was registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom,
Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) on July 1, 2009.
Registration number PI No. FS77-49346

2018. Vol. 35. Iss. 1
Published six times a year

Editor-in-Chief:

Ph.D. of Philology *V. Kukanova*

Deputy Editor-in-Chief:

Ph.D. of History *E. Bakaeva*

Editorial Council:

Acad. of the RAS *G. Matishov* (Chairman — Rostov-on-Don, Russia),
Corr. Member of the RAS *S. Arutyunov* (Moscow, Russia), Ph.D. of History *M. Balzer* (USA),
Acad. L. Bold (Mongolia), Ph.D. of History *N. Bugai* (Moscow, Russia),
Ph.D. in History *V. Grayvoronsky* (Moscow, Russia), Corr. Member of the RAS *A. Dybo* (Moscow, Russia),
Ph.D. in Philology *V. Klyaus* (Moscow, Russia), Ph.D. in Philology *I. Kulganek* (Saint Petersburg, Russia),
Ph.D. in History *K. Maksimov* (Elista, Russia), Ph.D. in History *I. Popova* (Saint Petersburg, Russia),
Ph.D. in History *N. Sukhbaatar* (Mongolia), Ph.D. in Philology *O. Mudrak* (Moscow, Russia),
Ph.D. in Philology *Chao Gejin* (China), Ph.D. in History *D. Schorkowitz* (Germany),
Ph.D. in Philology *A. Tsendina* (Moscow, Russia), Ph.D. in History *Wei Jian* (China)

Editorial Board:

Corr. Member of the RAS *Kh. Amirkhanov* (Makhachkala), Corr. Member of the RAS *B. Bazarov* (Ulan-Ude),
Ph.D. in Philology *Chao Getu* (China), Ph.D. in Sociology *V. Delaru* (Volgograd),
Ph.D. in Sociology *G. Denisova* (Rostov-on-Don), Ph.D. in Sociology *N. Dulina* (Volgograd),
Ph.D. in Philology *S. Krylov* (Moscow), Ph.D. in Sociology *D. Lushnikov* (Stavropol),
Ph.D. in Philology *G. Pyurbeev* (Moscow), Ph.D. in History *A. Sytdikov* (Kazan),
Ph.D. in Philology *E. Skribnik* (Germany), Ph.D. in History *V. Trepavlov* (Moscow),
Ph.D. in History *N. Zhukovskaya* (Moscow)

Ph.D. in History *E. Badmaeva*, Ph.D. in Philology *T. Basangova*,
Ph.D. in Philosophy *B. Bicheev*, Ph.D. in Philology *D. Muzraeva*,
Ph.D. in Philology *V. Mushaev*, Ph.D. in History *U. Ochirov*,
Ph.D. in History *M. Ochir-Goryaeva* (Elista)

The Editorial Board and Publisher's address:
8, Ilishkin Street, Elista, 358000, Republic of Kalmykia.
Phone No. (84722) 3-55-06, (84722) 3-55-39; Fax No. (84722) 2-37-84.
E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com
Home page: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

CONTENTS

HISTORY

World History	<i>Zhambalova S.</i> Memorials of Medieval Mongolia: the Originals and a History of Reconstructions	2
	<i>Kitinov B.</i> Ethnic History of the Oirats: the Role of Religion Revisited	13
	<i>Garri I.</i> A Secret of the Golden Urn Lot: Chinese Language Autobiography of Arjia Rinpoche	22
National History	<i>Orlova K.</i> ‘No Changes in Kalmyk Lifestyles of the Newly Converted Witnessed’: Confessional Identity of Kalmyk Christians Revisited	31
	<i>Sen D.</i> ‘Bowed and Petitioned to the Akhreian Ataman . . .’: Captivity, Slavery and Ransom on the Southern Frontier (Late 17 th – Early 18 th Centuries)	36
	<i>Belousov S.</i> Cossack Settlements along Russia’s Roads: the Government’s Stimulating Policies in the 18 th Century (Astrakhan Governorate)	47
	<i>Damdynchap V.</i> The Tuvan People’s Republic (1921–1944): Formation of the Legislative Framework	55
	<i>Okonov B.</i> Post Occupation Kalmykia: Patriotism of the Younger Generation as a Factor for the Sustainable Revival (a Content Analysis of the <i>Leninsky Put</i> Newspaper, 1943)	69
Ethnology	<i>Tetuev A.</i> Local Self-Government in the Period of Political Modernization of Russian Society: Regional Features of Formation and Development	78
	<i>Mikhalev M.</i> Transformation of Shamanistic Worldview as a Reflection of Contemporary Buryat Society and its Values	89
	<i>Potapkin I.</i> Commemoration of the Dead: Beliefs and Superstitions of the Mordvins	98
	<i>Zoriktuev B.</i> The New Barghuts: Formation of the Ethnos in Northeast China Revisited	105

LINGUISTICS, LITERARY & FOLKLORE STUDIES

Folklore Studies	<i>Dongak A.</i> History of Buddhism’s Dissemination in Tuvan Folklore: Legends and Oral Narratives	113
	<i>Seleeva Ts.</i> A Xinjiang Oirat Version of the <i>Jangar</i> : Epic Studies in China	121
Literary Studies	<i>Khaninova R.</i> The Legend of the First Jangarchi in David Kugultinov and Basang Dordzhiev’s Lyrics.	131

SOCIOLOGY

	<i>Nuskhaeva B.</i> Birthrate and Reproductive Attitudes of Rural Population: a Case Study of the Republic of Kalmykia	142
--	--	-----

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 2–12, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-2-12
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 069 (517.3)

Memorials of Medieval Mongolia: the Originals and a History of Reconstructions

*Sesegma G. Zhambalova*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department of History, Ethnology and Sociology Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: zhambalovas@yandex.ru

Abstract. With evidence from literary, electronic, visual sources, the article investigates the original medieval monuments of Mongolia and their reconstructions. This work resulted in a compilation of a consolidated list of corresponding items to be found in Russia and Mongolia's museums. Due to objective reasons the list is short, but it does provide an overview of development of national military affairs. Nowadays — after many years of oblivion — there is an increasing interest towards medieval Mongolian culture. A history of reconstructions of medieval armor and equipment revealed an opportunity for graduation of popular and scientific historical reconstructions. Despite some common features, each one has its certain objectives, targets and specifics, still the trends complement each other. Popular historical reenactments had emerged earlier and became widespread enough. Due to this trend, on the basis of scientific studies archaeologists have established a new methodology for research of historical reconstructions and implemented it in practice resulting in the establishment a scientific school. Nowadays the medieval arts of war, including Mongolian ones, are represented by a large block of remakes of military equipment, the degree of reliability of the armor being quite high. In many cases, traditional medieval techniques and materials are used, which had been restored by academic researchers. Many such items received the status of museum objects, replenishing funds of famous museums. Thus, one can witness the emergence of a living history museum in Mongolia as a new form for a revival of historical memory and cultural heritage of the Mongolian Empire. Preservation of the country's nomadic way of life contributes to the creation of reliable authentic reconstructions with the use of medieval technologies and materials still to be seen in modern everyday life. Integration of historical heritage into tourism is advantageous both from an economic point of view, and from the perspective of preservation and promotion of cultural heritage.

Keywords: Mongolia, medieval, monument, museum, original, popular historical reconstruction, scientific historical reconstruction, living history

Введение

Цель данного исследования — на основе музейных каталогов, литературных и электронных источников составить сводный перечень оригинальных вещественных памятников средневековой Монголии, в том числе Монгольской империи, и рассмотреть историю их реконструкций. Данную работу актуализирует то, что в России средневековые монгольские раритеты недостаточно известны широкому кругу исследователей — сведения о них не носят хрестоматийный характер. Это обусловлено несколькими причинами, две из которых следующие: негативная оценка средневековой монгольской истории в советское время; в силу исторических обстоятельств немногочисленные сохранившиеся памятники рассеяны по разным музеям мира. Пересмотр средневековой монгольской истории значительно повысил значимость ее культурного наследия в развитии мировой истории. Современное молодое поколение проявляет интерес к искусству средневекового военного дела вообще и Монгольской империи в частности, что выражается через практику исторической реконструкции — целого направления молодежного увлечения, изучение которого также актуально.

Исследование в целом опирается на принцип историзма и исторические методы исследования, в числе которых один из ключевых методов — описательно-повествовательный (идеографический), который дополняется анализом и обобщением. Также используется сравнительно-исторический метод. Избранный подход обусловлен спецификой объекта и предмета исследования.

Культурное наследие средневековой Монголии из музейных коллекций мира достаточно серьезно изучено историками-оружиеведами, археологами, искусствоведами и др. Имеется ряд специальных музейных каталогов и книг. Таков, например, каталог выставки 1995 г. в Музее азиатского искусства в Сан-Франциско «*Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*» (Монголия. Наследие Чингисхана), который включает раритеты музеев и библиотек Монголии и содержит в основном предметы буддийского искусства и монгольской письменности. Он подготовлен Патрисией А. Бергер и Терезой Ц. Бартоломью при помощи коллектива специалистов [Mongolia 1995].

Буддийское культурное наследие Монголии бесценно и значительно расширяет представление о стране в мировом пространстве, однако в настоящей статье оно не рассматривается.

Сохранившиеся до настоящего времени памятники военного искусства Монгольской империи, благодаря качественным иллюстрациям отличных каталогов, визуально представлены во всех подробностях и деталях [National Museum ... 2010]. Каталоги содержат научные статьи известных монгольских специалистов. Например, в четвертом разделе каталога Национального музея Монголии «*Монголын эзэнт гүрэн*» (*The Mongolian state*), подготовленном Ц. Оюунхишиг, имеется параграф «*Их Монгол Улс*» (*Great Mongolian state*) [National Museum ... 2010].

В 2012 г., в год празднования 850-летия со дня рождения Чингисхана (1162–1227), издан коллективный труд «*Чингис хааны өв*» (Наследие Чингисхана), подготовленный на высоком научном и полиграфическом уровнях. В нем представлен весь спектр наследия Монголии: оружие и воинское снаряжение, стратегия и тактика (Ж. Базарсүрэн), монгольская лошадь (Ж. Саруулбуян), наследие Чингисхана в современной Монголии (Ж. Болбаатар) и др. [Чингис хааны ... 2012]. Приведенный здесь перечень (реестр) культурного наследия, сохраненного в Монголии, свидетельствует о бережном отношении страны к ее истории. Необходимо подчеркнуть, что цель и задачи книги, ее объем не позволили монгольским ученым предоставить развернутое исследование выделенных тем, однако обозначены принципиальные и основные позиции.

Культурное наследие средневековой Монголии в музейных собраниях мира

Оригинальных предметов Монгольской империи в сущности сохранилось немного, тем более ценными они представляются. В музейных коллекциях мира они занимают наряду с другими типологически близкими средневековыми памятниками достойное место, как одни из самых значимых. Музейные предметы в большинстве получены в результате археологических раскопок и находятся в разной степени сохранности, нередко это фрагменты.

В Монголии 9 государственных музеев, с провинциальными и ведомственными их

около 40. По нашим данным, средневековые памятники хранятся в нескольких из них.

Монгольский национальный музей (*Монголын Үндэсний музей*), самый крупный в стране, создан в 1991 г. на базе археологического и этнографического отделений Центрального музея и Музея Революции. Предметы быта, воинское снаряжение, украшения периода расцвета Монгольской империи экспонируются в зале № 4, где представлены коллекции, датируемые XIII–XIV в. Это верхняя одежда, *Монгол язгууртни дээл*, поступившая из Хэнтий (Дэлгэрхаан, Бухын хошуу). Сделана она из нескольких типов тканей, отделана золотой тесьмой (*ханс, хоргой, дааву, алтан утас*). Ее размеры — 128 × 10 см.

Другой экспонат музея — *байлдааны шийдэм* из Оворхангая (Харахорин). Здесь же хранится кольчуга, монгольский военный доспех (*монгол цэргийн байлдааны хуяг*) размером 106 × 110 см, весом 6140 г. Материал: сыромятная кожа, сухожилия, краска.

Еще два экспоната XIII–XIV в. получены в результате археологических раскопок в Японии. Это глиняный сосуд для воды, фляжка, которая использовалась Хубилаем во время военных походов (*Хубилай хааны цэргийн усны сав*), ее размеры — 35 × 25 см. Следующий экспонат — глиняные боевые ядра (*галт бөмбөг*) [National Museum 2012: 216].

Здесь же экспонируются более ранние и более поздние памятники, отражающие военное искусство, соответственно, предшественников и чингисидов. К X в. относят меч в деревянных ножнах (*модон хуйтэй илд*) (90,3 см, материал: железо, *урт*).

Следующий раритет музея — панцирная железная кольчуга (*монгол цэргийн хоо хуяг*) датируется XIV–XV вв., ее размер — 82 см, а вес — 8 000 г. Интересна военная обувь (*байлдааны ултсан гутал*) XV–XVI вв. Ее особенность состоит в том, что сделанная из кожи, она имеет тонкую металлическую пластину (56 × 26 см) [National Museum 2012].

В Военном музее Монголии (*Монгол цэргийн музей*) в разделе древней и средневековой военной истории Монголии доманьчжурского периода представлено 36 портретов монгольских ханов со времен Чингисхана и Золотой Орды, выставлены защитные военные доспехи, среди орудий имеется одно, датируемое 1372 г. Здесь также хранится средневековый меч (*дундад эр-*

тний илд) XIII–XIV вв. из Баянхонгора (Баянлиг, Цагаан агуй), сделанный из железа с рукояткой из *урт* 20 см, размер меча — 80,5 × 3,7 см.

Следующий экспонат — *жадын гилбэр* из железа, размер — 27,6 см, вес — 150 г. [Музеи Улан-Батора].

В Институте археологии Монгольской академии наук (*ШУА-ийн Археологын хүрээлэн*) хранится одна военная одежда XIII–XIV вв. (*монгол цэргийн дээл*) из шелка, найденная в Баянхонгоре (Баянцагаан, *Дугуй цахирын хадн оршуулга*). Следующие раритеты — лук (*нум*) размером 130, 8 см и стрелы в кожаном колчане, колчан (*ширэн саадагтай харвуулын сум, саадаг*) XIV в. размером 83 см.

Здесь также имеется военное приспособление в виде небольшого шара с острыми шипами (*соорго*) VII–X вв., такие шары разбрасывали по земле для повреждения конских ног врага. Размер 11,2 × 16,5 см [Чингис хааны ... 2012: 222, 243, 248]. Нет сомнения, что оно использовалось и в более позднее время в период монгольских войн.

В музее отдела археологии и антропологии Монгольского государственного университета (*МУИС-ийн НШУС-ийн Археологи-Антропологийн тэнхими. Монгол үндэснийн их суургуль*) имеется монгольская военная одежда (*монгол цэргийн дээл*) XIII в. из шелка, дубленой кожи, войлока (*торго, ормог, нэхий, эсгий*), размером 200 × 109 см из Баянхонгора (*Баян-Ондор, Шүүтийн хадын оршуулга*) [Чингис хааны ... 2012: 222].

Экспонируемые редкие монгольские средневековые предметы военного назначения, без сомнения, верифицируют известные литературные и визуальные источники по военной истории средневековых монголов. Они дают достаточное представление о вооружении армии Монгольской империи, обмундировании, защитных доспехах, военной тактике и приемах ведения войны. Приведенные здесь некоторые предметы могут верифицировать гипотезу Е. И. Сусенкова, развенчивающую миф о «скудной военной технике» кочевников: монголы обладали прекрасным многофункциональным вооружением, главной ударной силой монгольского воинства была отлично оснащенная тяжеловооруженная конница [Сусенков 2004: 18–19].

В российских музеях сосредоточено немного экспонатов средневековой Мон-

голии. В результате их изучения, к сожалению, список немного сократился. При атрибутировании современными методами выяснилось, что одни из них, возможно, ошибочно отнесены к монгольским. Такова история двух шлемов с масками из Оружейной палаты Московского Кремля. В описи 1677 г. они были записаны как монгольские. Впоследствии Н. В. Пятышева опровергла эту точку зрения [Пятышева 1968]. Тем не менее этот вопрос остается открытым.

Другие уникальные экспонаты датируются более поздним временем. Однако из-за скудости оригинальных монгольских предметов XIII–XIV вв. они имеют важное значение как памятники, появившиеся в результате исторической преемственности и дальнейшего развития культуры и военного дела, заложенных в Монгольской империи. В Государственном Эрмитаже экспонируются парадные шлемы монгольских и ойратских знатных воинов позднего средневековья и нового времени. Это дары халха-монгольских ханов и джунгарских контайшей московским царям, военные трофеи или бывшая собственность коллекционеров. Выявлено, что три шлема хранились в Царскосельском Арсенале, созданном в 1811 г., затем переданы в собрание Эрмитажа в экспозицию, посвященную культуре средневековой Монголии [Бобров, Худяков 2006: 33, 35]. Исследование шлемов из Эрмитажа позволило Л. А. Боброву и Ю. С. Худякову уточнить их конструктивные особенности и важные детали декоративного оформления, сделать их полноценными вещественными источниками для изучения монгольского военного дела и воинской иерархии в периоды позднего средневековья и Нового времени. Оно показало возможность атрибуции и введения в научный оборот находок, хранящихся в музеях без документального оформления [Бобров, Худяков 2006: 35].

В Государственном Эрмитаже 14 февраля 2013 г. открылась обновленная постоянная экспозиция «Культура и искусство Центральной Азии». Она включает в себя около 1 000 экспонатов из разных регионов Центральной Азии — Восточного Туркестана (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР), Дуньхуана (провинция Ганьсу), Тибета (Тибетский автономный район КНР), Хара-Хото (Автономный район Внутренняя Монголия КНР), Монголии. Археологические памятники Монголии XIII в. представлены в зале № 366 находками экспедиции С. В. Киселева в Каракоруме и с Кондуй-

ского городища (Забайкальская область). Огромный научный интерес вызывает так называемый Чингисов камень, который приобрел международную известность [Открытие обновленной ... 2013].

Косвенные сведения о монгольских коллекциях в музеях России предоставляет статья Г. Мухина, опровергающего идеи А. Кунгурова о том, что вся официальная история о Монгольской империи является фальсификацией и выдумкой историков, и никакого татаро-монгольского ига на Руси не было. В качестве источников, на которых базируются его идеи, Г. Мухин приводит музейные предметы из экспозиции Государственного исторического музея. В соответствии с предметами и музейным этикетажом здесь металлическая пайцза, знак ханской власти 1361 г., фрагменты Кондуйского дворца монгольского феодала XIV в. керамика Золотой Орды XIV в., находки с городища Селитренного (Сарай-Бату) XIV–XV вв., стремена, удила, наконечники стрел и дротиков, сабли, топоры, ножи, шлемы и гвозди [Мухин 2016].

В 2012 г. в Национальный музей Бурятии поступила сабля, найденная близ с. Эгита Еравнинского района Бурятии, датированная — на основе формально-типологических признаков аналогий с соседних территорий — монгольским временем XII–XIV вв. Она, скорее всего, привозная — вопрос о производстве клинкового вооружения в Забайкалье остается открытым [Мясников, Ярославцева 2017: 65].

Популярная историческая реконструкция

Историческая реконструкция — один из методов сохранения мирового культурного наследия. Она получает массовое развитие в мире с 1970-х гг. Группы любителей военной истории объединяются в клубы для воссоздания памятников культуры, в основном воинского снаряжения и доспехов на базе археологических, изобразительных и письменных источников. Историческая реконструкция развивается по двум линиям: популярная историческая реконструкция как хобби любителей истории и искусства средневековья; профессиональная историческая реконструкция как база для проведения научного эксперимента и использования реконструированных изделий в ролевой игре для практического обоснования теоретических разработок.

В России развита популярная историческая реконструкция, которая реализуется в военно-исторических клубах или других общественных объединениях. В них наряду с другими нередко воссоздают монгольские доспехи и вооружение. Военно-исторический клуб «Каганат», основанный в г. Улан-Удэ в 1990 г. выпускниками и студентами исторического факультета Бурятского государственного университета (рук. В. Ю. Мясников), специализируется на средневековом вооружении и доспехах монголов, а также бурят XVI–XVII вв. Некоторые любители реконструируют средневековые русские и западные доспехи. Доспехи и оружие позволяют участвовать людям в региональных турнирах по историческому фехтованию и моделированию, в показательных выступлениях, например, в организованном ими фестивале клубов Сибири и Дальнего Востока «Лик волка». «Каганат» сотрудничает с клубами «Феникс», «Армет» из Красноярска, СКИФ (Сибирский клуб исторического фехтования) из Иркутска, «Рось» из Хабаровска, с клубом Владивостока [В Улан-Удэ ... 2014].

31 августа 2005 г. на Байкале прошел фестиваль клубов исторической реконструкции «Лик волка». Он состоял из нескольких этапов: сражение в полном обмундировании на мечах или клинках, бой с использованием щитов для защиты, показательные индивидуальные выступления и бугурты, то есть массовые сражения [Миронова 2005].

В научной литературе отмечалось, что после опытов моделирования в стиле фэн-тэзи молодежь Улан-Удэ стала заниматься реконструкцией снаряжения и доспеха кочевников Центральной Азии, историческим фехтованием и игровым моделированием. Участники клуба подчеркивают, что ролевые игры — это способ постижения материальной и духовной культуры Евразии [Буянова 2009]. Организатором клуба является В. Ю. Мясников, защитивший в 2007 г. кандидатскую диссертацию по теме «Военное дело кочевников Восточной Сибири в XVII – начале XVIII вв.».

В «Каганате» созданы реконструкции достаточной степени достоверности, что позволяет экспонировать их в музеях. В Музее истории города Улан-Удэ представлены доспехи и костюмы, приобретенные им, а также переданные во временное пользование членами клуба. Реконструкторы считают, что эти костюмы и доспехи — воссозданные элементы культуры давних времен [В Улан-Удэ ... 014]. Характеризуя

таким образом свои изделия, они подчеркивают определенную степень их аутентичности. Члены клуба, использующие доспехи и вооружение на практике, отмечают, что монгольские по качеству лучше, чем европейские, изготовленные из металла на шарнирах. Последние ограничивают движение человека, в то время как монгольские надежно защищают, не стесняют движений — в них можно двигаться, сесть, лечь. В целом они на практике убеждаются, что военное дело монголов было развито лучше, чем у других народов того времени [В Улан-Удэ ... 2014].

В 2005–2006 гг. в Алтайском археологическом историческом парке «Перекресток миров», курируемом учеными Алтайского государственного университета, на основе археологической находки из погребения в Балык-Соок-I (VIII–IX вв. н. э.) реконструированы тюркский защитный доспех и шлем. Здесь же выполнена реконструкция доспехов монгольского времени (XIII–XV вв.) на базе археологических находок Алтая [Реконструкция средневековых...].

В клубе «Феникс» Красноярского общества любителей военной истории Российской военно-патриотической ассоциации изучают события отечественной истории XII–XIV вв., изготавливают средневековое оружие и доспехи, участвуют в турнирах, например, в Сибирском региональном турнире «Рубеж» [Красноярский клуб ... 2009].

Историческая реконструкция — важный механизм передачи и сохранения культурного наследия в пространстве и времени. Воссоздаваемые вещественные памятники, реальное воспроизведение элементов боя, турниры популяризируют средневековую культуру среди народных масс. За счет введения в научный и повседневный оборот памятников, соответствующих эталонным образцам, расширяется информационное поле. Историческая реконструкция активизирует процесс социализации и инкультурации довольно большой группы людей, в том числе молодежи. Приведенные материалы показывают, что популярная историческая реконструкция средневекового вещного мира, как правило, осуществляется под руководством исследователей-историков. Это важный сегмент сохранения культурного наследия народов и его популяризации. Ведь нередко реконструкции любителей, как указывалось выше, становятся предметами музейного значения и на равных правах экспонируются с оригиналами.

Научная историческая реконструкция средневекового военного наследия Центральной Азии

Как уже отмечалось, практика создания научных реконструкций возникла позже военно-исторических клубов любителей, когда ученые решили использовать этот интересный опыт. Здесь с полным основанием можно ввести понятие «научная историческая реконструкция», которая включает или теоретическое, или практическое восстановление внешнего вида и конструкции предмета на основе фрагментов и информации. В работе исследователи применяют современные методы исторической науки, в том числе метод археологического эксперимента.

История реконструкции в российском оружиеведении рассмотрена авторитетными новосибирскими исследователями, практикующими данный метод науки. Их статья, посвященная памяти выдающегося историка-оружиеведа и реконструктора оружия и доспехов евразийских nomadов М. В. Горелика, рассматривает историю и ступени развития метода. Они выделяют два вида научной реконструкции: художественная научно-историческая (предмет восстанавливается средствами графики, и реконструкция не идет дальше рисованного изображения) и предметная (экспериментальная). Это перспективные направления современных археологических исследований [Бобров, Худяков, Филиппович 2015].

В истории реконструкции немалое место занимает культурное наследие монгольского средневековья. Одним из главных научных реконструкторов монгольского оружия, доспеха, костюма является М. В. Горелик (1946–2015), российский историк-оружиевед. Им написаны монографии и научные статьи по древнему и средневековому оружию Евразии. Его подробная статья о монгольском костюме и оружии XIII–XIV вв. фактически является описательной научной реконструкцией, ничем не уступающей другим формам метода [Горелик 2009].

М. В. Горелик публиковал научно-популярные работы, способствовавшие дальнейшему массовому развитию исторической реконструкции. Последние публиковались с 1972 г. в журналах «Вокруг света», «Знание — сила», «Советский воин», «Цейхгауз».

Сделанные под руководством М. В. Горелика научные исторические реконструк-

ции оружейных комплексов воинов древних и средневековых народов Евразии обладают столь высокой научной и художественной достоверностью музейного значения, что они стали артефактами и экспонатами Государственного исторического музея, музеев Киева, Алматы, Лондона (Тауэр). За разработку сотни исторических костюмов к фильму «Ермак» он получил премию «Ника» [Некролог 2015].

В 1980-х гг. специалисты по изготовлению реквизита при киностудии «Мосфильм» под руководством И. Я. Абрамзона и М. В. Горелика изготовили оружие и доспехи древнерусских и татарских воинов для музейной экспозиции Куликовской битвы [Бобров, Худяков, Филиппович 2015: 99]. Под руководством Горелика создавались копии шлемов, доспехов, щитов и других видов оружия для съемок художественных исторических фильмов.

Ю. С. Худяков основал серьезную школу научной художественной и предметной реконструкции в Сибири. С монгольским исследователем Н. Эрдэнэ-Очиром им реконструированы комплексы боевых средств древних кочевых воинов-колесничих и всадников. Они пришли к выводу, что военное дело древних кочевников эпохи бронзы и раннего железа стало основой для последующего развития военной сферы в кочевом мире Центральной Азии в эпоху поздней древности и в Средние века [Худяков, Эрдэнэ-Очир 2011: 160].

Его ученик Л. А. Бобров в конце 1990-х – начале 2000-х гг. разработал художественные (графические) реконструкции сяньбийских, древнетюркских, кыргызских, уйгурских, монгольских, ойратских, узбекских, казахских, цинских воинов. Другой его ученик Ю. А. Филиппович, в становлении которого также большую роль сыграли публикации М. В. Горелика, за последние 13 лет изготовил в частной мастерской не менее 30 предметных комплексов, включающих доспехи, шлемы, оружие и другую атрибутику воинов, одежду и обувь. В. В. Горбунов (Алтайский госуниверситет) и Д. В. Поздняков (Институт археологии и этнографии СО РАН) графически реконструировали комплексы средств индивидуальной металлической защиты древних и средневековых nomadов Горного и Степного Алтая [Бобров, Худяков, Филиппович 2015: 96–97]. В начале 2000-х гг. в Ново-

сибирском госуниверситете создана Лаборатория гуманитарных исследований НИЧ и Центр научно-исторической реконструкции. Их работы экспонировались в университетах и музейных собраниях России, Казахстана, Монголии и Китая. Выставка «С сибирским воином через века», реализованная при официальной поддержке новосибирского руководства, демонстрировалась по всей области.

В отличие от любителей, допускавших отклонение от исторической достоверности, основу научных исторических реконструкций, например Ю. А. Филипповича, составляют оригинальные предметы, хранящиеся в музейных собраниях России, стран ближнего и дальнего зарубежья, собранные и систематизированные Л. А. Бобровым.

Эталонами становятся предметы вооружения из Оружейной палаты Московского Кремля и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [Бобров, Худяков, Филиппович 2015: 99]. Обращает на себя внимание сотрудничество научного работника Л. А. Боброва и уникального мастера Ю. А. Филипповича.

Научная историческая реконструкция базируется на средневековых технологиях производства вооружения. Она сопровождается экспериментальными испытаниями металлических и органических доспехов с различной структурой бронирования. Копии изготавливают из аутентичных материалов (железа, бронзы, кожи и т. д.), полученных на основании научных экспериментов по восстановлению древних и средневековых технологий. В данном способе активно применяются современные методы математического моделирования, привлекаются специалисты по аэродинамике и баллистике [Бобров, Худяков, Филиппович 2015: 96–97].

Как видно, научная художественная и предметная (экспериментальная) исторические реконструкции развиваются параллельно, дополняя друг друга. Изучение и реконструкция вещественных средневековых памятников, среди которых немало монгольских, проходит в общем русле исследований центральноазиатского средневековья. Они позволяют проследить динамику развития военной культуры кочевников Центральной Азии на диахронно-синхронном срезе, выявляют источники формирования наиболее широко известной монгольской военной практики.

Национальный парк «Монголия XIII века» — музей живой истории

Другой сегмент исторической реконструкции — «живая история» (*living history*), воссоздающая повседневный быт в форме музея, фестивалей, уроков в школах. Специфика музея такого профиля выражена в анонсе московского музея о том, что здесь не бывает стеклянных витрин, а экспонаты выставлены для того, чтобы посетители могли взять их в руки и ощутить себя путешественниками во времени [Музей приключений...].

В Монгольском государстве подобные музеи получают развитие с начала XXI в. Они имеют не только идеологическое, но и важное социально-экономическое значение, связанное с развитием международного туризма. Здесь мы рассмотрим только один из них.

Национальный парк «Монголия XIII века» расположен в степи на 15 га в 100 км от Улан-Батора в местности, считающейся малой родиной Чингисхана. По форме он близок к музеям под открытым небом (скансен), но имеет свою специфику. Здесь нет свезенных оригинальных жилищ как в скансене, а репрезентирован реконструированный новодельный средневековый монгольский мир, в котором есть военный лагерь, лагерь мастеров (ремесленников), лагерь хана, стойбище шаманов, стойбище аратов, образовательный лагерь. Это историческая реконструкция средневековой повседневной жизни кочевников во всем её многообразии, включая военное дело и духовную культуру, образцы мобильной архитектуры, вещный мир, приспособленный к подвижной жизни [Национальный парк ...].

Сохранение до настоящего времени у половины населения страны кочевого образа жизни, базирующегося на традиционализме, позволяет говорить о том, что основная часть предметов парка-музея не исторические реконструкции в нашем понимании слова, а реальные нередко используемые в повседневном обиходе народа предметы. Это связано с практикой многих средневековых технологий и материалов в современной повседневности. Исключение составляют памятники, связанные непосредственно с военным делом средневековой Монголии. Но и здесь можно считать, что реконструкции выполнены достоверно. Аутентичная реконструкция материальной культуры до-

пускает копирование с применением современных материалов и технологий — доля аутентичных технологий и материалов невелика, но очень дорогостояща [Тарасов 2012]. Несмотря на то, что все поселения представлены историческими реконструкциями, новоделами, редкий музей может позволить посетителям окунуться в средневековый мир, наиболее приближенный к реальному. Посетители могут не только видеть совершенно неизведанный мир, но и быть участниками действия, приобщиться к жизни той эпохи.

Первый объект музея — военный лагерь из юрт воинов и военачальника с соответствующим интерьером. Он представлен как база воинов XIII в. (почтовая станция). Далее следует деревянный городок ремесленников, в котором трудятся мастера разного профиля. В километре от него воздвигнута юрта-дворец хана в окружении юрт членов его семьи. Все они богато убраны. В интерьере можно фотографироваться в представленной здесь национальной одежде. На 22 шестах установлены символы монгольских племен XIII в. Зимой здесь празднуется Новый год по лунному календарю Цагаан Сар, в июле проводится мини Наадам (скачки, национальная монгольская борьба, стрельба из лука). По графику проходят другие праздники. Во время «ханского пира» демонстрируют процесс важных государственных собраний. Далее следуют стойбища шаманов, которые всегда были при предводителях. Туристы могут стать свидетелями нескольких шаманских ритуалов. Место для их проведения окружено заостренными деревянными кольями. Внутри круга на шестах расположены тотемы всех средневековых монгольских племен. В центре священного круга священное дерево, украшенное шелковыми шарфами. В музее шесть комплексов различного направления шаманизма со всеми атрибутами. Затем представлены летняя и зимняя стоянки кочевников с главной юртой на повозке. Музей знакомит посетителей с повседневной жизнью арата во всем её многообразии [Национальный парк...].

Считается, что попытки исторической реконструкции духовной культуры и социальной сферы весьма сложны и спорны, поэтому носят либо формально игровой, либо фантазийный характер [Тарасов 2012]. Но это в малой степени относится к мероприятиям данного музея живой истории по

нескольким причинам. Как уже оговаривалось, многое из повседневной жизни кочевника в той или иной степени продолжает сохраняться в современной реальности, а военная история монголов достаточно хорошо изучена, что предоставляет возможности для исторической реконструкции многих ее граней.

Выводы

Анализ приведенных материалов показывает, что в музеях Монголии и России хранится не так много оригинальных предметов монгольского средневековья. Однако их номенклатура дает достаточно полное представление о развитии военного дела монголов. В статье предложено для градации исторической реконструкции ввести термины: популярная историческая реконструкция и научная. Популярная является любительским занятием в клубах по интересам, которыми нередко руководят специалисты. Это хобби решает проблему занятости молодежи, расширяет кругозор, учит рукодельному мастерству, нередко становится основой профессии. Благодаря данному тренду археологи на базе научных исследований создали новую методологию научной исторической реконструкции и реализовали ее на практике. Теперь средневековое военное искусство, в том числе монгольское, представлено большим блоком новоделных военных снаряжений и доспехов высокой степени достоверности. При их изготовлении во многих случаях используются средневековые традиционные технологии и материалы, возрождаемые исследователями. Многие экземпляры получают статус предметов музейного значения, пополняя фонды известных музеев, закрывая лакуну. В Монгольском государстве появляются новые формы возрождения исторической памяти и культурного наследия Монгольской империи, это музей живой истории. Страна, несмотря на все перипетии, периоды забвения и пр., сохраняет историческую преемственность благодаря легендарной истории, зафиксированной в письменных, визуальных и вещественных источниках. Из фрагментов восстанавливается вещный мир средневековья, на основе осколков культуры кристаллизуется само ее центральное ядро. Интеграция исторического наследия в сферу туризма выигрывает

как с экономической точки зрения, так и с позиций сохранения и популяризации культурного наследия.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Бобров, Худяков 2006 — *Бобров Л. А., Худяков Ю. С.* Парадные монгольские шлемы эпохи позднего средневековья из собрания Государственного Эрмитажа // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. 3 (27). С. 33–40. [Bobrov L. A., Khudyakov Yu. S. Late medieval ceremonial Mongolian helmets from the State Hermitage Museum. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*. 2006. No. 3 (27). Pp. 33–40].
- Бобров, Худяков, Филиппович 2015 — *Бобров Л. Н., Худяков Ю. С., Филиппович Ю. Н.* Доспехи волка // Наука из первых рук. 2015. № 1 (61). С. 92–105. [Bobrov L. N., Khudyakov Yu. S., Filippovich Yu. N. The wolf armor. *Nauka iz pervykh ruk*. 2015. No. 1 (61). Pp. 92–105].
- Буянова 2009 — *Буянова А. Ю.* Неформальная молодежь Улан-Удэ: культурное противостояние // Этнографическое обозрение. 2009. № 3. С. 36–51. [Buyanova A. Yu. Informal youth of Ulan-Ude: cultural opposition. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2009. No. 3. Pp. 36–51].
- В Улан-Удэ... 2014 — В Улан-Удэ военно-исторический клуб «Каганат» отмечает 20-летие. 21.08.2014. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ismi.ru/?nws0=129168> (дата обращения: 30.03.2016). [*V Ulan-Ude voenno-istoricheskii klub «Kaganat» otmechaet 20-letie*] [Military history club Kaganat celebrates the 20th anniversary in Ulan-Ude]. August, 21 2014.] Available at: <http://www.ismi.ru/?nws0=129168>.
- Горелик 2009 — *Горелик М. В.* Монгольский костюм и оружие в XIII–XIV веках: традиции имперской культуры // Золотоордынское наследие. Мат-лы междунар. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». Казань: Фэн, 2009. С. 450–462. [Gorelik M. V. Mongolian costume and arms in the 13th-14th cc.: traditions of imperial culture. *Zolotoordynskoe nasledie. Mat-ly mezhdunar. nauch. konf. «Politicheskaya i sotsial'no-ekonomicheskaya istoriya Zolotoy Ordyy (XIII–XV vv.)»*. Kazan: Fen, 2009. Pp. 450–462].
- Красноярский клуб ... 2009 — Красноярский клуб исторической реконструкции выступит в Сибирском турнире. 17.02.2009. [Электронный ресурс] // URL: <http://newslab.ru/news/278953> (дата обращения: 19.02.2018). [*Krasnoyarskiy klub istoricheskoy rekonstruktsii vystupit v Sibirskom turnire*] [Krasnoyarsk Historical Reenactment Club shall take part in the Siberian Tournament]. February, 17 2009]. Available at: <http://newslab.ru/news/278953>.
- Миронова 2005 — *Миронова К.* Воинственный «Лик волка» снова явился. 31.08.2005. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.infpol.ru/news/society/80043-voinstvennyy-lik-volka-snova-yavilsya/> (дата обращения: 18.02.2018). [Mironova K. *Voinstvennyy «Lik volka» snova yavilsya*] [The warlike ‘image of the wolf’ manifested itself again]. August, 31 2005]. Available at: https://www.infpol.ru/news/society/80043-voinstvennyy-lik-volka-snova-yavilsya.
- Музеи Улан-Батора — Музеи Улан-Батора. Военный музей Монголии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.openarium.ru/Монголия/Улан-Батор/Музеи> (дата обращения: 09.04.2016). [*Muzei Ulan-Batora. Voennyi muzey Mongolii*] [Ulaanbaatar Museums. Mongolian Military Museum.] Available at: <http://www.openarium.ru/Монголия/Улан-Батор/Музеи>.
- Музей приключений ... — Музей приключений «Живая история». [Электронный ресурс] // URL: <http://zhivayaistoriya.ru> (дата обращения: 10.04.2016) [*Muzey prikluchenij Zhivaya istoriya*] [Living History Adventure Museum.] Available at: <http://zhivayaistoriya.ru>.
- Мухин 2016 — *Мухин Г.* Опровержение монгольской истории — способ возвышения? 20.02.2016. [Электронный ресурс] // URL: [http://asiarussia.ru/articles/11279/Григорий Мухин \(Gosh100\)](http://asiarussia.ru/articles/11279/Григорий%20Мухин%20(Gosh100)) (дата обращения: 30.03.2016). [Mukhin G. *Oproverzhenie mongol'skoy istorii – sposob vozvysheniya?*] [Denial of the Mongolian history as a means of self-elevation?]. February, 20 2016.] Available at: <http://asiarussia.ru/articles/11279>.
- Мясников, Ярославцева 2017 — *Мясников В. Ю., Ярославцева Л. Г.* Три средневековых клинка из коллекции Национального музея Республики Бурятия // Теория и практика археологических исследований. 2017. № 3 (19). С. 57–68. [Myasnikov V. Yu., Yaroslavtseva L. G. Three medieval blades from the collection of National Museum of the Republic of Buryatia. *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovaniy*. 2017. No. 3 (19). Pp. 57–68].

- Национальный парк ... — Национальный парк «Монголия 13 века». [Электронный ресурс] // URL: <https://legendtour.ru/rus/mongolia/regions/national-park-13-century.shtml> (дата обращения: 19.02.2016). [*Natsional'nyy park «Mongoliya 13 veka»* [13th Century (Mongolia) National Park].] Available at: <https://legendtour.ru/rus/mongolia/regions/national-park-13-century.shtml>.
- Некролог 2015 — Некролог / Историческое оружиеведение. [Электронный ресурс] // URL: <http://historical-weapons.com/ru/obituary/> (дата обращения: 17.03.2016). [*Nekrolog* [Obituary (in memory of M. V. Gorelik)]. *Istoricheskoe oruzhievedenie.*] Available at: <http://historical-weapons.com/ru/obituary/>.
- Открытие обновленной ... 2013 — Открытие обновленной экспозиции «Культура и искусство Центральной Азии». [Электронный ресурс] // URL: http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/what-s-on/news/news-item/news/1999_2013/hm11_3_52/?lng=ru (дата обращения: 24.02.2016). [*Открытие обновленной экспозиции «Kul'tura i iskusstvo Tsentral'noy Azii»* [Opening of the renewed exhibition Culture and Arts of Central Asia].] Available at: http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/what-s-on/news/news-item/news/1999_2013/hm11_3_52/?lng=ru.
- Пятышева 1968 — Пятышева Н. В. Восточные шлемы с масками в Оружейной палате московского Кремля // Советская археология. 1968. № 3. С. 227–232. [Pyatysheva N. V. Oriental masked helmets in the Kremlin Armoury. *Sovetskaya arkheologiya.* 1968. No. 3. Pp. 227-232].
- Реконструкция средневековых... — Реконструкция средневековых доспехов народов Алтая. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.bkatun.ru/more/poleznoe/interesnoe/arheolog/rekonstr-dospeh> (дата обращения: 30.03.2016). [*Rekonstruktsiya srednevekovykh dospekhev narodov Altaya* [Reconstruction of medieval armor of the peoples of Altai].] Available at: <http://www.bkatun.ru/more/poleznoe/interesnoe/arheolog/rekonstr-dospeh>.
- Сусенков 2004 — Сусенков Е. И. Русско-монгольская война (1237–1241): автореф. дис... канд ист. наук: 07.00.02 – отечественная история. Томск, 2004. 27 с. [Susenkov E. I. *Russko-mongol'skaya voyna (1237–1241): avtoref. dis... kand. ist. nauk* [The Russo-Mongolian War (1237-1241): a PhD thesis abstract]. Tomsk, 2004. 27 p.]
- Тарасов 2012 — Тарасов Д. А. Историческая реконструкция, проблемы развития. 4.04.2012. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.proza.ru/2012/04/04/1543> (дата обращения: 10.04.2016). [Tarasov D. A. *Istoricheskaya rekonstruktsiya, problemy razvitiya* [Historical reenactment, development problems]. April, 4, 2012]. Available at: <https://www.proza.ru/2012/04/04/1543>.
- Худяков, Эрдэнэ-Очир 2011 — Худяков Ю. С., Эрдэнэ-Очир Н. Военное дело древних кочевников Монголии (II тысячелетие – III век до н. э.). СПб.: Нестор-История, 2011. 176 с. [Khudyakov Yu. S., Erdene-Ochir N. *Voennoe delo drevnikh kochevnikov Mongolii (II tysyacheletie – III vek do n. e.)* [Ancient nomads of Mongolia: military science (2nd millennium BC – 3rd c. BC)]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2011. 176 p.]
- Mongolia 1995 — *Mongolia. The legacy of Chinggis khan.* (Asian Art Museum of San Francisco). San Francisco: Thames & Hudson, 1995. 339 p. National Museum... 2010 — *National Museum of Mongolia.* Ulaanbaatar, 2010. 216 p.
- Чингис хааны ... 2012 — Чингис хааны өв. Улан-Батор, 2012. 319 х. [*Chingis khaany ov* [Genghis Khan's heritage]. Ulaanbaatar, 2012. 319 p.].

УДК 069 (517.3)

Памятники средневековой Монголии: оригиналы и история реконструкций

Сэсэгма Гэндэновна Жамбалова¹

¹ доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, отдел истории, этнологии и социологии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Российская Федерация). E-mail: zhambalovas@yandex.ru

Аннотация. В статье, базирующейся на литературных, электронных, визуальных источниках, рассмотренных с позиций историзма и исторических методов, исследуются оригинальные памятники средневековой Монголии и их реконструкции. Это позволило впервые на русском языке представить их сводный перечень из музеев России и Монголии. В силу объективных причин он невелик, но дает представление о развитии военного дела народа. Статью актуализирует возрастающий интерес к культуре монгольского средневековья после многих лет забвения. История реконструкций средневекового снаряжения и доспехов выявила возможность градации популярной и научной исторической реконструкции. Несмотря на некоторую общность, каждая из них имеет свои цели, задачи и специфику, одно направление подпитывает другое. Фиксируется появление в Монголии музея живой истории как новой формы возрождения исторической памяти и культурного наследия Монгольской империи. Сохранение в стране кочевого образа жизни способствует созданию достоверных аутентичных реконструкций, используя сохраненные в современной повседневности средневековые технологии и материалы. Из фрагментов восстанавливается вещный мир средневековья. Интеграция исторического наследия в сферу туризма выигрышно как с экономической точки зрения, так и с позиций сохранения и популяризации культурного наследия.

Ключевые слова: Монголия, Средневековье, памятник, музей, оригинал, популярная историческая реконструкция, научная историческая реконструкция, живая история



Published in the Russian Federation
 Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
 of the Russian Academy of Sciences
 Has been issued since 2008
 ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
 Vol. 35, Is. 1, pp. 13–21, 2018
 DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-13-21
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 94

Ethnic History of the Oirats: the Role of Religion Revisited

Baatr U. Kitinov¹

¹ Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Associate Professor, Department of General History, Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation). E-mail: kitinov@mail.ru

Abstract. The article examines the role of religion in the ethnic formation of the Oirats, especially between the 15th and 17th centuries. The period proved crucial for the social and political development of the Oirats. The sources for the article include both well-known and understudied texts, such as: the Mongolian chronicle *The Secret History of the Mongols* (Mong. *Mongolyn nuuts товчоо*, compiled in 1240), *Compendium of Chronicles* (Pers. *Jāmi 'al-Tawārīkh*, compiled around 1310) by the Persian historian and statesman Rashid al-Din (1247–1318), *History of Rashid* (Pers. *Tarikh-i Rashidi*, 1546) by Mirza Muhammad Haidar (1499–1551), *The Autobiography of the Fifth Dalai Lama* (Tib. *Za hor gyi ban de ngag dbang blo bzang rgya mtsho 'i 'di snang 'khrul ba 'i rol rtсед rтogs brjod kyi tshul du bkod pa du ku la 'i gos bzang*) by Ngawang Lobsang Gyatso (1617–1682), the Mongolian chronicles *Erdeniin Tobchi* (1662) by Sagang Sechen (1604–?) and *Altan Tobchi* of Guush Luvsandanzan (17th c.), texts on the history of the Oirats by the Kalmyk historians Gabang Sharab (written in 1737) and Batur Ubashi Tyumen (written in 1819), as well as some newly discovered Oirat sources.

First, the paper considers the correlated issues, i.e. the main tribes (nations) of the early Oirats as they appeared in corresponding sources. According to Rashid-al-Din, the Oirats belonged to the group of peoples, who identified themselves as Mongols, though they had not recognized themselves as such in the earlier times. According to *Erdeniyn Tobchi*, the main Oirats peoples were the Ogelet, Bagatud, Khoit and Kergud, who composed the early confederation of the Oirats, and according to other chronicles, the first three of them had existed in 15th century. Special attention is paid to the problem of the so-called 'westward exodus' of the Elet Oirats. The article concludes that was a true event which happened in the mid-to-late 15th century. The main reason was the religious ardor of the famous Oirat ruler Esen Tayiji's (an active proponent of Buddhism) two grandsons — Ibrahim and Ilyas — who had been brought up as convinced Muslims. The paper hypothesizes that being leaders of the Elets, the brothers moved along with a significant part of this Oirat people to Moghulistan where probably most of them were put to death by Alachi Khan (Ahmad Khan). This could happen around 1485–1504. The tragic event led to the important transformative changes among the Oirats, namely: a new 'middle' confederation was created by the Oirats with Buddhism as the crucially important faith for the very survival of the nation. Besides, over time the remaining Esen's descendants formed two new peoples — Dorbets and Dzungars. The echo of the sudden exodus of the Elet Oirats was still evident in the mid-17th century, as *The Autobiography of the Fifth Dala-lama* mentions some significant damage among six main Oirat peoples. The paper concludes that religion traditionally played an outstanding role in the social and political history of the Oirats.

Keywords: Oirat, Elet, Buddhism, Islam, religion

Введение

Этническая история ойратов является одной из сложных среди дисциплин, изучающих историю кочевников. К вопросам, к которым уже не одно столетие приковано внимание специалистов, следует отнести происхождение, развитие и судьбу народов, входивших в разный период истории в состав ойратов. Настоящая статья посвящена исследованию ранних ойратов и, в частности, истории элэтов, а также упоминаемому в источниках их «уходу на запад», в контексте роли у них религии. Определенное внимание уделяется проблематике создания ими конфедераций (союзов).

К работе привлечены известные и малоизученные источники, такие как: монгольская хроника «Тайная истории монголов» (другое название — «Сокровенное сказание монголов») 1240 г.; «Сборник летописей» («Джами-ат-таварих») 1310 г. — капитальный труд известного персидского историка и государственного деятеля Рашид ад-Дина (1247–1318); «Тарих-и Рашиди» («История Рашида», 1546) Мирзы Мухаммада Хайдара (1499–1551) — известного политического деятеля Могулистана первой половины XVI в.; «Автобиография Далай-ламы Пятого» (1681) Нгаванга Лобсана Гьяцо (1617–1684); сочинения «Эрдэнийн тобчи» (1662) Саган Сэцэна (1604–?) и «Алтан тобчи» Лубсана Данзана (XVII в.); работы по истории ойратов Габан Шараба (1737), Батур Убаши Тюменя (1819), а также вновь найденные ойратские источники [Санчилов 2016].

Методология исследования

При написании статьи автор пользовался логическими, общенаучными, специальными и междисциплинарными методами исследования. Использование логического метода подразумевало анализ, сравнение и обобщение данных из имеющихся источников; из специальных нами был активно задействован сравнительно-исторический метод, который позволил выделить особенности тех или иных процессов и событий у ойратов. Благодаря применению междисциплинарного метода стало возможным комплексное изучение событий из ранней истории этих кочевников.

Указанная тема не является новой, она так или иначе затрагивалась во многих работах, посвященных этнической истории

ойратов. Однако необходимо отметить, что судьба ранних ойратов изучалась, как правило, в контексте политических событий, при этом часто упускалась из рассмотрения возможная роль религии (религиозных предпочтений).

Прежде чем приступить к рассмотрению ранней истории элэтов, необходимо привести данные об ойратах из источников соответствующего периода, в частности из «Сокровенного сказания» [Козин 1941] и «Сборника летописей» [Рашид ад-Дин 1952]. Наиболее информативным для обсуждения происхождения (принадлежности), этнического развития ойратов является «Сборник летописей». В нем автор, высказываясь весьма осторожно в отношении этнической истории народов Центральной Азии, тем не менее отметил их различия и особенности. Так, Рашид ад-Дин разделил эти народы на четыре группы, которые обладали определенным внутренним единством.

Ойраты упоминались во второй группе (из четырех), наряду с другими кочевниками, такими как джалаиры и татары. Рашид ад-Дин писал, что джалаиры, татары, онгуты, керейты, найманы и другие называют себя монголами, хотя в древние времена и не признавали этого имени [Рашид ад-Дин 1952: 102–103]. Кроме того, он считал, что меркиты были монголами [Рашид ад-Дин 1952: 114], а керейты — монголами с сильным тюркским влиянием [Рашид ад-Дин 1952: 127]. Согласно Рашид ад-Дину, керейты жили к востоку от Хангайских гор, к северу от пустыни Гоби и к югу от реки Керулен; они состояли во вражде с найманами и татарами. Найманы же, которые были западными соседями керейтов, населяли Западную Монголию¹ с центром в горах Алтая. Рашид ад-Дин упомянул, что их обычаи и привычки похожи на монгольские [Рашид ад-Дин 1952: 137].

¹ Рашид ад-Дин описывал земли найманов [Рашид ад-Дин 1952: 73–74, 136–137], которые в большинстве своем совпадают с современными Кобдоским (монг. Ховд) и Убсунурским (монг. Увс) аймаками Монголии, также известными как Западная Монголия: «Кок-Ирдыш», «Ирдыш», «Каракорумская гора», «Алтайские горы», «река Орхон», «до района, заселенного киргизами, и до пустыни, которая соединяется с землями уйгуров». Кроме того, восточная часть бывшей территории керейтов также была частью Западной Монголии [Рашид ад-Дин 1952: 74].

Упоминание ойратов¹ в одной группе наряду с татарами и джалаирами, вероятно, подчеркивает тот факт, что значительная часть ранних ойратов не была монгольского происхождения, хотя, как заметил Рашид ад-Дин, они говорили на варианте монгольского языка [Рашид ад-Дин 1952: 118]. Действительно, легенды о происхождении некоторых подразделений ойратов отличаются от подобных легенд о происхождении монголов; очевидно, что этническое содержание ойратов не было статичным, и к XIII в. они уже были монголизированы в значительной части, поэтому и были обозначены Рашидом ад-Дином как люди, принадлежавшие ко второй группе народов, называющих себя монголами [Рашид ад-Дин 1952: 77, 92].

Рашид ад-Дин ничего не писал о самоназвании ойратов, хотя и приводит название этноса, к которому принадлежал Худуха-беки — *дурбан* [Рашид ад-Дин 1952: 138]. Тем не менее его информация об этих кочевниках достаточно конкретна и позволяет изучать этнические связи ойратов с монгольскими и тюркскими этносами.

Что касается «Тайной истории монголов», то в ней ничего не говорится о принадлежности ойратов к монголам или тюркам. Вместе с тем, этот источник содержит некоторую информацию, которую обычно увязывают с происхождением ойратов (хотя как таковые они в ней не упоминаются): «§11. У старшего же брата Дува Сохора было четыре сына <...> После кончины Дува Сохора четверо его сыновей, не признавая даже за родственника своего дядю Добу-Мергена и всячески понося его, отделились, покинули его и откочевали. Образовалось особое поколение Дорбен. Отсюда-то и пошло четвероплемя Дорбен-ирген» [Козин 1941: 80].

Г. О. Авляев считал, что эта легенда о двух братьях (Дува Сохоре и Добу-Мергене) повествует о первом разделе ойратов с монголами, и его появление следует отнести к 840 г., ко времени падения Уйгурского каганата и выделению древних ойратов

¹ Ойраты в то время занимали верховья р. Енисей: как отмечал Рашид ад-Дин, юртом и местопребыванием этих ойратских племен было Восьмиречье (Секиз-мурэн), и далее приводит названия указанных восьми рек (Кок-мурэн, Он-мурэн, Кара-усун, Санби-тун, Укри-мурэн, Акар-мурэн, Джурчи-мурэн и Чаган-мурэн) [Рашид ад-Дин 1952: 118].

из числа «протомонголов» шивэй [Авляев 2002: 130–131]. Соответственно, после тех событий в 11-м поколении от Алан-гоа родился Чингис-хан.

Саган Сэцэн в своем сочинении «Эрдэнийн тобчи» связывал это «четырёхплемяние» с определением ойратов: они состояли из огеледов (олеты), багатудов (батуты), хойтов и кергудов, чьим общим предком был Дува Сохор [Sayang 1990: 47]. Вероятно, уже в период монгольских завоеваний указанный состав стал претерпевать изменения, и сейчас сложно судить о том, как это происходило. Данные «Истории Хорлука» показывают, что три из четырех подразделений ойратов, в целом, сохранились и в XIV–XV вв.: элеты (огеледы), багатуды и хойты [Санчилов 2016: 25–26].

Ойраты именуется в китайских минских источниках под общим определением *вала*. Так, в хронике «Мин-ши» (цз. 328, с. 3774) записано: «Вала (т. е. ойраты. — Б. К.) — это монгольские племена, обитающие на западе от дада (т. е. восточных монголов. — Б. К.) <...>» (цит. по: [Чернышев 1990: 18; см. также: Покотилова 1893: 32]). По Дж. Мияваки, восточные монголы в китайских источниках обозначены, кроме *дада*, также как *тата*, при этом она ссылается на гл. 27 Мин-ши, где отмечено: «Татары (т. е. тата. — Б. К.) — это монголы, потомки ранних Юань» [Miyawaki 1997: 40, сн. 5]. Исследовательница считает, что минские хронисты решили называть монголов татарами (т. е. вернуть старый этноним, который давно не был в пользовании, а сам народ татаров был уничтожен Чингис-ханом), поскольку они продолжали претендовать на продолжение Юаньской династии.

Что касается определения ойратов как *вала*, то здесь сложно дать однозначное толкование. Можно лишь предположить, что термин мог происходить от названия самого сильного ойратского этноса — *огелед* (*элёт*); кроме *вала*, китайские хронисты также использовали другие термины: *вэйла-тэ*, *вэйла*; соответственно, это наименование было перенесено на всех ойратов.

В тибетских источниках, в частности, в «Автобиографии Далай-ламы Пятого», ойраты названы, кроме собственно этнических наименований (*thor god* — торгут, *jong gar* — джунгар, *dug bod* — дербет), также как *ород* (*o rod*) и *сог-по* (*sog po*). Если первое слово происходит от этнонима *ойрат*, то истоки второго уходят в период активной

роли в Центральной Азии иранского народа *согдиан* (согдийцев). Позже тибетцы называли *сог-по* тюрков Восточного Туркестана, а затем, когда их земли были заняты монголами и ойратами (с XIII в.), а сами тюрки подчинились завоевателям, это тибетское определение перешло к ойратам.

Обсуждение

Важный этап в истории ойратов начался с середины XV в., после падения монгольской династии Юань в Китае (1368). По мнению ряда специалистов, именно в тот период ойраты сформировали свой первый союз, который существовал около 70 лет (1437–1502). Далее был создан второй союз «четырёх ойратов» (1502–1630-е гг.), а затем — третий союз ойратов (1630-е гг.–1758) [Санчилов 2016: 17, 19, 23, 168; Badaï 2004: 9]. Таким образом, в течение 320 лет существовали три ойратских союза.

Отмеченные даты, безусловно, надо признать относительными, хотя они и связаны с ключевыми событиями в истории ойратов: в 1437 г., как признак принадлежности к ойратам (признак идентичности), подданные тайши Тогона стали носить красную кисть на своих шапках (*улан зала*), в том же году Тогон одержал победу над монгольским верховным ханом Адаем. В 30-х гг. XVII в. были созданы Джунгарское ханство (на территории современного Синьцзяна), Хошутское ханство в Северном Тибете (это был период активности ойратов в Цинхае), к указанному времени можно отнести и процесс формирования Калмыцкого ханства близ Каспийского моря. 1758 г. ознаменовал падение Джунгарского ханства — государства ойратов, на наш взгляд, являвшего собой последнюю конфедерацию ойратов. Тем не менее, вероятно, будет более правильно указать следующие периоды существования конфедераций (не союзов) ойратов: Ранняя конфедерация: XIV в. — вторая половина XV в.; Средняя конфедерация: вторая половина XV в. — 1630-е гг.; Поздняя конфедерация: с 1630-х гг. по 1758 гг.

В состав Ранней конфедерации входили следующие группы народов: 1) элэты, 2) хойты и батуты, 3) баргуты и бураты, 4) «четыре анги» («четыре части»): «Первый ойрат — это элэты (öblöd); второй ойрат — это хойты и баатуты, объединившиеся вместе; третий ойрат — это баргуты и бурааты, объединившиеся вместе; чет-

вертый ойрат — это четыре анги, объединившиеся вместе. Когда эти четыре ойрата сформировались, то они стали называться Первыми Четырьмя ойратами (Түрүүн дөрбөн ойирад)» [Санчилов 2016: 25–26]. В период существования Средней конфедерации некоторые из ранних ойратских этнических групп распались и вошли в состав более крупных родоплеменных групп ойратов. Так, багатуды (баатут и бураат) во время династии Мин мигрировали на территорию Урянхайского тюмена [История ... 2009: 204]. Их положение было закреплено в «Великом уложении» 1640 г.: «Начиная с года огня-змеи (1618) поколения баргуты, батуты и хойты, находившиеся в Монголии, должны остаться у монголов, находившиеся у ойратов, остаются у ойратов» [Их цааз 1981: 43]. Указанное было подмечено и В. М. Бакуниным: «<...> Баргу-Бурат — напредь сего кочевали при вершине реки Иртыша и при Алтайских горах и имели собственных своих владельцев. Но с 1618 года от частых нападений соседей их мунгал и других калмык они разорены, и многие из них по их разным улусам разделены» [Бакунин 1995: 21]. Хойты оказались в зависимости от дербетов [Калмыки 2010: 31], однако позже, после откочевки большей части торгутов в Россию, они «поднялись» до уровня одного из основных (четырёх) ойратских народов. На. Сухбаатар и Д. Баярсайхан, специально исследовавшие историю хойтов, отмечают, что «хойтский аймак был одной из самых важных частей Джунгарского ханства» [Сухбаатар, Баярсайхан 2016: 128].

Что касается элэтов, то они не упоминаются среди участников Средней конфедерации¹; мы считаем, что распад Ранней конфедерации оказался тесно связан с судьбой этого сильнейшего ойратского этноса.

При чоросских правителях (Махаму (Махмуд), Тогоне, Эсене) элэты были основной группой ойратов. Согласно «Алтан Тобчи» Лубсана Данзана, во время правления Тогона тайши, сына Махаму, было

¹ Элэтами тогда звались как все ойраты в целом, так и отдельно потомки второго сына Эсена. Однако их значение после событий, описываемых ниже, пало, и после участия в тибетских походах Гуши-хана (1637) они станут известны как *джунгары*. Вероятно, с целью выделения себя от родственников потомки старшего сына Эсена откажутся от имени *элэтов* и станут зваться *дербетами*.

«четыре ойрата»: «Ойрат, Огелет, Багатуд и Хоит — все четыре тюмена» [Лубсан Данзан 1973: 261]. Ситуация изменилась во второй половине XV в., когда, как повествует ойратский источник «Родословная августейшего Чингис-хана, родословная ойратов и родословная хошутов» (сер. XIX в.), элэтов возглавили правнуки Эсена тайши: «второй сын Эсэна — Онггоца, его сын — Хамаг-тайши. Из трех сыновей Хамаг-тайши старший — Рагнанчинсанг, второй — Нуханай, третий — Онггой (Онгуй). Этих трех князей называют элэтами. Став во главе ойратов, они откочевали по наущению Шара шулмы...» [Санчилов 2016: 195–196]. Другие калмыцкие источники сообщают крайне скудные сведения о тех событиях: в «Сказании об ойратах» Габан Шараба записано, что «один род, называемый элет <...> откочевав, истребили» [Габан Шараб 2003: 84], а Батур Убаши Тюмень (?–1831) в «Сказании о дербен ойратах» сообщает: «между дербен ойратами первый (тюмен составляло поколение) элет, которое впоследствии поспешно удалилось от ойратов...» [Батур Убаши Тюмень 2003: 127]. Примерно то же содержится в «Истории Хо-Урлюка» (конец XVIII в.) [Санчилов 2016: 31]. В источниках отмечается, что элэты ушли на запад.

По нашему мнению, история с западным исходом элэтов уходит истоками в период правления Эсена, когда могулистанский правитель Вайс-хан (также известный как султан Увайс, правил в 1418–1421, 1425–1428) был вынужден выдать за Амасанджи-тайши¹, второго сына Эсена, свою дочь Махтум ханим². При этом якобы «Вайс-хан <...> обратил в мусульманство своего зятя, и [Махтум] ханим выдала замуж по мусульманским обрядам. [Махтум] ханим своих отпрысков сделала мусульманами и двух своих сыновей назвала Ибрахим и Илийас...» [Хайдар 1996: 115]. Данные китайских хроник Мин-ши (цз. 182, с. 2136b) и Ши-лу (ч. 1847–1848) также содержат указание, что супруги имели двух сыновей — Ибрахима (I-pu-la-yin) и Ильяса (I-la-ssu) [Serruys 1977: 375]. Как пишет М. Хайдар,

¹ Идентифицирован Г. Серрайсом как упоминаемый в иных хрониках под именем Аш-Тимур [Serruys 1977: 366, 375].

² Мирза Мухаммад Хайдар пишет, что Вайс-хан выдал дочь за самого Эсена (Исан Тайши), но, согласно китайским источникам, зятем монгольского правителя был сын Эсена [Хайдар 1996: 115].

«из-за мусульманства между Ибрахим унгом и Илийас унгом, [с одной стороны], и Амасанджи Тайши — [с другой], началась борьба. [Амасанджи] бежал от них и прибыл в Могулистан с тремястами тысячами человек, и известно, что еще восемнадцать раз по сто тысяч человек остались с Ибрахим унгом и Илийас унгом. В конце концов между ними и ханом калмаков вспыхнула вражда, они бежали от хана калмаков и прибыли в пределы Хитая³ с сорока тысячами человек» [Хайдар 1996: 115]. Этот исход произошел, видимо, в период с 1469 по 1504–1505 гг. [Хайдар 1996: 115]. В. В. Бартольд, соотнося событие с временем жизни Амасанджи, указал на 1472 г. [Бартольд 1898: 81–82]. Как следует из «Мэнгу-юму-цзи», после смерти Эсена ойратов возглавил его второй сын [Мэнгу-юму-цзи 1895: 137], кем и был Амасанджи, также известный под именами Эсмет-Дархан-нойон и Аш-Тимур.

Таким образом, из-за религиозных разногласий своих правителей (в отличие от своих детей, Амасанджи придерживался буддизма) значительная часть ойратов (огеледы-элэты) откочевала на запад, в Могулистан, где они, скорее всего, были в основном уничтожены султаном Ахмад-ханом (1465–1504), младшим сыном Юнус-хана, который ранее неоднократно терпел поражения от ойратов. Как отмечал М. Хайдар, Ахмад-хан «совершал удачные набеги на калмаков, многих из них убил <...> Калмаки чрезвычайно боялись его и называли Алачи хан; по-могольски „алачи“ — „убийца“, т. е. „хан-убийца“. Это прозвище осталось за ханом, люди называли его Алача-ханом» [Хайдар 1996: 150]. Согласно «Бабур-наме», «так как Султан-Ахмед-хан несколько раз побеждал калмаков и истребил много их людей, то его называли „алачи“; от частого употребления „алачи“ превратилось в „алача“ [Бабур 2011: 26]. Уничтожение элэтов могло случиться в период 1485–1504 гг., когда правил Алачи хан.

Калмыцкие и ойратские источники в произошедшем обвиняют некоего желтого дьявола (шара шулму): по Габан Шарабу, это случилось «по возмущению дьявола, именуемого шара шулму, т. е. желтого злого духа» [Габан 2003: 84], то же сообщают и авторы «Истории Хо-Урлюка» и «Родословной августейшего Чингис-хана, родословной ойратов и родословной хошутов»

³ Здесь под Хитаем имеется в виду Могулистан.

[Санчилов 2016: 26, 195]. Батур Убаши Тюмень, отметив, что «шара шулма привел их в расстройство» [Батур Убаши Тюмень 2003: 127], пишет, что это событие случилось в 1427 г. [Батур Убаши Тюмень 2003: 128–129]. Неясно, что имеется в виду под желтым дьяволом, но очевидно, что указанное событие (уход элэтов) имело комплексный характер и в немалой степени потрясло духовный мир ойратов.

Судя по всему, у ойратов религия традиционно играла важную роль в развитии их конфедераций и государственных образований. Особенностью ранней ойратской истории было то, что духовные лидеры часто были политическими руководителями; к таковым следует отнести упоминавшегося выше Худуха-беки — вероятно, самого раннего известного деятеля, который творил «волшебные» дела. Например, в «Тайной истории монголов» сообщается, что в 1201 г. в ходе столкновения сил Чингис-хана с отрядами найманского хана Буируха и ойратского Худуха-беки выяснилось, что «эти самые Хуируд и Худуха могут волшебством вызвать ненастье» [Козин 1941: 117]. В. В. Бартольд отмечал, что титул беки «обозначало первосвященника, высший религиозный авторитет... Слово беки встречается в титулах некоторых государей, например мергитского и ойратского» [Бартольд 1963: 458–459].

Позже, в период Минской династии, китайские хроники сообщают об активной деятельности буддийских монахов у ойратов, начиная с периода правления Эсена [Kitinov 2010: 141–144]. Полагаем верным предположить, что именно начиная с этого правителя, благодаря большой поддержке от властей, буддизм получает «второе дыхание» у ойратов и широко распространяется среди них. Эсен доверял монахам самые ответственные поручения, например, вести переговоры с китайской стороной по торговым и религиозным вопросам.

Вероятнее всего, ко времени правления Махаму (начало XV в. — около 1414 г.) ойраты в немалой степени являлись последователями шаманства, хотя буддизм также был им хорошо известен; в тот период мусульманами у ойратов были, скорее всего, их отюреченные сородичи. Широкое распространение в их среде буддизма было связано, кроме прочего, с развитием торгово-экономических отношений с минским Китаем, когда ойратам позволили начать

торг лошадьми. Влияние мусульманских торговцев у ойратов стало падать: по Й. Элверскогу, «быть мусульманином было, кажется, помехой в делах с Китаем в то время» [Elverskog 2010: 197]. Кроме экономической, он также выделяет и идейную сторону укрепления буддизмом своих позиций у ойратов — это стремление Эсена к власти над всей Монголией. Не будучи чингисидом, Эсен решил опереться в своих притязаниях на буддизм, а именно восстановить значимость этой религии до уровня, который был при Хубилае: хан как ответственный за светские дела, а лама как отвечающий за духовную сферу [Elverskog 2010: 205–206]. Идея Эсена вызвала резко негативную реакцию у монгольских ханов, увидевших в ней угрозу принципу чингисидства, и вскоре он был убит [Лубсан 1973: 269–270]. Однако его идея оказалась близка тем монгольским правителям, кто был беден и не имел возможности претендовать на всемонгольский трон. Одним из них был Алтан-хан, правитель монголов-тумэтов, пригласивший в 1578 г. Соднама Гьяцо, главу школы Гелук, в свои кочевья, и вручивший ему печать и титул Далай-ламы. Кроме того, и сами ойраты считали жизненно важным для себя поддержание тесных отношений с тибетскими лидерами, в том числе и с точки зрения витальности своих государств. К. Этвуд счел необходимым указать, что позднее образовавшиеся «джунгарское, калмыцкое и верхнемонгольское (хошутское) государства были явно конфессиональными образованиями, у которых защита и поддержка духовенства Гелукпа была прописана в законодательстве» [Atwood 2006: 624].

Таким образом, религиозная сфера жизни была крайне актуальной для ойратов в разные периоды их истории, в том числе и во второй половине XV в. Дополнительные свидетельства в пользу сказанного можно обнаружить в «Автобиографии Далай-ламы Пятого»; как мы полагаем, судя по данным этого источника, события, связанные с исходом элэтов из-за религиозных разногласий, по-прежнему были свежи в памяти ойратов в первой половине XVII в. Так, в записи, относящейся к 1637 г., описывающей встречу Далай-ламы с Гуши-ханом, тибетский иерарх, скорее всего, подразумевал именно те события, когда отметил, что «некогда, из-за проклятий (колдовства) все шесть больших народов (ойратов) понесли значительный

урон»¹ [Ngag dbang 2012: 155]. Возможно, Гуши-хан просил тантрической защиты у Далай-ламы, поскольку далее указано, что «недавно он получил предназначенный защитный амулет для себя и для сына. На самом деле эта вещь сгодится при случае, хотя не окажет большую помощь в процветании (выживании)»² [Ngag dbang 2012: 155]. На наш взгляд, Далай-лама, указывая на наличие шести больших народов ойратов, имел ввиду хошуты, торгуты, дербетов, джунгаров, хойтов, а также элэтов; именно первые пять народов, а также «другие», названы в биографии Зая-пандиты (источник конца XVII в.) как существовавшие в середине того же XVII в. у ойратов [Норбо 1999: 53].

Заключение

Ранние ойраты состояли из четырех основных этносов: огеледов (элэтов), багатудов, хойтов и кэргудов. Занимавшие перед монгольскими завоеваниями земли в южной Сибири, они позже были перемещены на территорию современной Западной Монголии и вовлечены в политические, религиозные и иные процессы, происходившие в Центральной Азии в монгольский и постмонгольский периоды. В первой половине XV в., в период так называемой ойратской гегемонии, во главе ведущего народа — элэтов — оказался чороский клан, который после смерти Эсена в 1455 г. стал быстро терять влияние. Позже два его внука, выросшие в мусульманских традициях, увеличили большую часть своих подданных элэтов в Могулистан, где они большей частью были убиты Алачи-ханом, ярым сторонником ислама. Это событие привело, в частности, к образованию новой конфедерации ойратов, и в дальнейшем определило формирование, на основе оставшихся элэтов, ойратских этносов дербетов и джунгаров. Религиозный фактор был традиционно важен для ойратов, начиная с самых ранних упоминаний о них в источниках. В период правления Минской династии в Китае ойраты получили возможность удовлетворять не только экономические потребности, но также и духовные, благодаря чему в их среде буддизм

значительно укрепился; возможно, имевшееся в их среде некоторое влияние ислама практически сошло на нет. И далее, в связи с дальнейшей историей ойратов, буддизм станет играть чрезвычайно важную роль в их политическом, социальном и даже экономическом развитии.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Авляев 2002 — Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX – первая четверть XVIII вв.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 326 с. [Avlyayev G. O. *Proiskhozhdenie kalmytskogo naroda (seredina IX – pervaya chetvert' XVIII vv.)* [Origins of the Kalmyk people (mid-9th – early 18th cc.)]. Elista: Kalm. Book Publ., 2002. 326 p.]
- Бабур 2011 — Бабур Захириддин. Бабур намэ. Баку: Нагыл Еви, 2011. 272 с. [Babur Zahir ud-Din. *Bāburnāma*. Baku: Nagyl Evi, 2011. 272 p.]
- Бакунин 1995 — Бакунин В. М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 153 с. [Bakunin V. M. *Opisanie kalmytskikh narodov, a osoblivo iz nikh torgoutskogo, i postupkov ikh khanov i vladel'tsev. Sochinenie 1761 goda* [Description of the Kalmyk peoples, in particular, Torgout people, and deeds of their khans and landlords. Writings of 1761]. Elista: Kalm. Book Publ., 1995. 153 p.]
- Бартольд 1898 — Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. Верный, 1898. 102 с. [Bartold V. V. *Ocherk istorii Semirech'ya* [Semirechye: a historical overview]. Vernyy, 1898. 102 p.]
- Бартольд 1963 — Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. М.: Наука, 1963. Т. 1. 763 с. [Bartold V. V. *Turkestan during the Mongol invasion. Sochineniya*. Moscow: Nauka, 1963. Vol. 1. 763 p.]
- Батур Убаши Тюмень 2003 — Батур Убаши Тюмень. Сказание о дербен ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. С. 125–154. [Batur Ubashi Tyumen. *A Saga of the Dorben Oyirad. Lunnyy svet. Kalmytskie istoriko-literaturnye pamyatniki*. Elista: Kalm. Book Publ., 2003. Pp. 125–154.]
- Габан 2003 — Габан Шараб. Сказание об ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. С. 84–107. [Gaban Sharab.

¹ «Sngon yang gzhan gyi byad kha la brten tsho chen drug po phal cher nyams pa zhig byung bas <...>».

² «<...> da lam khong yab sras la srung ba re btags pas de kho na'i nus pa ga la yin kyang stabs 'grig gis 'phrod nyams che ba byung song».

- A Saga of the Oirats. *Lunnyy svet. Kalmytskie istoriko-literaturnye pamyatniki*. Elista: Kalm. Book Publ., 2003. Pp. 84–107].
- История 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста: ИД «Герел», 2009. Т. 1. 848 с. [*Istoriya Kalmykii s drevneyshikh vremen do nashikh dnei* [History of Kalmykia from the earliest times to the present days]. Elista: Gerel, 2009. Vol. 1. 848 p.].
- Их цааз 1981 — Их цааз. Великое уложение. М.: Наука, 1981. 147 с. [*Ikh tsaaz. Velikoe ulozhenie* [The Great Code of Laws]. Moscow: Nauka, 1981. 147 p.].
- Калмыки 2010 — Калмыки / Отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. 567 с. [*Kalmyki* [The Kalmyks]. E. P. Bakayeva, N. L. Zhukovskaya (eds.). Moscow: Nauka, 2010. 567 p.].
- Козин 1941 — Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. «Юань чао би ши». М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. 619 с. [Kozin S. A. *Sokrovennoe skazanie. Mongol'skaya khronika 1240 g. «Yuan' chao bi shi»* [The Secret History of the Mongols. The 1240 Mongolian chronicle *Yuáncháo Mishi*]. Moscow; Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1941. 619 p.].
- Лубсан Данзан 1973 — Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). М.: Наука, 1973. 439 с. [Lubsan Danzan. *Altan tobchi («Zolotoe skazanie»)* [The Golden Summary]. Moscow: Nauka, 1973. 439 p.].
- Мэнгу-юму-цзи 1895 — Мэнгу-юму-цзи (Записки о монгольских кочевьях) / Пер. с кит. П. С. Попова. СПб.: Скоропеч. П. О. Яблонского, 1895. 598 с. [*Mengu-yumu-tszii (Zapiski o mongol'skikh kochev'yakh)* [Meng-gu-yumu-chi (Notes on the Mongolian wanderings)]. P. S. Popov (transl.). St. Petersburg: P. O. Yablonsky, 1895. 598 p.].
- Норбо 1999 — Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с. [Norbo Sh. *Zaya-Pandita (Materialy k biografii)* [Zaya Pandita (biographical materials)]. Elista: Kalm. Book Publ., 1999. 335 p.].
- Покотилов 1893 — Покотилов Д. Д. История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1893. 242 с. [Pokotilov D. D. *Istoriya vostochnykh mongolov v period dinastii Min. 1368–1634 (po kitayskim istochnikam)* [History of the Eastern Mongols during the Ming Dynasty from 1368 to 1634 (acc. to Chinese sources)]. St. Petersburg: Imperial Acad. of Sc., 1893. 242 p.].
- Рашид ад-Дин 1952 — Рашид ад-Дин Фазль-Аллах Абу-ль-Хайр Хамадаин. Сборник летописей. Пер. А. А. Хетагурова. М.; Л.: Наука, 1952. Т. 1. Кн. 1. 222 с. [Rashīd al-Dīn Faḍlullāh Hamadānī. *Sbornik letopisey* [Compendium of Chronicles]. A. A. Khetagurov (transl.). Moscow, Leningrad: Nauka, 1952. Vol. 1. Book 1. 222 p.].
- Санчилов 2016 — Санчилов В. П. Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 270 с. [Sanchirov V. P. *Pis'mennye pamyatniki po istorii oyratov XVII–XVIII vekov* [17th and 18th century manuscript chronicles on the history of the Oirats]. Elista: Kalmyk Institute for Humanities Research, 2016. 270 p.].
- Санчилов 2013 — Санчилов В. П. О происхождении основных ойратских этнонимов// Полевые исследования. 2013. № 1. С. 45–58. [Sanchirov V. P. Etymologies of the major Oirat ethnonyms revisited. *Polevye issledovaniya*. 2013. No. 1. Pp. 45–58].
- Сухбаатар, Баярсайхан 2016 — Сухбаатар На., Баярсайхан Д. Хойдын туух. Улаанбаатар, 2016. 236 х. [Sukhbaatar Na., Bayarsaykhan D. *Khoydyn tuukh* [History of the Khoids]. Ulaanbaatar, 2016. 236 p.].
- Хайдар 1996 — Хайдар Мирза Мухаммад. Тарих-и Рашиди. Ташкент: ФАН, 1996. 727 с. [Haidar Mirza Muhammad. *Tarikh-i-Rashidi* [History of Rashid]. Tashkent: FAN, 1996. 727 p.].
- Чернышев 1990 — Чернышев А. И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М.: Наука, 1990. 136 с. [Chernyshev A. I. *Obschestvennoe i gosudarstvennoe razvitie oyratov v XVIII v.* [Social and political development of the Oirats in the 18th c.]. Moscow: Nauka, 1990. 136 p.].
- Atwood 2006 — Atwood Ch. Titles, appanages, marriages, and officials: a comparison of political forms in the Zunghar and Thirteenth Century Mongol empires. *Imperial Statecraft: Political Forms and Techniques of Governance in Inner Asia, 6th–20th Centuries*. D. Sneath (ed.). Washington, 2006. Pp. 610–634.
- Badai 2004 — Badai Ho. Oyirad-monghol-in tüüke soyol-in sudulal (Изучение истории и культуры ойрат-монголов). Urumqi, 2004. 251 h. [Badai Ho. *Oyirad-monghol-in tüüke soyol-in sudulal* [Oirat Mongols: historical and cultural studies]. Urumqi, 2004. 251 p.].
- Elverskog 2010 — Elverskog J. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. 340 p.

- Kitinov 2010 — Kitinov B. *The Spread of Buddhism Among Western Mongolian Tribes Between the 13th and 18th Centuries: Tibetan Buddhism in the Politics and Ideology of the Oirat People*. New York: Edwin Mellen Press, 2010. 324 p.
- Miyawaki 1997 — Miyawaki J. The birth of the Oyrat khanship. *Central Asiatic Journal*. 1997. No. 41/1. Pp. 38–75.
- Ngag dbang 2012 — *Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*. *Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i rnam thar du ku la'i gos bzang* [The Autobiography of the Fifth Dalai Lama]. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 2012. Vol. 1. 640 p.
- Sayang 1990 — Sayang Sečen. *Erdeni-yin Tobči ('Precious Summary')*. *A Mongolian Chronicle of 1662*. The Urga text transcribed and edited by M. Go et al. Canberra: Australian National University, 1990. 259 p.
- Serruys 1977 — Serruys H. The Office of Tayisi in Mongolia in the Fifteenth Century. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1977. Vol. 37. No. 2. December. Pp. 353–380.

УДК 94

К вопросу о роли религии в этнической истории ойратов

Баатр Учаевич Китинов¹

¹ кандидат исторических наук, доцент, кафедра всеобщей истории, Российский университет дружбы народов (г. Москва, Российская Федерация). E-mail: kitinov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена малоизученной теме роли религии в этнической истории ойратов. Автор изучает данные различных источников по раннему составу ойратов, а также дальнейшее развитие ойратских объединений в составе трех конфедераций: Ранней (XIV в. – вторая пол. XV в.), Средней (вторая пол. XV в. – 1637 г.), Поздней (с 1637 по 1758 гг.). У ойратов религия (духовные предпочтения) традиционно играла важную роль — например, духовные вожди могли возглавлять народ (Худуха-беки). По нашему мнению, одно из важных проявлений роли религии в этнической истории ойратов имело место во второй половине XV в. – начале XVI вв., когда ввиду религиозных разногласий значительная часть элэтов (потомков ранних ойратов-огеледов), ведомая своими лидерами — двумя внуками тайши Эсена, воспитанными в исламской вере, перекочевала в Могулистан, где они (элэты) в большинстве своем были уничтожены Ахмад-ханом (Алачи-ханом). Это событие привело к значительным трансформативным процессам у ойратов: влияние чоросского клана, к которым принадлежал род Эсена, сошло на нет, а оставшиеся элэты образовали новые народы — дербетов и джунгаров. Особенно явно роль религии (буддизма) у ойратов проявится в период правления Эсена-тайши (1407–1455), и в последующем для ойратов поддержка этой религии станет жизненно важной в политике их государств.

Ключевые слова: ойраты, элэты, буддизм, ислам, Эсен

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 22–30, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-22-30
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 94 (510)

A Secret of the Golden Urn Lot: Chinese Language Autobiography of Arjia Rinpoche*

Irina R. Garri¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department for Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the SB of the RAS (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: irina.garri@imbt.ru

Abstract. The paper covers the life and activities of a former abbot of the great Kumbum Monastery in Amdo (China), now the director of the Tibetan Mongolian Buddhist Cultural Center in Bloomington, Indiana, — Arjia Rinpoche. The main content is based on the author's translation from Chinese of the Arjia Rinpoche's autobiography *Against the Winds: the Arjia Rinpoche's Life and a Secret of the Golden Urn's Lot* published in Taiwan in 2013. This autobiography considerably differs from the former English language autobiography published in the USA in 2010. It is twice as large and is more detailed and reflexive. The article introduces the book and focuses on the main events of Arjia Rinpoche's life. Born in 1950 in traditional Amdo and recognized as a incarnation of the 8th Arjia Rinpoche, Tsongkhapa's father, he lived through the all turbulent events of the Tibetan history and gave a deeply moving and fascinating account of his life in a broader context of the Sino-Tibet-Mongolian relations. Being an abbot of Kumbum and a high ranking official as well, he could not compromise his principles in the controversial selection of the 11th Panchen Lama's incarnation and chose instead to go into exile. The article concludes that Arjia Rinpoche is one of the most important religious and political figures of Tibet, his role in the modern history of Tibet and Amdo is difficult to overestimate, while his autobiography is one of the most valuable and reliable historical sources.

Keywords: Arjia Rinpoche, Tibet, Amdo, Chinese language autobiography, Golden urn lot, Sino-Tibetan relations, Tibet-Mongolian relations

* Государственное задание ФАНО России, проект XII.191.1.3. «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии» № АААА-А17-117021310263-7 (Federal Agency for Scientific Organizations (FASO Russia) [grant no. АААА-А17-117021310263-7])

Арджа Ринпоче — выходец из простой семьи кочевников Амдо, потомков хошуттов Гуши-хана, признанный перерождением (тулку) отца-основателя школы Гелукпа Цонкапы, монах-гелонг, главный ринпоче и бывший настоятель монастыря Кумбум, одного из крупнейших монастырей в Амдо и одного из шести великих монастырей гелукпы, в настоящее время руководитель Тибето-монгольского буддийского культурного центра в Блумингтоне (США). После Его Святейшества Далай-ламы XIV и Его Святейшества Панчен-ламы X он — третий в иерархии религиозных деятелей школы Гелукпа, занимавших важные посты в структуре государственной власти КНР.

Занимаясь на протяжении многих лет исследованием Тибета, я хорошо знала, кто такой Арджа Ринпоче и какова его роль в современной истории Тибета, поэтому меня всегда очень интересовала его личность. Упоминания о нем часто появлялись в Интернете. Оказалось, что у него есть и своя личная страница в Фейсбуке, в которой время от времени появляются фотографии Ринпоче с его учениками и Тибето-монгольского центра в Блумингтоне. Постепенно мы стали друзьями в этой социальной сети. В 2015 г. я поехала в США для участия в конференции Общества монголоведов Америки и заодно посетила с друзьями Тибето-монгольский центр Арджа Ринпоче и лично познакомилась с ним. Во время встречи он подарил мне три экземпляра своей автобиографии — англоязычной [Arjia Rinpoche 2010], монгольязычной и китайскоязычной [Arjia Rinpoche 2013].

Писать свою автобиографию Ринпоче начал в Америке на китайском языке. Его работой заинтересовались американские ученики и предложили ему не переводить с китайского, а сразу писать по-английски. Так, группа из пяти человек в Сан-Франциско в течение четырёх лет написала автобиографию, которая была опубликована в США в 2010 г. и завоевала огромный успех. Монгольязычная автобиография — это перевод с этого оригинала [Ажиа Гэгээн 2009].

Опубликовав свою книгу на английском языке, Арджа Ринпоче, тем не менее не был полностью удовлетворен. Его не оставляла в покое китайская рукопись. Ведь прежде всего он хотел опубликовать книгу именно на китайском, поскольку все ее повествование связано с китайской историей и китайским миром.

В 2013 году он выпустил свою автобиографию на китайском языке на Тайване. Это по сути новая книга, в основу которой положена первоначальная рукопись. Она почти два раза превышает по объему первую.

Увидев книги, я сразу же загорелась идеей перевести автобиографию на русский. Ринпоче был не против моего предложения, но он хотел, чтобы переводился китайскоязычный вариант. Так началась наша работа по переводу, которая продлилась около двух лет. Выход книги намечается к осени этого (2018) года и будет приурочен к приезду Ринпоче в Россию, в буддийские республики.

В своей книге Арджа Ринпоче подробно рассказал о своем детстве и взрослении, жизни в старом и новом Амдо. Драматические события избрания нового перерождения Панчен-ламы X дополнились ранее не опубликованными подробностями. В этой статье данный источник впервые вводится в научный оборот, делается попытка представить основные события биографии Арджа Ринпоче в контексте истории Амдо и Тибета. По нашему мнению, эта автобиография Арджа Ринпоче является зеркалом современной истории Тибета.

Арджа Ринпоче родился в 1950 г. в степи Олоннор, что на востоке Кукунора, в семье монголов-хошуттов племени *песи* (тиб. *pezi* / кит. *baisi*), которое испокон веков проживало в тесном соседстве с тибетцами. Одной из наиболее примечательных особенностей китайскоязычной автобиографии является подробное и живописное описание детства и взросления Ринпоче в первой главе. Он рассказывает о благодатной степи, в которой родился, быте монгольских и тибетских кочевников, о его признании в двухлетнем возрасте перерождением самого высокого ринпоче Кумбума, которое навсегда изменило его судьбу. Зарисовки жизни в монастыре, портреты родственников, друзей и учителей, пышная церемония интронизации в двухлетнем возрасте и пр. представляют огромный интерес с этнографической точки зрения, поскольку в них достоверно изображена мирная жизнь традиционного Амдо, которая уже в самом ближайшем времени будет навсегда утрачена.

В своей книге Арджа Ринпоче разделяет свою жизнь на восьмилетние циклы кризисов и восстановлений. Если первые восемь лет детства были самым счастливым и беззаботным временем для Ринпоче, когда он

купался в любви и заботе своих родителей и религиозных наставников, почитании и благоговении верующих, то два последующих восьмилетних цикла стали для него периодом страшных потрясений, в результате которых старый традиционный Тибет безвозвратно канул в Лету. Это было время так называемых «демократических реформ» и «культурной революции»¹.

Демократические реформы без преувеличения «опрокинули небо и перевернули небо», как тогда выражалась официальная пропаганда. В результате реформ «феодально-крепостническая система собственности» была преобразована в «коллективную собственность трудового народа». Другими словами, нацменьшинствам КНР потребовалось всего восемь лет для того, чтобы из феодализма, минуя капитализм, прыгнуть в социализм [Xizang zizhiq 1984: 459]. Для тибетских буддийских монастырей и Кумбума, в частности, наиболее болезненно прошла религиозная реформа, проводившаяся в рамках демократических реформ². Кумбум был объявлен контрреволюционным гнездом³.

Самым страшным днем для восьмилетнего Арджа Ринпоче стало 15 октября 1958 г., когда на собрании разоблачения феодалов были схвачены, избиты и арестованы около пятисот монахов монастыря, среди которых оказались все религиозные наставники, управляющие, секретари и прислуга резиденции Арджа-гарва, а Ринпоче остался в своем доме совершенно один. Репрессирован был также его отец. Попав в тюрьму, он больше никогда из нее не вернулся. Семья так и не получила ни извещения о смерти своего главы, ни его тела для захоронения.

В этот период монастырь был практически опустошен. Арджа Ринпоче со своим лучшим другом Серток Ринпоче и другими ребятами был отправлен на учебу в китайскую школу, где научился китайскому языку и начальным знаниям. Его же семья и все племя *песи* в одночасье были депортированы из родных мест, из степи Олоннор и перемещены на северо-запад в безлюдье гор

¹ Более подр. см. [Goldstein 2007; Shakyu 1999].

² См. сборник статей ведущих западных тибетологов: [Buddhism in Contemporary Tibet 1998].

³ В данной статье материал по Кумбуму и биографии Арджа Ринпоче в основном базируется на его китайскоязычной автобиографии.

Цияньшань, где из-за своего «плохого происхождения» подвергались непрекращавшимся издевательствам со стороны нового руководства в лице «бедняков и низших середняков» и хунвэйбинов во время культурной революции.

Во время краткого периода урегулирования 1961 г., объявленного после краха большого скачка, в судьбе Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче наступило время недолговечных хороших перемен. Панчен-ламу и Арджа Ринпоче объединяла глубокая связь учителя и наставника: у них был один учитель — знаменитый буддийский наставник и одновременно родной дядя последнего — Джаяк Ринпоче, и именно Панчен-лама лично признал Арджа Ринпоче тулку. Поэтому Панчен-лама всегда принимал близкое участие в жизни Арджа Ринпоче и по просьбе лам Кумбума отправил двоих мальчиков в свой монастырь Ташилунпо осваивать буддийское учение. Оно продлилось всего четыре года, как опять подули ветры очередной, на этот раз самой неистовой политической кампании культурной революции. До этого Панчен-лама, окрыленный релаксацией 1961 г., составил в адрес высшего руководства страны свою знаменитую Петицию в 70 000 иероглифов, в которой подверг национальную политику властей сокрушительной критике⁴. В отношении религии Панчен-лама, например, писал следующее:

«Они сжигали бесчисленные статуи Будды, буддийские рукописи и ступы, бросали их в реку, бросали оземь, ломали и расплавляли. Они безрассудно осуществляли дикое и поспешное разрушение монастырей, буддийских храмов, стен маны и ступ, крали многочисленные украшения со статуй Будды и драгоценные вещи с буддийских ступ <...>. В итоге некоторые деревни и монастыри выглядели не как после специальных действий людей, а как будто разрушенные

⁴ Очень интересна судьба доклада. Его текст был изъят из обращения и запрещен. О докладе можно было узнать лишь косвенно из хунвэйбиновской печати. Его содержание было пересказано в книге Чжампэла Гьяцо [Jiangbian Jiasuo 1989], а в 1996 г. копия китайского перевода доклада появилась в запечатанном конверте в офисе Тибетской информационной сети (TIN), которой руководил Роберт Барнетт. Под его редакцией доклад был переведен на английский язык и издан в 1997 г. [A Poisoned Arrow 1997]. Введение в оборот этого источника было большим научным достижением.

в результате бомбардировки или только что окончившейся войны, просто невозможно на них смотреть. Более того, они намеренно оскорбляли религию, используя трипитаку в качестве удобрений, а рисунки с буддами и сутры — для изготовления обуви. Это совершенно безрассудно. Они творили такие дела, на которые даже сумасшедший не был бы способен, люди всех сословий были совершенно шокированы, сбиты с толку, были лишены мужества и энтузиазма. Они рыдали и говорили: „Наша земля превратилась в черное место“ (в Тибете считается, что место, где нет религии, это черное место. — *Прим. кит. переводчика*), а также другие жалобные слова...» [A Poisoned Arrow 1997: 50–51].

Естественно, что расплата не заставила себя долго ждать. Начало 1964 г. ознаменовалось кампанией чисток. В Тибете главной мишенью стал Панчен-лама. В течение пятидесяти дней второго после Далай-ламы иерарха Тибета подвергали поношению и физическому насилию, после чего посадили в тюрьму, в которой он отсидел без малого десять лет. Когда началась кампания, Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче были в Ташилунпо и тоже стали объектом критики, рыли канал, чистили туалеты, а во время кампании против Панчен-ламы дошло до того, что жену младшего брата Панчен-ламы объявили его любовницей, а Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче — незаконно-рожденными детьми. Услышав такое, они были настолько ошарашены, что, несмотря на весь кошмар ситуации, «посмотрев друг на друга, не выдержали и громко от всей души расхохотались».

В рамках кампании перевоспитания монахов было принято решение отправить монахов Ташилунпо на поднятие целины. Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче тоже оказались в списках. Но, благодаря усилиям приглядывавшего за ними дяди Лосанга, им все же удалось вернуться из Ташилунпо на родину. В своем монастыре Арджа Ринпоче пережил всю культурную революцию, был свидетелем разрушения монастыря хунвэйбинами, работал в поле, рубил кустарник — в общем, ничем не отличался от всех граждан большой страны. Поехав к маме и семье брата, он застал их смертельно затерроризированными хунвэйбинами, их кочевую палатку в горах — сплошь увешанную дацзыбао. Так третья восьмилетка — время взросления Ринпоче — пришлось на лихолетье культурной революции.

После смерти Мао Цзэдуна в 1976 году для Арджа Ринпоче началась новая эпоха жизни. Вернулись из лагерей его учителя и родственники, только отец так и не вернулся домой. В октябре 1977 года вышел из тюрьмы и Панчен-лама. Он все еще был относительно молод — 39 лет — и полон желания все начать сначала. Однако первым поступком, который он совершил через посредство верхов ЦК и который вызвал огромное сожаление его родителей и Джаяк Ринпоче, стала его женитьба на дочери бывшего гоминьдановского генерала Дун Циу.

Арджа Ринпоче впервые встретился с Панчен-ламой после его выхода из тюрьмы, когда Джаяк Ринпоче, обеспокоенный сообщением о женитьбе Панчен-ламы, послал Арджа Ринпоче в Пекин с конфиденциальным поручением встретиться с учителем и передать ему письмо. Далее Арджа Ринпоче находился в постоянном контакте с Панчен-ламой и был одним из его ближайших помощников во многих делах вплоть до его неожиданной кончины.

Постепенная релаксация обстановки позволили Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче стать стажерами Института национальностей Цинхая, в котором они проучились два года, изучая стилистику тибетского языка, историю и толкование буддийского канона. Преподавал им Шардонг Ринпоче — знаменитый тулку и ученый из монастыря Чакьюнг-гонпа.

Большим событием в жизни Кумбума и всего Тибета в целом стал приезд делегации от Его Святейшества, среди которых был третий брат Далай-ламы — Лосанг Самтен и его зять — Такла Пунцок Таши. Арджа Ринпоче от монастыря готовил приезд делегации. Тогда он был заместителем председателя Буддийской ассоциации Цинхая и постепенно начал вовлекаться в дела родного монастыря. КПК, понимая значимость молодого Арджа Ринпоче, предложила ему вступить в ее ряды, но он, естественно, отказался. Потом Ринпоче был назначен членом Всекитайского союза молодежи и поехал на собрание в Пекин. В 1986 г. под его руководством была отремонтирована главная святыня Кумбума — ступа Сердонг Ченмо, на месте которой родился Цонкапа. Вместе с Джаяк Ринпоче они построили пространственную мандалу Калачакры — мечту всей жизни последнего, на осуществление которой потребовался один год работ. В результате была возведена самая большая в

мире мандала диаметром в двадцать шесть метров. По линии Союза молодежи Арджа Ринпоче уже побывал в Японии, Южной Корее, Гонконге, в 1986 г. сопровождал Панчен-ламу в Непал для участия в 15-м конгрессе буддистов мира, в 1988 г. сопровождал Панчен-ламу в Южную Америку по приглашению парламентов некоторых стран.

Во время своей деятельности по возрождению буддизма в Тибете Панчен-лама создал тибетоязычный Буддийский университет в Пекине для обучения тулку. Это был важнейший шаг в процессе восстановления тибетского буддизма, поскольку у большинства из молодых религиозных деятелей было лишь так называемое образование «от бедняков и низших середняков», полученное в период культурной революции, реального же буддийского образования не было ни у кого. Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче по призыву Панчен-ламы стали первыми студентами университета.

Непредвиденным для властей результатом либерализации стали демонстрации буддийских монахов в Лхасе в 1987 г. [Barnett 1994]. Панчен-лама возглавил группу из Пекина для расследования чрезвычайной ситуации, в которую вошел и Арджа Ринпоче. Панчен-лама выявил, а все участники группы были свидетелями, что полиция первая начала стрелять по демонстрантам, в результате чего было много жертв. В 1988 г. после двух лет обучения Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче закончили курс буддийского университета, и Арджа Ринпоче был признан одним из троих лучших выпускников. Панчен-лама хотел оставить Арджа Ринпоче в университете, но тот всем сердцем хотел вернуться в Кумбум. Лама, понимая чувства своего ученика, отпустил его.

Так вдвоем со своим лучшим другом Серток Ринпоче они вернулись в родной монастырь, и Арджа Ринпоче впервые со времен учебы в Ташилунпо надел монашеское одеяние и начал заниматься буддийскими науками с Джаяк Ринпоче. Далее произошло трагическое происшествие, ставшее страшнейшим ударом для всех тибетских буддистов. 28 января 1989 г. после церемонии освящения храма Таши Намгьял, в котором были установлены ступы с останками Панчен-лам с пятого до девятого, второй иерарх Тибета скоропостижно скончался, через месяц он бы достиг 51 года.

Смерть Панчен-ламы подкосила его первого учителя Джаяк Ринпоче, который тоже вскоре скончался, за ним последовала его сестра — матушка Ринпоче. Арджа Ринпоче и Серток Ринпоче, ухаживая за своим учителем в больнице в Пекине, стали свидетелями студенческих волнений, которые были потом жестоко подавлены. Вернувшись в Кумбум, в 1990 г. Арджа Ринпоче в соответствии с желанием Панчен-ламы и рекомендацией Джаяк Ринпоче был назначен настоятелем Кумбума, сменив на посту Чешо Ринпоче, ставшего заместителем ректора в Буддийском университете в Пекине. Во время своего настоятельства Арджа Ринпоче сделал чрезвычайно много благих дел для своего родного монастыря. Он восстановил религиозную деятельность в монастыре, открыл школу для послушников, на которую пожертвовал пятьдесят строений своей резиденции. Потом Ринпоче дал обет и отказался от потребления мяса.

Будучи ринпоче и настоятелем большого и влиятельного монастыря, Арджа Ринпоче приходилось постоянно участвовать во всякого рода собраниях. Прямо во время одного из них приключилось сильнейшее землетрясение в уезде Хайнань, где расположен Кумбум, в результате которого в монастыре произошли серьезные разрушения. Глава, повествующая об этом событии, называется «Не было бы счастья, да несчастье помогло». Ринпоче, воспользовавшись несчастным случаем, смог *выбить* наверху деньги на полную реставрацию Кумбума. В течение пяти лет были полностью отреставрированы восемь главных зданий монастыря, все ступы и малые храмы в окрестностях, проведена водопроводная система, спланированы и отремонтированы дороги.

По мере продвижения реформ и восстановления религиозной деятельности Арджа Ринпоче стал приобретать всё больший вес в глазах руководства КНР. В Кумбум с визитами приезжало самое высокое начальство, как, например: генеральный секретарь КПК Цзян Цзэминь, один из главных партийных функционеров Цяо Ши, сын Дэн Сяопина Дэн Пуфан и многие другие высокопоставленные лица.

Несмотря, однако, на растущий авторитет, Арджа Ринпоче не нравилось его вовлечение в политику, он видел свое предназначение только в религии. Поэтому в возрасте сорока пяти лет он принял полные монашеские обеты от своего гуру Йондзина

Ринпоче и стал монахом-гелонгом. Его мечтам спокойно предаться религии не суждено было сбыться. Начались события, которые разрушили его мирное существование и навсегда изменили его судьбу. События эти были связаны с поисками нового перерождения Панчен-ламы X, в которых Арджа Ринпоче отводилась едва ли не главная роль.

Сино-тибетский диалог, начатый на заре реформ Дэн Сяопином, начал сворачиваться. После Страсбургских предложений Далай-ламы в 1988 г. стороны более не желали идти на уступки, вследствие чего планируемые переговоры так и не состоялись. Смерть Панчен-ламы, однако, вызвала неожиданную инициативу с китайской стороны пригласить Далай-ламу на поминальные церемонии от Буддийской ассоциации Китая [Goldstein 1997: 90]. Далай-лама предложение отклонил. Мелвин Голдстейн писал: «Оглядываясь назад, многие считали, что эта была одна из самых значительных из числа упущенных возможностей эры после 1978 года» [Goldstein 1997: 90].

Конец 1980-х гг. стал для китайского руководства самым трудным с начала объявленных десять лет назад реформ. Кроме оппозиции со стороны уйгуров и тибетцев, было также обернувшееся кровавой драмой выступление китайских студентов на площади Тяньаньмэнь. Награждение в 1989 г. Далай-ламы Нобелевской премией мира стало свидетельством успеха международной кампании интернационализации тибетского вопроса¹. Китайское правительство ответило ужесточением политики по отношению к религии, культуре и языку, а основные силы сконцентрировало на скорейшей интеграции Тибета с остальным Китаем.

Ухудшение отношений между китайским правительством и Далай-ламой достигло своего апогея в 1995 г. и вылилось в страшную трагедию при утверждении нового Панчен-ламы. Надо сказать, что ввиду исключительной важности дела избрания нового Панчен-ламы поначалу ни та, ни другая сторона не желала превращения его в политический конфликт, и Китай разрешил главе поисковой группы — Чадрелу Ринпо-

че войти в контакт с Далай-ламой². После долгих поисков в соответствии с тибетской религиозной традицией был утвержден список кандидатов. Среди них мальчик по имени Гендун Чойкьи Нима был, по мнению Чадрела Ринпоче, наиболее подходящей кандидатурой. Чадрел Ринпоче связался с Далай-ламой и послал ему список с кандидатами и мнением поисковой группы относительно Гендуна Чойкьи Нимы. Его Святейшество, проведя свое собственное исследование и гадание, согласился с Чадрелом Ринпоче. Далее Чадрел Ринпоче должен был сделать так, чтобы китайские власти согласились с его выбором, утвердили и официально интронизировали нового Панчен-ламу, и только после этого Далай-лама должен был сделать заявление о том, что он первым признал новое перерождение.

Однако дело не заладилось с самого начала. Власти потребовали от Чадрела Ринпоче список кандидатов, чтобы избрать Панчен-ламу посредством жеребьевки из золотой урны — традиции, положенной цинским императором Цянь Луном в 1792 г. Для того чтобы постараться уладить этот вопрос, Чадрел Ринпоче отправился в Пекин. Между тем, молчание с его стороны вызвало огромную обеспокоенность в Дхарамсале. Попытки связаться с ним не давали никакого результата. И тогда 14 мая 1995 г. Его Святейшество Далай-лама сделал объявление о признании им Гендуна Чойкьи Нимы 11-й реинкарнацией Панчена Ринпоче. Далее ситуация развивалась трагически. Гендун Чойкьи Нима исчез вскоре после его признания Его Святейшеством. Китайское правительство категорически отвергло признание Далай-ламы, объявив его незаконным. А в ноябре ночью в обстановке большой секретности была проведена церемония в храме Джоканг в Лхасе, и другого мальчика, по имени Гьялцен Норбу, объявили Панчен-ламой XI. Вновь началась кампания дискредитации Далай-ламы, Чадрел Ринпоче был объявлен предателем и посажен в тюрьму.

Арджа Ринпоче присутствовал на этом собрании и в своей книге подробно его описал, а также раскрыл миру обстоятельства этого дела. По свидетельству Арджа

¹ О тибетском вопросе и факторе Далай-ламы в международной политике см.: [Shakya 1999; Mountcastle 2006; Anand 2006; Родионов 2017; Сабиров 2017].

² Корреспондент Изабель Хилтон лично участвовала в сношениях Чадрела Ринпоче с Его Святейшеством Далай-ламой. Более подр. см.: [Hilton 1999].

Ринпоче, в избрании нового Панчен-ламы был подлог. Дело обстояло следующим образом. На церемонию были в принудительном порядке созваны все наиболее высокопоставленные религиозные деятели, в том числе 17-й Кармапа, Пагбалха Гелек Намгьял Ринпоче, Сенчен Ринпоче, Джамьянг Ринпоче, Арджа Ринпоче. Присутствовали, разумеется, все высшие лица власти Тибетского автономного района: начальник департамента по делам религии Госсовета КНР Е Сяовэнь, начальник Секретариата Госсовета Ло Гань, председатель ТАР Гьялцен Норбу, а также определенное количество тибетцев непонятного происхождения. Арджа Ринпоче пишет: «Около четырех часов утра началась церемония. Сначала представили гостей, потом Драпа Церинг из Ташилунпо Гонканва¹, сделал три простирания перед Буддой, осторожно взял золотую урну, осмотрел ее; глядя на всех, поворачивал, а потом вернул на стол. В это время служащие положили на поднос три полоски с напечатанными именами, желтые шелковые мешочки и клей. Драпа Церинг и несколько работников наклеили имена на дощечки-жребии и дали посмотреть Ло Ганю, Е Сяовэню и Гьялцен Норбу. Затем Е Сяовэнь и начальник секретариата ТАР взяли с подноса желтые шелковые мешочки и один за другим натянули их на дощечки-жребии с именами. Так как мешочки были немного тесноватыми, Е Сяовэнь натянул их получше, и только тогда Лама Цыжэнь поставил их в золотую урну.

Тянул жребий председатель Буддийской ассоциации ТАР живой будда Боми. Он вышел вперед, сделал три простирания Будде. Я думал, что он будет раскачивать вазу, пока не выскочит один жребий. Но он только пощупал жребии, вытянул один и тут же передал спецпредставителю Ло Ганю. Тот слегка кивнул, будто проверка состоялась. После этого Лама Церинг с усилием стащил шелковый мешочек и передал Гьялцен Норбу.

„Выиграл Гьялцен Норбу!“ — объявил Гьялцен Норбу. Тут отец мальчика, как будто выиграл кубок, сжав кулаки, начал возбужденно прыгать» [Ajia Renpoche 2013: 462–464].

¹ Гонканва: буддийское заведение под началом Панчен-ламы, ведающее делами буддийской религии. Его функции сходны с Намгьелдацаном, находившимся в ведении Далай-ламы.

После окончания процесса его участники возвращались в Пекин на спецсамолете. Руководство было очень довольным, что удалось без эксцессов провести такое сложное мероприятие. Арджа Ринпоче рассказывает: «Е Сяовэнь говорил без умолку и сам собой дошел до только что окончившейся церемонии жеребьевки из золотой урны: «Вы видели три имени, наклеенных на три жребия, а также те три мешочка, не так ли? Мы следовали правилам Цинской империи, один из них мы украсили лишним цветочком из парчи для подстраховки, заметили вы или нет? Тот жребий был на чуток выше. Мы подложили в мешочек немного ваты, для того чтобы жребий выглядывал из вазы чуть больше остальных и гарантировал выбор правильного ребенка...» [Ajia Renpoche 2013: 469].

Нет нужды говорить о том, насколько шокирован и возмущен был Арджа Ринпоче. С этого времени он ясно осознал, что у буддийской религии Тибета и КПК нет одного пути. Однако власти, избрав своего Панчен-ламу, которого в народе стали называть Джа Панчен — китайским Панчен, хотели обеспечить ему и признание. Они не могли отправить его в Ташилунпо, так как тамошние монахи чрезвычайно враждебно отнеслись ко всем этим действиям властей. Как лучше всего можно было легитимизировать нового Панчен-ламу в глазах верующих буддистов? Естественно, принудив высокопоставленных религиозных деятелей признать его и оказать поддержку. Для этих целей наиболее подходящей кандидатурой для властей оказался Арджа Ринпоче. Они захотели, чтобы он стал главным религиозным наставником для нового Панчена и поселил его у себя в монастыре.

В то время Арджа Ринпоче был заместителем председателя Всекитайской буддийской ассоциации, членом Всекитайского политико-консультативного совета, зампреда Всекитайского союза молодежи, председателем цинхайского отделения Буддийской ассоциации, зампредом цинхайского отделения политико-консультативного совета, ректором Буддийского института Цинхая. «Все эти посты не помещались на визитке», — пишет Ринпоче. Перед самым его отъездом из КНР было принято внутреннее решение в верхах о назначении его постоянным членом Всекитайского политико-консультативного совета и председателем Буддийской ассоциации — это самые высо-

кие посты, о которых только могли мечтать представители китайских нацменьшинств¹.

Обладателю всех этих должностей, 48-летнему ринпоче, монаху-гелонгу, был брошен вызов — отказаться от своих обетов и своего верховного гуру². В ответ он предпочел с риском для жизни бежать из страны и стать бездомным беженцем. Его побег стал мировой сенсацией, а вышедшая в США автобиография — бестселлером, а также, что естественно, одним из наиболее ценных первоисточников по современной истории Тибета, без которого теперь не обходится ни одна научная публикация по теме.

Однако китайскоязычная автобиография превосходит предыдущую по объему. В ней Ринпоче более подробно рассказал о своем детстве и взрослении, жизни в старом и новом Амдо; драматические события избрания нового перерождения Панчен-ламы X дополнены ранее неопубликованными подробностями. В прошлом (2017) году она вышла в японском переводе. В этом году выйдет на русском языке. Готовится издание книги на старомонгольской письменности и на китайском языке с упрощенными иероглифами, принятыми в КНР. Надеюсь, что книга привлечет внимание и российского читателя. Несомненно, что Арджа Ринпоче — один из самых важных религиозных и политических деятелей Тибета, а его автобиография — один из наиболее ценных и достоверных источников по истории Тибета.

Закончу статью выдержкой из книги: «Мой побег созрел как готовый плод. Его обусловило все пережитое мною — это непонятная смерть моего папы в тюрьме, нечеловеческие мучения брата Падмы, перевоспитание трудом дяди Осера, четыре ярлыка Джаяк Ринпоче, внезапная смерть Панчен-ламы, ночная жеребьевка из золотой урны, а также принуждение проведения в Кумбуме годовщины интронизации *11-го Панчена* и т. д. Я не испытывал злобы, мой наставник всегда учил меня практиковать терпение, по-доброму относиться к людям, но горести прошедших лет научили меня пониманию природы политической власти. А эти культивируемые верхами банкеты, откаты

¹ О положении буддизма во Внутренней Азии см.: [Бадмацыренов, Аюшиева 2017; Родионов 2017].

² О буддийской этике и основах тибетского буддизма см.: [Аюшеева 2009, 2010; Урбанаева 2014].

и прочее — это ведь тоже угроза и вызов. Они заставляют людей менять свою природу, становиться такими же, как они, учиться злоупотреблениям, наживе, становиться беспринципными коррупционерами».

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Ажиа Гэгээн 2009 — *Ажиа Гэгээн*. Цагийг бэлгэдэгч наран чөлөө. Улаанбаатар, 2009. 326 х. [Aija Gegeen. *Tsagiyg belgedegch naran chölöö* [The Sun as a symbol of time]. Ulaanbaatar, 2009. 326 p.]
- Аюшеева 2010 — *Аюшеева Д. В.* Базовый принцип нравственности в тибетском буддизме // Вестник Бурятского университета. Философия, социология, политология, культурология. 2010. Вып. 6. С. 25–29. [Ayusheeva D. V. Basic principle of ethic in Tibetan Buddhism. *Vestnik Buryatskogo universiteta. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya*. 2010. Iss. 6. Pp. 25–29].
- Аюшеева 2009 — *Аюшеева Д. В.* Интерпретация закона кармы современными тибетскими буддистами // Вестник Бурятского университета. Философия, социология, политология, культурология. 2009. Вып. 14 а. С. 5–10. [Ayusheeva D. V. Interpretation of the law of karma by the modern Tibetan Buddhists. *Vestnik Buryatskogo universiteta. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya*. 2009. Iss. 14 a. Pp. 5–10].
- Бадмацыренов, Аюшиева 2017 — *Бадмацыренов Т. Б., Аюшиева И. Г.* Буддизм и политика во Внутренней Азии: история и современность // Вестник Томского университета. 2017. №421. С. 75–79. [Badmatsyrenov T. B., Ayushieva I. G. Buddhism and policies in Inner Asia: history and contemporaneity. *Vestnik Tomskogo universiteta*. 2017. No. 421. Pp. 75–79].
- Родионов 2017 — *Родионов В. А.* Фактор Далай-ламы XIV в современных монголо-китайских отношениях // Власть. 2017. №9. С. 153–157. [Rodionov V. A. The Dalai Lama 14th factor in contemporary Mongolia-China relationship. *Vlast*. 2017. No. 9. Pp. 153–157].
- Сабиров 2017 — *Сабиров Р. Т.* Буддийская сангха в Монголии: традиция и современность // Вестник Московского университета. 2017. Сер. 13 (Востоковедение). №4. С. 38–50. [Sabirov R. T. Buddhist sangha in Mongolia: tradition and modernity. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13 (Vostokovedenie)*. 2017. No. 4. Pp. 38–50].
- Урбанаева 2014 — *Урбанаева И. С.* Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских

- текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН, 2014. 375 с. [Urbanaeva I. S. *Buddiyskaya filosofiya i meditatsiya v komparativistskom kontekste (na osnove indo-tibetskikh tekstov i zhivoy traditsii tibetskogo buddizma)* [Exploring Buddhist philosophy and meditation practices in a comparative context]. Ulan-Ude: Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB of RAS, 2014. 375 p.]
- A Poisoned Arrow 1997 — *A Poisoned Arrow: the Secret Report of the 10th Panchen Lama*. London: Tibet Information Network, 1997. 348 p.
- Ajia Rinpoche 2013 — Ajia Rinpoche. *Dunfeng shunshui: Ajia Renpochede yisheng he jinping cheqiande mimi* [Against the winds: the Arjia Rinpoche's life and a secret of the Golden urn's lot]. Taipei: Culture Publ. Co., 2013. 571 p.
- Anand 2006 — Anand D. The Tibet Question and the West. *Contemporary Tibet: Politics, Development and Society in a Disputed Area*. New York: M.E. Sharpe, 2006. Pp. 285–304.
- Arjia Rinpoche 2010 — Arjia Rinpoche. *Surviving the dragon: A Tibetan lama's Account of 40 years under Chinese Rule*. Foreword by His Holiness the Dalai Lama. New York: Rodale Books, 2010. 262 p.
- Barnett 1994 — Barnett R. (ed.). *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company, 1994.
- Buddhism in Contemporary Tibet 1998 — *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. M. Goldstein, T. Kapstein (eds.). Berkeley: University of California Press, 1998. 235 p.
- Dreyer 1976 — Dreyer J. T. *China's Forty Million. Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Harvard University Press, 1976. 333 p.
- Goldstein, Melvyn 1997 — Goldstein M. G., Melvyn C. *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997. 152 p.
- Goldstein, Melvyn 2007 — Goldstein M. G., Melvyn C. *A History of Modern Tibet. Vol. 2. The Calm before the Storm: 1951–1955*. Berkeley: University of California Press, 2007. 676 p.
- Hilton 1999 — Hilton I. *The Search for the Panchen Lama*. New York: W. W. Norton & Company, 1999. 352 p.
- Jiangbian 1989 — Jiangbian Jiacao. *Banchan Dashi. Dongfang chubanshe* (Чжампел Гьяцо. Великий мастер Панчен. Пекин: Восток, 1989). [Jampel Gyatso. The Great Master Panchen Tashi]. Beijing, 1989.
- Mountcastle 2006 — Mountcastle A. The Question of Tibet and Politics of the "Real". *Contemporary Tibet: Politics, Development and Society in a Disputed Area*. New York: M.E. Sharpe, 2006. Pp. 85–310.
- Shakya 1999 — Shakya Ts. *The Dragon in the Land of Snows: a History of Modern Tibet since 1947*. New York: Columbia University Press, 1999. 574 p.
- Xizang zizhiqu 1984 — *Xizang zizhiqu gaikuang* (Обстановка в Тибетском автономном округе КНР). Народное изд-во Тибета. 1984. 657 с. [The (current) situation in the Tibetan Autonomous Region of the PRC]. Tibet People's Publ., 1984. 657 p.

УДК 94 (510)

Тайна жеребьевки из золотой урны: китайскоязычная автобиография Арджа Ринпоче

Ирина Регбиевна Гарри¹

¹ доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, тибетологии и буддологии РАН (Улан-Удэ, Российская Федерация). E-mail: irina.garri@imbtr.ru

Аннотация. Статья посвящена жизни и деятельности бывшего настоятеля знаменитого буддийского монастыря Кумбум в Амдо (КНР), ныне директора Тибето-монгольского буддийского культурного центра в Блумингтоне (Индиана, США) — Арджа Ринпоче. Основана на автобиографии Арджа Ринпоче, переведенной автором с китайского языка. Автор приходит к выводу, что Арджа Ринпоче — один из самых важных религиозных и политических деятелей Тибета, а его автобиография — один из наиболее ценных и достоверных источников по истории Тибета.

Ключевые слова: Арджа Ринпоче, Тибет, Амдо, китайскоязычная автобиография, жеребьевка из золотой урны, сино-тибетские отношения, монголо-тибетские отношения

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 31–35, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-31-35
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 299.4

‘No Changes in Kalmyk Lifestyles of the Newly Converted Witnessed’: Confessional Identity of Kalmyk Christians Revisited

*Keemia V. Orlova*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department for Korean and Mongol Studies, Institute of Oriental Studies of the RAS (Moscow, Russian Federation). E-mail orlovnk@mail.ru

Abstract. The article deals with confessional identity of Kalmyks who converted to Christianity. Despite almost a two-centuries long policy of Christianization, the Kalmyks managed to preserve their religious identity remaining committed to their ancestral religion. The Russian Government conducted somewhat flexible and moderate policy towards the Kalmyks preferring to leave them as they were in the territory of the Kalmyk Khanate. But migrations of Kalmyks to other governorates and their conversion to Christianity outside the khanate were welcomed and encouraged. During this period a number of settlements outside the khanate were established, e.g., those in the Don River region, Kalmyks also resettled to Chuguev in Kharkov Governorate, Belyaev in Eastern Ukraine, Tereshka River area in the right bank of the Volga to the north of Saratov, Stavropol-on-Volga, uninhabited territories around Churkinsky Monastery, to the Urals and Terek River region. The paper mentions that the newly converted Kalmyk Christians migrated to the granted lands but retained their ethnic status. Furthermore, despite being virtually isolated from fellow tribesmen and being nominally referred to as Orthodox Christians, those newly converted Kalmyks kept professing Buddhism whatever remote regions of Russia they inhabited, and despite great distances between those Kalmyk families they perceived themselves as members of the Kalmyk ethnos. The fact that the newly converted Kalmyks kept perceiving Buddhism as their national religion and thus remained committed to it was due to a number of reasons including: numerical superiority of Buddhist clergymen over Orthodox missionaries within Kalmyk communities, special emphasis laid by the missionaries upon sheer quantitative indices during Christianization of Buddhist populations, etc. Thus, the relative isolation of the newly converted and resettled Kalmyks guaranteed no Russianization of theirs, nor that they had adopted lifestyle patterns of ethnic Russians. As a result, positions and influences of the Kalmyk Buddhist clergy on their compatriots were too strong despite the imposed measures for administrative control over their activities. So, Buddhism proved one of the key factors in resisting the policy of Christianization of the Kalmyks and served as an important socio-cultural element of the emerging ethnic identity.

Keywords: Kalmyks, Buddhism, missionaries, Christianization of Kalmyks, religious identity

Заголовок статьи взят из заметок священника Е. Овсянникова на основании отчета Донских епархиальных ведомостей [Овсянников 1904: 755]. Действительно, калмыки, приняв крещение, продолжали вести прежний образ жизни: «...питаются калмыцкими кушаньями, живут в кибитках, имеют сообщество с калмыками...» [Овсянников 1904: 755]. Однако прежде чем рассмотреть заявленную в статье тему, необходимо вкратце обратиться к истории христианизации калмыков.

Приход ойратов/калмыков в 40-х гг. XVII в. в Нижнее Поволжье и их вхождение в состав Российского государства к середине 50-х гг. XVII в. ознаменовали собой новый этап в их жизни. Интеграция новых подданных в российскую государственную и общественную систему предполагала разные подходы властей к их адаптации на новой территории, одной из которых стала политика христианизации калмыков. По мнению имперских чиновников, к примеру, астраханского губернатора А. П. Волынского, крещение калмыков было выгодно России не только в церковном, но и в политическом отношении [Дорджиева 2008: 976].

Значимым событием в истории калмыков явилось образование Калмыцкого ханства. Поначалу жизнь в ханстве проходила без должного присмотра со стороны властей, бдительность проявляли, в основном, к дипломатическим сношениям ханства с османским султаном, крымским ханом, сородичами в Джунгарии и Китае. Только после смерти хана Аюки (1724) российские власти стали активно вмешиваться во внутреннюю жизнь ханства, касалось это и назначения его верховных правителей.

Признавая относительную самостоятельность Калмыцкого ханства, правительство тем не менее не упускало возможность ослабить его влияние на соплеменников. Одним из результативных средств было поощрение самовольных уходов подвластного населения с последующим крещением. Крещеные оказывались недостижимыми и, в конце концов, потерянными для хана и владельцев. Естественно, это вызывало раздражение и недовольство хана и тайшей, но в конечном счете они принимали такие условия и шли на компромиссы.

На всех этапах христианизация калмыков, как правило, проводилась на добровольной основе, ибо российской власти важно было сохранить калмыков в качестве

защитников и союзников в охране своих юго-восточных границ, немаловажное значение имели внутри- и внешнеполитические обстоятельства.

До 1771 г., т. е. откочевки в захваченную цинскими войсками Джунгарию, российские власти крайне осторожно обращались с пришлым народом и на территории ханства не обращали в православие калмыков. Но переход калмыков в другие губернии и принятие ими православия вне пределов ханства стимулировались и одобрялись. Так, появились поселения на Дону, в Чугуеве Харьковской губернии, Беляево, на р. Терешка, в Ставрополе-на-Волге, Чуркиной пустыни, на Урале, Тереке, что совершенно не означало «обрусения» калмыков и принятия ими русского уклада жизни. Главная задача, по мнению правительства, состояла «в просвещении святой христианской верой и приучении к оседлой земледельческой жизни» [Витевский 1889: 134]. Переселение калмыков на специально подготовленные для них поселения, во-первых, создавало возможность использования их, не обращаясь непосредственно к хану. Во-вторых, изоляция имела своим результатом дробление единого народа на локально проживающие группы в окружении православных, что создавало благоприятные условия для реализации российским правительством политики русификации. Тем не менее крещеные калмыки, мигрируя на выделенные для них территории, сохраняли свой этнический статус. Власти же, учитывая менталитет, привычки, приверженность калмыков привычному кочевому образу жизни, проявляли гибкость и осторожность по отношению к ним, но вместе с тем целенаправленно и поступательно осуществляли курс к тому, чтобы общероссийские порядки стали неотъемлемой нормой их жизни. Власти максимально старались обустроить жизнь калмыков: обеспечивали их скотом, хлебом, строили им жилье, приучали к земледельческому труду, обязывали заниматься каким-нибудь промыслом. Благодаря этому основная масса переселившихся калмыков постепенно обзаводилась скотом, занималась скорнячеством, обрела навыки к земледелию [ПСЗРИ. Т. 14. Собр. 1. 1756 г., № 10559. С. 573]. Немаловажное значение власти придавали материальным благам: калмыкам предоставлялись денежные субсидии, всевозможные льготы, их освобождали от повинностей, наделяли

землей, строили деревянные избы, прощали мелкие проступки, а позднее и тяжкие преступления [Гурий 1911: 2].

Несмотря на изоляцию от сородичей и формально считаясь православными, крещеные калмыки практически во всех местах расселения в российской глубинке продолжали исповедовать буддизм, в случаях болезней обращались к своим *эмчи* (лекарям). Статус буддийского калмыцкого духовенства был высоким, доверие соплеменников к буддийским священнослужителям выражалось в большом его влиянии в обществе; как отмечали современники, несмотря на административный контроль за их деятельностью, «оно (калмыцкое духовенство. — К. О.) пользуется в глазах простого народа большим авторитетом» [Овсянников 1904: 621]. Это же отмечал и архимандрит Гурий (Степанов) в отношении донских калмыков: «своей вере очень преданы <...> духовными их руководителями являются так называемые бакши <...> являются объединителем калмыков не только в религии, но и в национальных отношениях» [Гурий 1911: 6]. Как считают оренбургские исследователи С. В. Джунджузов и С. В. Любичанковский, «разбросанность калмыцких семейств не помешала калмыкам сохранить национальное и духовное единство <...> они продолжали считать себя частью калмыцкого народа, общались на родном языке, редко вступали в межэтнические браки и почитали тибетский буддизм (ламаизм) в качестве национальной религии» [Джунджузов, Любичанковский 2017: 1201]. То же отмечал и монголовед А. М. Позднеев в отношении оренбургских калмыков.

В начале XX в. один из лидеров панмонгольского движения в Бурятии Ц. Жамцарано писал: «Чем правительство и миссионеры усерднее проводили свою обрусительно-крестительную политику <...> тем сильнее и дружнее шло движение в сторону буддизма и в сторону тех своих сородичей, которые, благодаря буддизму, сохранили свою письменность, национальную целостность и солидарность. Буддизм в глазах народа стал убежищем для национального духа, а православие — символом обрусения...» [Жамцарано 1907: 21].

Существенным обстоятельством приверженности калмыков к своей религии играл и количественный фактор: буддийское духовенство по численности значительно превосходило православных миссионеров.

Так, в 1889 г. по Астраханской губернии духовных лиц числилось 919 человек, шабинеров (учеников хурулов) — 1 120 человек на 141 647 калмыков [Материалы для истории православно-российского миссионерства 1893: 169]. В 1891 г. на 32 тысячи донских калмыков приходился один миссионер с псаломщиком, а штат буддийского духовенства составлял 653 человека в 14 хурулах [Дорджиева 1995: 90].

С другой стороны, власти на местах формально занимались распространением православия и старались поддерживать относительно нормальные отношения с местной элитой и населением. Миссионеры и священники, которые непосредственно проводили в жизнь христианизацию, в основном, ограничивались количественным охватом калмыков, «большая часть крещеных предоставлены самим себе, не имея надзора со стороны православных священников и не слыша христианского вероучения, обычно снова возвращалась в прежнее состояние, забывала христианство и сливалась с народной массой в ламаизм» [Гурий 1911: 9–10]. Отсюда и некая формальность, стремление приукрасить в отчетах истинное состояние дел. Однако эти обстоятельства не стали объективным мерилем оценки их деятельности. Существовали и другие объективные трудности в работе миссионеров: это огромные расстояния, кочевой образ жизни народа, отсутствие постоянного штата и частая сменяемость миссионеров и священников, а также незнание родного языка обращаемых. Для более успешной работы миссионеров требовалось достаточно длительное время, перестройка хозяйственной деятельности, мировосприятия и психологии людей с обеих сторон.

Таким образом, буддизм оказался одним из факторов, который, помимо других, противостоял политике христианизации калмыков и оказался важным социокультурным элементом формирования идентичности.

Благодарности

Работа выполнена исполнителем К. В. Орловой, ведущим научным сотрудником Института востоковедения РАН, по проекту Калмыцкого научного центра РАН при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление» (объединенный проект «Калмыки: ламаиты, буддисты, христи-

ане (опыт исследования конфессиональной и этнической идентичности калмыков в России). Дуализм имперской политики по управлению инородцами в XIX – начале XX вв.: аккультурация или ассимиляция»). Проект № I.1.24.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи [*Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii*] [Complete Collection of Laws of the Russian Empire].]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Витевский 1889 — *Витевский В. Н.* Н. Н. Неплюев и Оренбургский край в прошлом его составе до 1758 года. Казань: Тип. Б. Л. Добровского, 1889. Вып. 1. 176 с. [Vitevskiy V. N. N. N. Nepluyev i Orenburgskiy kray v proshlom ego sostave do 1758 goda [N. Nepluev and Orenburg Krai within its borders and structure before 1758]. Kazan: B. L. Dobrovsky. 1889. Iss. 1. 176 p.].

Гурий 1911 — *Гурий* (иеромонах). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда // Миссионерское обозрение. Отд. оттиск. СПб.: Тип. «Колокол», 1911. 40 с. [Guriy (hieromonk). The Don Kalmyks and a history of their conversion to Christianity according to transactions of Kazan Missionary Congress. *Missionerskoe obozrenie. Otd. ottisk*. St. Petersburg: Kolokol, 1911. 40 p.].

Джунджузов, Любичанковский 2017 — *Джунджузов С. В., Любичанковский С. В.* Калмыки на Южном Урале в XVIII – начале XX века: проблемы ассимиляции, аккультурации и сохранения этнической идентичности // Былые годы. 2017. Т. 46. Вып. 4. С. 1194–1206. [Dzhundzhuzov S. V., Lyubichankovskiy S. V. Kalmyks of Southern Ural in the XVIII – early XX century: problems of assimilation, acculturation and preservation of ethnic identity. *Bylye gody*. 2017. Vol. 46. Iss. 4. Pp. 1194–1206].

Дорджиева 1995 — *Дорджиева Г. Ш.* Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: АПП «Джангар», 1995. 126 с. [Dordzhieva G. Sh. *Buddizm i khrisťianstvo v Kalmykii. Opyt analiza religioznoy politiki pravitel'stva Rossiyskoy imperii (sередina XVII – nachalo XX vv.)*] [Buddhism and Christianity in Kalmykia. Religious policies of the Russian Empire: an effort of analysis]. Elista: Dzhangar, 1995. 126 p.].

Дорджиева 2008 — *Дорджиева Е. В.* Конфессиональный вопрос в имперской политике по отношению к традиционной калмыцкой элите в XVIII в. // [Электронный ресурс] Известия Самарского научного центра РАН. 2008. Т. 10. № 4. С. 975–982. URL: http://www.ssc.smr.ru/media/journals/izvestia/2008/2008_4_975_982.pdf (дата обращения: 3.03.2018). [Dordzhieva E. V. The Russian Empire's religious politics towards the Kalmyk traditional elite in the 18th century. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN*. 2008. Vol. 10. No. 4. Pp. 975–982]. Available at: http://www.ssc.smr.ru/media/journals/izvestia/2008/2008_4_975_982.pdf.

Жамцарано 1907 — *Жамцарано Ц.* Народническое движение бурят и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 21. С. 16–21. [Zhamtsarano Ts. The Narodnik movement among Buryats and its critic. *Sibirskie voprosy*. 1907. No. 21. Pp. 16–21].

Материалы для истории... 1893 — Материалы для истории православно-российского миссионерства Вып. 1. М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1893. 189 с. [*Materialy dlya istorii pravoslavno-rossiyskogo missionerstva*] [Materials for the history of Russian Orthodox missionary activities]. Iss. 1. Moscow: A. I. Snegireva, 1893. 189 p.].

Овсянников 1904 — *Овсянников Е.* (священник). Современное религиозное состояние донских калмыков в связи с вопросом о развитии миссионерской деятельности среди них (по данным последнего отчета Донского епархиального комитета Православного миссионерского общества) // Донские епархиальные ведомости. 1904. № 21. С. 620–623; № 26. С. 753–757. [Ovsyannikov E. (priest). The issue of development of missionary activities among the Don Kalmyks and the current religious affiliation of the latter (according to data from the latest report by the Don Eparchial Committee of Orthodox Missionary Society). *Donskie eparkhial'nye vedomosti*. 1904. No. 21. Pp. 620–623; No. 26. Pp. 753–757].

ПСЗРИ 1830 — ПСЗРИ (Полное собрание законов Российской империи). Собрание 1. В 48 т. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. 14. С. 1754–1757. [PSZRI (Complete Collection of Laws of the Russian Empire). Coll. 1. in 48 vol. St. Petersburg: Department II of His Imperial Majesty's Own Chancellery, 1830. Vol. 14. Pp. 1754–1757].

УДК 299.4

**«Крещенные живут по-прежнему, по-калмыцки»:
к вопросу о конфессиональной идентичности крещеных калмыков**Кеemia Владимировна Орлова¹¹доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел Кореи и Монголии, Институт востоковедения РАН (Москва, Российская Федерация). E-mail: orlovnk@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос конфессиональной идентичности крещеных калмыков. Несмотря на почти двухвековую политику христианизации, калмыки сумели сохранить свою религиозную идентичность, приверженность религии своих предков. Российское правительство проводило гибкую и осторожную политику в отношении калмыков, старалось не христианизировать их на территории Калмыцкого ханства. Однако переход калмыков в другие губернии и принятие ими православия вне пределов ханства поощрялись и приветствовались. Именно на этом этапе за пределами ханства были созданы поселения на Дону, в Чугуеве Харьковской губернии, Беяево, на р. Терешка, в Ставрополе-на-Волге, Чуркиной пустыни, на Урале, Тереке. Относительная изоляция крестившихся калмыков, поселившихся на данных территориях, совсем не означала, что они полностью «обрусели», приняли русский уклад жизни. Несмотря на изоляцию от соплеменников и номинально считаясь православными, крещеные калмыки практически во всех местах расселения в российской глубинке продолжали исповедовать буддизм. Позиции и влияние буддийского калмыцкого духовенства на своих соплеменников были слишком сильны вопреки административному контролю за их деятельностью.

Ключевые слова: калмыки, буддизм, миссионеры, христианизация калмыков, религиозная идентичность



Published in the Russian Federation
 Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
 of the Russian Academy of Sciences
 Has been issued since 2008
 ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
 Vol. 35, Is. 1, pp. 36–46, 2018
 DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-36-46
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 94 (470+571) (235.7)

‘Bowed and Petitioned to the Akhreian Ataman ...’: Captivity, Slavery and Ransom on the Southern Frontier (Late 17th – Early 18th Centuries)

*Dmitriy V. Sen*¹

¹ Ph. D. in History (Doct. of Historical Sc.), Professor, Institute of History and International Relations, Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russian Federation). E-mail: dvsen@sfned.ru

Abstract. The article considers some topical issues from the history of captivity and slave-trade on the southern frontiers in the late 17th – early 18th centuries. The mentioned territory comprised border areas of Russia, the Crimean Khanate and Ottoman Empire in the Northeast Azov Region and Kuban. The paper also deals with some aspects of international relations and the history of border communities. Efforts undertaken by both Russia and the Ottoman Empire aimed to reshape the borders in the region resulted in changes not only in Russian-Crimean relations but also in Russian-Turkish ones. The period witnessed changes in the conditions for nomadic raids by the population of the Crimean Khanate involved in hostage-taking activities primarily in Russia’s territories on a regular basis. The boundary lines of Southern Russia were essentially reshaped. The Crimean Khanate, Ottoman Empire and Russia would strengthen control over migrations of border communities and scrutinize into emerging border disputes. The trends intensified after the 1700 Treaty of Constantinople signed between the Tsardom of Russia and the Ottoman Empire which significantly reduced a ‘window of opportunities’ for Crimean nomads (including diverse Nogai groups) to further organize such raids. Still, the new historical conditions had a certain impact on different border communities (Kalmyks, Don Cossacks) that had been traditionally involved in activities related with hostage-taking, such as hostage exchange and ransom. The disruption of the long-established border lifestyles in the steppe areas put no end to such raids, slavery or slave-trade, but definitely altered the directions, geography and a list of participants. Thus, Azov became one of the centers for so called ransom operations after 1696. With evidence from documentary sources, the article investigates lives of a number of Russian individuals captured by Nogais of Akhreian Cossacks from Kuban, analyzes lists of participants of some ransom operations and reveals that the latter were attended by representatives of different social and ethnic groups from both sides of the border. The study emphasizes the forms and means hostages turned to in search of liberation. Strategies of such hostages varied in Kuban, and either did attitudes (towards them) of Nogais and other individuals engaged in their transportation from Kuban to Azov. Ottoman Turks, Nogais, Armenians, Kuban Cossack Old Believers (Akhreians) were those who dealt with such ransom activities. The paper also pays special attention to terms of slave ransom bargains that were largely based on traditions of the preceding era.

Keywords: captivity, slave-trade, frontier, raid-based system, Russia, Crimean Khanate, Ottoman Empire

История плена и работорговли в южном пограничье (включая Северное Причерноморье и Северо-Восточное Приазовье) — актуальная исследовательская проблема, органично сочетающаяся с изучением социальной структуры и набеговой системы Крымского ханства, эволюции русско-крымско-османского пограничья и местных пограничных сообществ. Столь масштабная тема представлена в трудах ученых с разной степенью результативности — учитывая длительную хронологию и обширную географию бытования работорговли и ее неоднозначное влияние на судьбы народов и государств [Возгрин 2011; Грибовский 2014; Жуков 2012; Козлов 2016; Лавров 2010; Степове порубижья 2016; Воеск 2009].

Среди актуальных вопросов истории плена и рабства на южном пограничье — состав организаторов и участников «окупных»/«розменных» операций, в числе которых были представители разных этнических и социальных групп по обе стороны границы (пограничья); этнический, конфессиональный и социальный состав полоняников; местные особенности совершения «окупных» и т. п. операций, география которых изменялась и не ограничивалась Валуйками (Разменным городком под Валуйками) или Окупным Яром на Дону; плен и рабство как пространство культурного трансфера (включая социальные практики полоняников: их женитьба или замужество; переход в мусульманство; попадание невольников в новые этнические, географические и т. п. ландшафты и перемещение в них; освоение чужих языков; бегство из плена; идентичности полоняников, неслучайно проявляющиеся именно в плену и отраженные в расспросных речах; фиксация/проверка/трансляция пограничными властями информации, сообщаемой бывшими полоняниками).

Заявленная тема характеризует не только межгосударственные русско-крымские отношения и конфронтацию государств. Она относится к истории взаимодействия многочисленных сообществ в крымско-российско-османском пограничье (Северо-Восточное Приазовье и Северо-Западный Кавказ), существенно трансформировавшемся на рубеже XVII–XVIII вв. Среди них — донские казаки, черкесы и ногайцы, турки-османы из Азова (Азака), торговые армяне и татары — подданные Гиреев и Османов, общение которых на протяжении длитель-

ного времени определялось не только конфликтами. *Внеконфронтационные* отношения составляли неотъемлемую часть жизни указанных и других сообществ в условиях пограничья. Ведь фронтиры еще больше, чем границы, по аналогии с высказыванием А. Рибера, «склонны быть... пористыми, нежели непроницаемыми» [Рибер 2004: 199]. Местное пограничье соотнесено нами с переходными зонами (фронтирами), в которых естественным путем происходит «взаимодействие между двумя или более различными культурами или политическими структурами» [Рибер 2004: 199]. Интенсивность и открытость подобного взаимодействия в указанной контактной зоне способствовали созданию специфической культуры пограничных отношений, создатели и трансляторы которой — различные военизированные и иные сообщества. Мы полагаем возможным говорить о *культуре их пограничного диалога в условиях вынужденного соседства*. Среди ее составляющих — торговые отношения, обмен различной информацией, бегство подданных одного государства на территорию другого, богатый исторический опыт разрешения взаимных пограничных конфликтов и т. п.

С некоторыми оговорками (поскольку принудительный характер обращения в рабство очевиден) к составляющим подобного сотрудничества может быть отнесена торговля «ясырем», включая «окуп» (выкуп), хорошо знакомая и донским казакам, и туркам-османам, и ногайцам, и другим народам Северного Кавказа. Дело в том, что «окупные» операции были рассчитаны на получение торговцами «живым товаром» материальной выгоды. Следовательно, причинение физических увечий полонянику или конфликт во время выкупа могли в разы сократить предполагаемый успех «дела». Для нас важнее другое — будущая сделка способствовала формированию обширного круга участников, включая посредников. Она зависела от выполнения ряда условий (владение необходимым языком вербальной коммуникации, выявление информации о конкретных людях, обращенных в рабство; знание цен на «ясырь», путей его доставки и пр.). С указанной точки зрения заявленная тема представляется малоизученной и перспективной. «Одной из важнейших статей доходов донских казаков в XVII в. была торговля „ясырем“ — пленниками-мусульманами, захватывавшимися казаками во

время походов с Дона на соседние земли» [Куц 2001: 50]. Иногда казаки привозили их сотнями из походов, а для их покупки так называемые «торговые люди» приезжали на Дон из русских городов. Обратим внимание на приоритетный захват казаками женщин, молодежи и, напротив, на умерщвление ими взрослых мужчин-ногайцев и татар [Новосельский 1948: 238–239].

Таким образом, работорговля относилась к числу традиционных занятий донских казаков. Тем же, по отношению к донским казакам и к другим подданным московских царей, активно занимались ногайцы, активно включенные в набеговую систему Крымского ханства. При этом часть полоняников оставалась в домашнем рабстве у ногайцев, на что указывают слова, что, мол, (имярек) полоняник «работал черную работу» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 15. Л. 7, 9]. Вместе с тем, обе стороны активно практиковали отдачу полоняников на так называемый «окуп» (выкуп), который мог осуществляться в разных формах, знакомых не только владельцам, но и самим полоняникам. К социальным практикам, имеющим непосредственное отношение к теме военного плена и рабства, конечно, относился и «розмен» полоняниками, активно практиковавшийся властями России и Крымского ханства.

На рубеже XVII–XVIII вв. по этой традиционной для степного уклада системе был нанесен основательный удар. Это случилось вследствие новой пограничной ситуации, затронувшей интересы России, Крымского ханства и Османской империи [Грибовский 2014; Сень 2014]. Россия и Османская империя тогда попытались договориться о взаимном возвращении полена, что болезненно было воспринято в Крымском ханстве. Донские казаки, как крымцы и ногайцы, стали терять существенную статью доходов. Кроме того, самостоятельность Войска Донского, особенно после 1696 г., все больше ограничивалась российской администрацией Азова [Сень 2013]. Азов становится местом совершения размена полоняниками и пр. В 1696 г. крымский татарин ехал для «розмены» русского полоняника на свою сестру в Черкасск, но затем оказался в Азове [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 27. Л. 12–16]. Примечательно, что этот татарин присоединился к группе кубанцев, ехавших в Черкасск и взявших с собой для размена «трех человек казаков, да дву человек, стрелца да солдата» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 27. Л. 15об.].

Шло активное наступление российских властей и на другие привилегии Войска Донского. В июне 1699 г. на Дон была прислана царская грамота, по которой казакам запрещалось без указов государя или грамот из Посольского приказа «напрямую вести дела о размене пленными или имуществом с ногайцами и кубанцами. Теперь атаман и все Войско были обязаны „бить челом“ царю, ставя его в известность о своих намерениях в этом вопросе, и ждать на то его указаний» [Андрющенко 2008: 182–183]. Но еще 23 октября 1699 г. Кубек-ага прислал с Кубани в Черкасск «по прежним их обыкностям... (выделено мною. — Д. С.) людей своих, Кичи Махметя с товарищи для прежних их полоняничных розменов и окупов, которые меж ними за руками отпускаваны полоняники, что о том между собою и росправа учинит» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 168. Л. 31].

Неслучайно кубанский султан Каплан-Гирей осенью 1700 г. писал именно азовскому воеводе С. Б. Ловчикову, чтобы тот отписал в Черкасск атаману Войска Донского: «...пущай пришлют нам человека... которые люди к вам попали или от вас к нам ест ли, которые живы или померли, про тех людей по душам разыщем и отдадим... вы ныне в граничном городе с нами. Вам надобно, и нам чинить, чтоб меж нами накакова худа не было» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 243. Л. 6]. Недаром в 1701 г. среди кубанских полоняников распространилась информация о том, что «в Азове чинят русским людям на татар розмену» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 360. Л. 1]. Размен пленными мог осуществляться и в кубанских владениях Гиреев, но при этом — с разрешения азовских властей. В ноябре 1700 г. Войско Донское отправило казаков С. Кочета и П. Калининкова «для розмены неволников, которые взяты за миром (т. е. в мирное время. — Д. С.) у них кубанцов, и у них казаков на взморье» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 253. Л. 1].

Полагаем, что особенно недовольна случившимся оказалась войсковая верхушка, традиционно контролировавшая пограничные связи донцов с ногайцами, надо думать, в сфере торговых связей и, конечно, работорговли. Повторимся, путь торговых людей с Кубани и из османских владений теперь все чаще замыкался на Азове. В сентябре 1699 г. из османской Керчи в Азов прибыла группа торговых людей в составе 55 «турчан» и армян, напрасно просивших

пропустить их «водяным и сухим путем» в Черкасск для торговли [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 168. Л. 4]. В мае 1701 г. в Азов приехали «для торгового промыслу» около 20 торговых татар на семи арбах, захвативших с собой на выкуп русскую полонянку [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 11]. Торговых людей с Кубани насчитывалось в другом случае 55 чел., при которых находились два русских полоняника [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 360. Л. 5].

В Азове на тюремном дворе содержалось немалое количество полоняников из числа подданных Гиреев и Османов, причем в крепости могли находиться люди, персонально интересовавшие крымцев. В 1701 г. они привезли в Москву двух русских полоняников, предполагая обменять их на двух своих земляков. В итоге их ожидал успех — столь нужные крымцам полоняники были найдены в Азове и отпущены на свободу [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 376. Л. 15–16.]. В разменных операциях с христианами были задействованы торговые армяне из Крыма, в том числе сами державшие людей в домашнем рабстве. Одного такого человека, принадлежавшего армянину Карабину (?) из Кафы, торговцы привезли в Азов летом 1701 г., предполагая разменять его на «турченина» Делибекеря [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 360. Л. 12–15].

Заметной фигурой в жизни местного пограничья являлся другой армянин — Минас Семенов (Симонов), активно курсировавший между Кубанью и Азовом. В сентябре 1699 г. он привез с Кубани в Азов воеводе С. И. Салтыкову не только четырех донских казаков, плененных ногайцами, но также два письма от находившегося на Кубани калги-султана Шахбаз-Гирея [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 168. Л. 4об.]. Его видели под Азовом вместе с работником-армянином и с двумя ногайцами, приезжавшим «для торгу с товары в Азов и ездили они для продажи и покупки товаров в Черкасской». Предприимчивый М. Семенов интересовался не только «красным товаром», но и возможностью заработать на выкупных операциях. У него побывали разные люди, ранее попавшие в плен к ногайцам, в том числе Антоний Котий, имперский (цесарский) подданный, минер на российской службе. История с его выкупом длилась долго и успешно закончилась для главного героя. М. Семенов, владевший греческим языком, сумел так воспользоваться ситуа-

цией вокруг А. Котия, что сманил из Азова на Кубань двух греков-матросов [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 243. Л. 15–15об.], которых видели потом у кубанских казаков-ахреян. Фигуры посредников в окупных операциях — отдельная исследовательская тема, заслуживающая внимания специалистов. Им принадлежала особая роль в сближении позиций всех сторон по вопросам выкупа, в преодолении языковых барьеров, в осуществлении пограничной дипломатии, расширявшей этническое и т. п. пространство взаимного «узнавания».

На рубеже XVII–XVIII вв. сохранялись определенные условия для сохранения рабства и работорговли в Северном Причерноморье, несмотря на новые договоренности между Россией и Османской империей. В частности, речь идет о ст. IX Константинопольского мирного договора 1700 г. [ПСЗРИ-I, т. IV 1830: 70–71]. С одной стороны, размену и выкупу подлежали полоняники, захваченные до заключения мира. С другой стороны, царские подданные, попавшие в плен «за миром», должны были быть отпущены безвозмездно. Обеспечивался, кроме того, беспрепятственный проезд по разным территориям российских представителей с «проезжими грамотами» для освобождения полоняников, кроме принявших ислам. Но еще по Карловицкому перемирию 1699 г. «Порта... впервые без учета интересов Крыма гарантировала прекращение враждебных действий со стороны крымских татар. Последствием... стало осложнение крымско-османских... отношений и частичная переориентация набеговой системы ханства от походов против России, Украины и Речи Посполитой к вторжениям в периферийные области своих же владений в Приазовье и на Кавказе [Приймак 2011: 56].

Управлять отдаленным Прикубаньем можно было не иначе, как используя традиционный способ поддержания авторитета верховной власти в кочевнических сообществах — проводить регулярные и успешные набеги. Такое испытанное средство в очередной раз использовал хан Хаджи Селим-Гирей, который во время своего последнего пребывания на престоле (1703–1704 гг.) организовал набег на Царицын, Пензу, Симбирск, Саратов. Причем калмыки, обещавшие российским властям охранять степное порубежье, не оказали кубанцам активного противодействия [Тепкеев 2005: 28]. Не-

смотря на запреты и угрозы Бахчисарая, кубанские кочевники продолжали осуществлять набеги на русские окраины, включая Дон¹. Попытки крымских чиновников найти виновных в осуществлении кубанцами набегов на российские владения зачастую имитировались.

Впрочем, именно с 1700 г. активизировалась совместная работа сторон по размену, например, пленных татар и казаков [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 210]. Вместе с тем, деятельность пограничной комиссии, проводившейся в Азове и Ачуге еще в 1706 г., оказалась безрезультатной из-за нежелания крымских властей обострять отношения с кубанскими элитами. Заключенное во время комиссии соглашение не действовало. Летом 1706 г. кубанцы вновь напали на российский Азов, разграбили близлежащие донские городки и опустошили калмыцкие улусы. Русское правительство отреагировало на это требованием немедленного исполнения турками-османами взятых на себя обязательств и возмещения убытков. Требование возымело действие: в сентябре 1707 г. в Азов прибыли османские и крымские представители, доставившие туда 129 полоняников и 62 лошади. Стамбул, в свою очередь, имел основания требовать от России возмещения ущерба своим подданным, причиненного донскими казаками и калмыками, отбившими у крымцев больше 12 тыс. лошадей и взявшими в плен 146 чел. [Тепкеев 2005: 32]. Таким образом, претензии российских властей могли блокироваться аналогичными аргументами противоположной стороны. Впрочем, пограничные власти названных государств старались не доводить до крайности ситуации с разменом полоняников и возвратом награбленного. Особенно наглядно это прослеживается в отношениях между кубанскими наместниками крымского хана (регулярно назначавшимися в регион с конца XVII в.), другими Гиреями, тоже пребывавшими на Кубани, и российской администрацией Азова [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 244. Л.16–17, Д. 243. Л. 2, 6, 12–16].

Ниже рассмотрим примеры из истории работорговли на южном пограничье, органично вписывающиеся в ее предшествую-

¹ Им регулярно оказывал поддержку кубанский султан Бахты-Гирей, который «потакает им всем..., и на воровство их посылает, и лошади свои дает» [РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. 1702 г. Д. 1. Л. 152].

щую историю и, вместе с тем, отражающие то новое, что происходило с ней в условиях разрушения старого пограничного порядка. В частности, в конце XVII в. к числу участников, активно задействованных в местной работорговле, добавились казаки-старообрядцы, новые подданные крымских ханов [Сень 2009: 169–203]. Именно они были выходцами с Дона, что позволяет исследовать вопрос о преемственности подобных практик с предыдущим опытом донского казачества. Специфика ситуации состояла в том, что кубанские казаки-христиане (старообрядцы) регулярно захватывали в плен других *христиан* — российских подданных. Это, впрочем, не помешало первым кубанским казакам включиться в местный процесс торговли ясырем, что тоже можно отнести к числу их традиционных занятий. При этом на проблему работорговли в казачьей среде необходимо смотреть шире: с начала 1690-х гг. *различные* группы «воровских казаков», ушедших на Северный Кавказ, захватывали в плен стрельцов, казаков, работных людей и др. российских подданных. География таких захватов была обширной — от Белгородской черты до прикаспийских территорий [НИА СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 12163, 12371, 12352; Усенко 2000; Сень 2011]. Примерно в 1691 г. казаки объединились для набега с азовскими татарами, а захваченный славянский полон продали в Азове [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 15. Л. 10]. Около 1692–1693 гг. 150 кубанских казаков и азовских татар, выступившие под командой Кубек-аги, «били под Маяцкой», захватив в плен 17 человек [РГАДА. Ф. 210. Оп. 12. Стлб. 1406. Л. 124]. Свою часть полона кубанские казаки беспрепятственно продали в Азове, получив за каждого полоняника по 10 алтынов, после чего направились на Кубань.

Уместно привести некоторые данные о количестве полона в Азове незадолго до его взятия в 1696 г. Бывший полоняник Л. Иванов, находившийся ранее в Азове, в «расспросе» показал, что колодников «розных земель» пребывало тогда в крепости примерно 600 чел. [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 5. Л. 1]. В 1696 г. еще одна крупная партия кубанских казаков напала на астраханских стрельцов на Каспийском море, захватив часть людей в плен [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 5. Л. 9]. Бежавший из ногайского плена стрелец М. Казанец показал на допросе в Азовском разрядном шатре 20 сентября

1696 г., что весной 1695 г. вместе с другими служилыми людьми он был отправлен на Каспийское море «для воровских людей казаков-охреянов в стругах двести человек» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 5. Л. 9]. На р. Ярке, впадавшей в море, его струг подвергся нападению казаков-ахреян, численность которых стрелец определил в «полтораста и болши». Судя по тому, что М. Казанец был пленен казаками, а затем сбежал из ногайского плена («позад Кубани-городка из-за реки Кубани от нагайских татар ушол»), можно предположить, что казаки продали его ногайцам.

В 1697 г. «человек с полтораста» кубанских казаков-ахреян и черкесов напали неподалеку от Астрахани на работников рыбного «насада» и частью их полонили [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 2. Д. 130. Л. 7]. Бывшая полонянка Марфа Тимофеева показала в Азове 18 мая 1697 г., что была пленена татарами и «охреянами» по дороге из Полатова в Усерд, «не доезжая Полатова» (возможно, речь идет о Новом Полатове. — Д. С.) [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 15. Л. 17]. Полонянка Анна рассказала в мае 1701 г., что была пленена кубанскими едисанами вместе с мужем, двумя сыновьями и стрельцами между крепостями Черный Яр и Терки. Пленников «роздували всех», причем в захвате полна казаки-ахреяне не участвовали. Однако Анна досталась именно «ахреяну казак Софрону Тимофееву, которой живет на Кубане с охреянами ж в городке» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 12]. В другом случае «кубанцы и воровские казаки» совместно «дували» полон — 12 астраханских стрельцов [Усенко 2000: 77].

Таким образом, архаичный по своей сути дуван часто оказывался ключевым фактором, определявшим дальнейшие судьбы полоняников, и к которому традиционно прибегали другие участники набегов [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 237. Л. 4].

Походы в Поволжье и на Каспийское море, полагаем, регулярно приносили удачу кубанским казакам и всем тем, кто принимал в них участие, несмотря на вероятность столкновения со стрельцами и др. царскими служилыми людьми. Донские казаки, сообщая в 1693 г. о выступлении Кубека-аги с казаками-ахреянами и с ногайскими мурзами к Волге на рыбные ватаги, указывали на связь такого события с успешной для «воинских людей и росколщиков» *прежней добычей*, как сказано в документе [НИА СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 12364. Л. 2].

Пребывание в плену не лишало полоняников определенной правоспособности: Анна, по ее словам, сумела выкупить из ногайского плена одного из своих сыновей, заплатив за него 53 левка («левок»/«аслан» — серебряная монета, разновидность талера). Некоторых полоняников ожидали неожиданные повороты судьбы: *толмач* кубанских казаков, Афонька Федоров, вспоминал в конце 1690-х гг., что его из плена в горах выкупил «войсковой атаман Савелий Пахомов» [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1697 г. Д. 9. Л. 3]. Повезло и другим донским казакам, захваченным было в полон ногайцами: у них оказались казаки-свойственники в Копыле, с подачи которых кубанский Шагимсултан приказал освободить донцов и велел им жить и служить в Копыле [Усенко 2000: 74].

Согласимся с мнением о том, что «рабовладение у кубанских казаков было нормой. Для продажи „ясыря“ к ним ехали отовсюду — и кубанские татары, и ногайские, и кумыцкие... Но „окреане“ и продавали рабов — тем же кочевникам..., армянским купцам, а может быть, и туркам» [Усенко 2000: 69]. О. Г. Усенко привел данные о 4-летнем пребывании в неволе у кубанских казаков И. Алексева, бежавшего в Азов летом 1702 г. и ранее купленного в Копыле казак Ф. Боярченком у кубанского татарина Аммета [Усенко 2000: 73]. Часто случалось, что невольники сопровождали кубанских казаков во время их рыбного лова на Черном море, где казаки-ахреяне устраивали зимовки [Усенко 2000: 72, 74]. Ещё один факт в поддержку мнения о традиционности занятий кубанских казаков работоторговлей находим в докладах, составленных для астраханских старшин по челобитным разных лиц. Просительница И. Петрова писала о своем пленном муже, что «он... на Кубане, а в Астрахани ныне с Кубану... послы есть. А казак кубанской, ясырь русской выбирает и перед салтана водит, и тот казак про моего мужа знает» [Социальные движения 2004: 235]. Часть полоняников, по-видимому, казаки держали вместе. Российские солдаты из Азова, плененные ахреянами, очевидно, в 1699 г., сообщали, что «привезши их, ахреяны взяли к себе на Кубань и посадили в тюрьму... (выделено мною. — Д. С.)» [Доба гетьмана 2007: 577].

Обратим внимание на другие детали, важные для раскрытия темы: набеги (походы) казаками и последующая ими про-

даже ясыря способствовали быстрейшему знакомству местных казаков с различными ландшафтами кубанского и северокавказского регионов и их «освоению». Так, казачий атаман С. Пахомов сторговал «смоленина Ивашку Семенова сына Труневскаго» у приехавших черкесов [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 4]. Полоняники, очевидно, были интересны казакам ещё потому, что их можно было отправлять или брать на «окуп», получая деньги за ясырь либо полностью, либо несколько большую сумму, чем того требовал хозяин раба. Так, солдат В. Переносов рассказывал в 1702 г., что, будучи пленен кумыками, он был отвезен своим «хозяином» Уразаем на Кубань и отдан «на выкуп городка Копыла казаку Емельяну Иванову за тридцать за пять рублей» [Усенко 2000: 72]. Кубанский татарин Алабердей запросил слишком много за полоняника И. Труневского (переданного ему казаком-ахреянцем Е. Киселевым), что в числе прочих обстоятельств сорвало сделку в Азове в 1701 г. Упомянувшийся выше С. Тимофеев хотел в 1701 г. взять 100 руб. «окупу» за полонянку Анну или, как он повелел посредникам — торговым татарам, вернуть ее из Азова назад на Кубань. Во всем этом тоже видится продолжение традиций, бытовавших ещё у донских казаков и сохранявшихся при согласии царских властей, разрешавших донцам устраивать сбор «окупных денег» в Азове (конец XVII в.) [Доба гетьмана 2007: 573 и др.].

В окупных операциях могла быть задействована «цепочка» разных заинтересованных лиц, включая кубанских казаков, ногайцев, черкесов, армян и донских казаков. Вероятно, в местную систему «распределения» полна казаки действительно сумели интегрироваться быстро и основательно, а торговля ясырем приносила им немалые доходы. Впрочем, денежный эквивалент «окупа» мог быть заменен на месте другим. Так, в ответ на различные запросы посредника в отношении упоминавшейся полонянки Анны российские власти предложили прислать «за нее с сыном... в Азове или на Кубань» одного татарина или «турченина» [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 3]. В другом случае кубанским торговцам в Азове был предложен аналогичный вариант, правда, неравноценный: за двух русских полоняников — одного татарина [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 3].

Характерной во всех смыслах является история пребывания в плену у казаков-ахреян ранее упомянутого «смоленина Ивашки Семенова сына Труневскаго», отраженная в источниках, начиная с 1701 г. Он служил в полку боярина А. С. Шеина и был захвачен в плен, после чего продан с согласия атамана С. Пахомова за 35 руб. «ахреяну казаку Емелке Киселеву». Его привез на «окуп» с Кубани в Азов кубанский мурза Алабердей: к делу оказались причастны азовская администрация, «ахреянский атаман» Савелий Пахомов и хозяин полоняника — кубанский казак Е. Киселев. Информация об этом случае сохранилась и в других документах [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 360. Л. 1–11], наглядно демонстрируя функционирование системы, «втягивавшей» в пространство выкупных операций множество людей, ссорившихся, торговавшихся и, конечно, поразному описывавших свое участие в них. Для выяснения подробностей дела российские представители побывали у казаков в Копыле, встречались с казаками-ахреянами, сообщившими им подробности пребывания И. Труневского на Кубани, условия предполагавшейся «окупной операции» и пр. [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 376. Л. 9–13].

Основанием для расследования по «делу И. Труневского», плененного в 1697 г., послужило вызывающее для властей Азова поведение посредника — татарина Алабердея. Недаром было решено просить «таких неправдивых людей с Кубани» смирить и более в Азов не присылать. В. Маслов и И. Дровнин, получившие инструкции и отправленные из Азова на Кубань 16 мая 1701 г. [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 1–3], встретившиеся в Копыле с основными фигурантами дела — с С. Пахомовым (именно ему «Ивашка бил челом..., чтоб ево... отпустил для окупу в Азов»), Е. Киселевым и с И. Труневским. Очная ставка позволила узнать новые сведения об обстоятельствах пребывания И. Труневского в плену (первоначально он утверждал, что его пленили кубанцы, и что казаку Е. Киселеву его продал ногаец Булхан), о том, какие стратегии выбирал конкретный человек, чтобы вернуть себе свободу [ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 373. Л. 4–7]. Там же в Копыле И. Труневский был «торгован вновь»: Е. Киселев несколько уступил в цене, и полоняника вторично отправили на «окуп» в Азов 25 мая 1701 г.

Благодаря случаю И. Труневского, стали доступны для анализа важные детали

«окупных» операций, которые часто оставались неизвестными сторонним наблюдателям, включая российских администраторов. В частности, речь идет о договоренностях по линиям «хозяин-полоняник» и «хозяин-посредник». Например, тот же Е. Киселев, казалось, договорившись о цене за полоняника с татаринном Алабердеем, взял у того «в заклад девку». Важно также отметить роль разных клятвенных обещаний, к которым прибегали или могли прибегать все участники «цепочки», включая самих полоняников.

Проанализированный материал позволяет прийти к некоторым выводам и к постановке некоторых новых исследовательских задач. Плен, рабство и выкуп отражали многие стороны жизни на южном пограничье, активно развивавшиеся местными сообществами до появления здесь так называемых «линейных границ». Работоторговля долгое время относилась к традиционным занятиям местного полиэтничного населения, активно взаимодействовавшего друг с другом. Экономика и политика южного фронта, включая пограничную дипломатию, теснейшим образом были связаны с пространством плена, порождая разнообразные формы пограничной и трансграничной коммуникации.

Разрушение Россией и Османской империей на рубеже XVII–XVIII вв. традиционного порядка, существовавшего в степном пространстве, существенно трансформировало систему размена и выкупа полоняников, но не отменило ее вовсе. Более того, поддержание подобных архаичных практик нашло свое закономерное выражение в действиях новых пограничных властей России и представителей ханской администрации на Кубани. Так, Россия усиленно создает ситуацию, при которой главным центром окупных и разменных операций с полоняниками становится Азов. Вероятно, это нашло отклик со стороны разных участников местного «рынка» еще и потому, что в османское время Азов (Азак) занимал подобную нишу. На рубеже XVII–XVIII вв. в систему местной работоторговли успешно включились кубанские казаки-старообрядцы, выходцы с Дона. Это свидетельствует о высоком уровне их адаптации к местным условиям, а также о взаимосвязи их военной активности с ее географией. Они как покупали рабов, так и активно продавали их, включаясь в «цепочки» трансграничных

связей и процессов, знакомых еще раньше донским казакам. Плен и выкупные операции, проанализированные на «кубанском материале», свидетельствуют о разных поведенческих моделях полоняников. Они старались влиять на выкупные и разменные сделки, являясь не только объектами, но и субъектами их совершения, обладавшими определенной правоспособностью. В процессе выкупа фиксировались индивидуальные биографии полоняников, эвристический потенциал которых еще предстоит оценить исследователям плена и рабства, границ и пограничья.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

ГАВО — Государственный архив Воронежской области [*Gosudarstvennyy arkhiv Voronezhskoy oblasti* [State Archive of Voronezh Oblast].]

Доба гетьмана 2007 — Доба гетьмана Ивана Мазепи в документах / Упорядник С. Павленко. Київ: Києво-Могилянська академія, 2007. 1142 с. [*Doba get'mana Ivana Mazepi v dokumentakh* [The Hetman Ivan Mazepa's one day in documents]. Pavlenko S. (comp.). Kiev: National University of Kyiv-Mohyla Acad., 2007. 1142 p.]

НИА СПбИИ РАН — Научно-исторический архив Санкт-Петербургского института истории РАН [*Nauchno-istoricheskiy arkhiv Sankt-Peterburgskogo instituta istorii RAN* [Academic and Historical Archive of St. Petersburg Institute of History of RAS].]

ПСЗРИ-I — Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е. Т. IV. 1700–1712. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. 890 с. [*Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii* [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Coll. 1. Vol. IV. 1700-1712. St. Petersburg: Depart. II of His Imperial Majesty's Own Chancellery, 1830. 890 p.]

РГАДА — Российский государственный архив древних актов [*Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv drevnikh aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts].]

Социальные движения 2004 — Социальные движения в городах Нижнего Поволжья в начале XVIII века: Сб. документов / Подг. Н.Б. Голикова. М.: Древлехранилище, 2004. XXVI+418 с. [*Sotsial'nye dvizheniya v gorodakh Nizhnego Povolzh'ya v nachale XVIII veka: Sbornik dokumentov* [Social movements in Lower Volga cities in the early

- 18th c.: collected documents]. Golikova N. B. (comp.). Moscow: Drevlekhranilische, 2004. XXVI+418 p.]
- Степове порубіжжя 2016 — Степове порубіжжя XVII – поч. XVIII ст. у документах Державного архіву Воронізької області РФ / упор. В. В. Грибовський. Київ: Інститут української археографії ім. М. С. Грушевського, 2016. 122 с. [Stepove porubizhzhya XVII – poch. XVIII st. u dokumentakh Derzhavnogo arkhivu Voroniz'koï oblasti RF [Steppe border territories in the 17th-early 18th cc. according to documents of the State Archive of Voronezh Oblast]. Gribovs'kiy V. V. (comp.). Kiev: Grushevsky Institute of Ukrainian Archaeography, 2016. 122 p.]
- ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES**
- Андрющенко 2008 — *Андрющенко О. В.* Население и администрация города Азова в 1696–1711 годы. Воронеж: Истоки, 2008. 282 с. [Andryuschenko O. V. *Naselenie i administratsiya goroda Azova v 1696–1711 gody* [Population and city authorities of Azov in 1696-1711]. Voronezh: Istoki, 2008. 282 p.]
- Возгрин 2011 — *Возгрин В. Е.* Рабство в странах Черного моря (Позднее Средневековье – Новое время) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. Вып. 3. С. 90–100. [Vozgrin V. E. Slavery in the Black Sea countries (late Middle Ages – modern era). *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya*. 2011. No. 3. Pp. 90–100].
- Грибовский 2014 — *Грибовский В. В.* Разграничение степных владений Османской и Российской империй в 1704 и 1705 гг. // *Scriptorium nostrum*. 2014. № 1. С. 225–246. [Gribovskiy V. V. Delimitation of steppe territories between the Ottoman and Russian Empires in 1704 and 1705. *Scriptorium nostrum*. 2014. No. 1. Pp. 225–246].
- Грибовський 2014 — *Грибовський В. В.* Протоколи допитів утікачів з ногайського полону в російському Азові 1696 р. (За документами державного архіву Воронізької області) // Архіви України. 2014. № 1 (289). С. 121–141. [Gribovs'kiy V. V. Interrogation files of escapees from Nogai captivity recorded in the Russian city of Azov in 1696 (according to documents of the State Archive of Voronezh Oblast). *Arkhivi Ukraïni*. 2014. No. 1 (289). Pp. 121–141].
- Жуков 2012 — *Жуков В. Д.* «Крымские полоняники» и их выкуп в 50-х гг. XVII в.: к истории колонизации южной окраины Московского государства // Вестник РУДН. Серия «История России». 2012. № 4. С. 31–43. [Zhukov V. D. 'Crimean captives' and their redemption in the 1650s: on the history of colonization of Russia's steppe frontier. *Vestnik RUDN. Seriya «Istoriya Rossii»*. 2012. No. 4. Pp. 31–43].
- Козлов 2016 — *Козлов С. А.* Русские пленные и полоняничные деньги (вторая половина XVI в. – 20-е годы XVIII в.) // Меншиковские чтения. СПб.: XVIII век, 2016. Вып. 7(17). С. 225–236. [Kozlov S. A. Russian captives and redemption money (1550s–1720s). *Menshikovskie chteniya*. St. Petersburg: XVIII Vek, 2016. No. 7(17). Pp. 225–236].
- Куц 2001 — *Куц О. Ю.* Цены на ясырь на Дону в конце 20-х – начале 30-х гг. XVII в. // Торговля, купечество и таможенное дело в России в XVI–XVIII вв.: Сб. мат-лов междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, 17–20 сентября 2001 г.). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001. С. 50–56. [Kuts O. Yu. Prices of Muslim captives in the Don River area in the late 1620s – early 1630s. *Torgovlya, kupechestvo i tamozhennoe delo v Rossii v XVI–XVIII vv.: Sb. mat-lov mezhdunar. nauch. konf. (g. Sankt-Peterburg, 17–20 sentyabrya 2001 g.)*. St. Petersburg: St. Petersburg State Univ., 2001. Pp. 50–56].
- Лавров 2010 — *Лавров А. С.* Военный плен и рабство на границах Османской империи и Российского государства в XVII – начале XVIII века // [электронный ресурс] ГИИМ: Доклады по истории 18 и 19 вв. – ДНИ Москва: Vorträge zum 18. Jahrhundert. 2010. № 5. URL: http://www.perspectivia.net/publikationen/vortraege-moskau/lavrov_kriegsgefangenschaft (дата обращения: 12.02.2017). [Lavrov A. S. Military captivity and slavery on the frontiers of the Ottoman Empire and Tsardom of Russia in the 17th-early 18th cc. *GIIM: Doklady po istorii 18 i 19 vv. – DNI Moskau: Vorträge zum 18. Jahrhundert*. 2010. No. 5.] Available at: http://www.perspectivia.net/publikationen/vortraege-moskau/lavrov_kriegsgefangenschaft.
- Новосельский 1948 — *Новосельский А. А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 452 с. [Novosel'skiy A. A. *Bor'ba Moskovskogo gosudarstva s tatarami v pervoy polovine XVII veka* [Muscovy's struggle against Tatars in the early-to-mid 17th c.]. Moscow, Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1948. 452 p.]
- Приймак 2011 — *Приймак Ю. В.* Северо-Восточное Причерноморье во внутри- и внешнеполитических процессах форми-

- рования южных границ России (конец XVII – первая треть XIX в.). Армавир: Полипринт, 2011. 359 с. [Priymak Yu. V. *Severo-Vostochnoe Prichernomor'ye vo vnutri- i vneshnepoliticheskikh protsessakh formirovaniya yuzhnykh granits Rossii (konets XVII – pervaya tret' XIX v.)* [Formation of Russia's southern frontiers (late 17th–early 19th cc.): Northeast Black Sea Region in internal and external political processes]. Armavir: Poliprint, 2011. 359 p.]
- Рибер 2004 — Рибер А. Меняющиеся концепции и конструкции фронта: сравнительно-исторический подход // Новая имперская история постсоветского пространства: сб. статей. Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004. С. 199–222. [Riber A. The changing concepts and constructions of frontier: a comparative historical approach. *Novaya imperskaya istoriya postsovetskogo prostranstva: sb. statey*. Kazan: Center of Nationalism and Empire Studies, 2004. Pp. 199–222.]
- Сень 2009 — Сень Д. В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. – начало XVIII в.). Ростов-н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009. 280 с. [Sen' D. V. *Kazachestvo Dona i Severo-Zapadnogo Kavkaza v otnosheniyakh s musul'manskimi gosudarstvami Prichernomor'ya (vtoraya polovina XVII v. – nachalo XVIII v.)* [Cossacks of the Don and Northwest Caucasus and their relations with Muslim states of the Black Sea Region (mid-to-late 17th – early 18th cc.)]. Rostov-on-Don: Southern Federal Univ., 2009. 280 p.]
- Сень 2011 — Сень Д. В. Казаки Крымского ханства: начальный этап складывания войсковой организации и освоения пространства (1690-е гг. – начало XVIII в.) // Тюркологический сборник 2009–2010 / Ред. кол. С. Г. Кляшторный и др. М.: Вост. лит., 2011. С. 289–320. [Sen' D. V. Cossacks of the Crimean Khanate: the early stage of troop formation and peopling of lands (1690s-1700s). *Tyurkologicheskii sbornik 2009–2010*. S.G. Klyashtornyy et al. (eds.). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011. Pp. 289–320].
- Сень 2013 — Сень Д. В. Администрация российского Азова и население Кубани: пограничные отношения в конце XVII в. – начале XVIII в. // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов науч. конф. М.: ИД «Ключ-С», 2013. С. 264–267. [Sen' D. V. Authorities of the Russian city of Azov and the population of Kuban: border relations in the late 17th – early 18th cc. *Lomonosovskie chteniya. Vostokovedenie. Tezisy докладov nauch. konf.* Moscow: Klyuch-S, 2013. Pp. 264–267].
- Сень 2014 — Сень Д. В. Османская империя и Крымское ханство во второй половине XVII в. – начале XVIII в.: управление пограничными процессами и характер взаимоотношений // Границы и пограничье в южно-российской истории: Мат-лы Всерос. науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 26–27 сентября 2014 г.). Ростов-н/Д: Изд-во ЮФУ, 2014. С. 512–522. [Sen' D. V. The Ottoman Empire and Crimean Khanate in the 1650s – 1700s: management of frontier processes and character of mutual relations. *Granitsy i pogranich'ye v yuzhnorossiyskoy istorii: Mat-ly Vseros. nauch. konf. (g. Rostov-na-Donu, 26–27 sentyabrya 2014 g.)*. Rostov-on-Don: Southern Federal Univ., 2014. Pp. 512–522].
- Тепкеев 2005 — Тепкеев В. Т. Калмыцко-крымские отношения в XVIII веке (1700–1771 гг.): Дис. ... к.и.н. М., 2005. 163 с. [Tepkeev V. T. *Kalmytsko-krymskie otnosheniya v XVIII veke (1700–1771 gg.)*: Dis. ... k.i.n. [Kalmyk-Crimean relations in the 18th c. (1700–1771): a PhD thesis]. Moscow, 2005. 163 p.]
- Усенко 2000 — Усенко О. Г. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2000. Вып. 2. С. 63–77. [Usenko O. G. The beginnings of the Kuban Cossack Host (1692–1708 gg.). *Iz arkhiva tverskikh istorikov*. Tver: Tver State Univ., 2000. No. 2. Pp. 63–77].
- Boeck 2009 — Boeck B. J. *Cossack Communities and Empire-Building in the Age of Peter the Great*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009. 255 p.

УДК 94 (470+571) (235.7)

**«Бил челом ахреянскому атаману...»:
плен, рабство и выкуп на южном пограничье
(конец XVII в. – начало XVIII в.)**

Сень Дмитрий Владимирович¹

¹ доктор исторических наук, профессор, Институт истории и международных отношений, Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Российская Федерация). E-mail: dvsen@sfedu.ru

Аннотация. В статье рассмотрены актуальные вопросы истории плена и работорговли на южном пограничье России конца XVII в. – начала XVIII в. Указанная территория включала в себя пограничные владения России, Крымского ханства и Османской империи в Северо-Восточном Приазовье и на Кубани. Изменение Россией и Османской империей пограничного порядка в этом районе повлекло за собой не только изменение межгосударственных отношений. Изменились условия функционирования набеговой системы населения Крымского ханства, активно задействованного в захвате полона, прежде всего, на территории России. Вместе с тем, новые исторические условия повлияли на другие пограничные сообщества (калмыков, донских казаков), также связанных с различными действиями в отношении полоняников — разменом и выкупом. Разрушение старого порядка, издавна существовавшего в степном пограничье, не привело к прекращению работорговли, но изменило направленность, географию и состав ее участников. Так, одним из центров так называемых выкупных операций с рабами стал российский Азов. В статье, на основе документальных источников, исследованы судьбы разных русских людей, попавших в плен к ногайцам или к казакам-ахреянам на Кубань. Показаны разные случаи из жизни полоняников, получавших свободу в результате выкупа, который совершался по определенной схеме и с участием многих людей.

Ключевые слова: плен, работорговля, фронтир, набеговая система, Россия, Крымское ханство, Османская империя



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 47–54, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-47-54
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 94(47)

Cossack Settlements along Russia's Roads: the Government's Stimulating Policies in the 18th Century (Astrakhan Governorate)*

*Sergey S. Belousov*¹

¹ Ph. D. in History (Cand. of Historical Sc.), Associate Professor, Senior Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: sbelousovelista@mail.ru

Abstract. The article examines the participation of Cossacks in the implementation of the Russian Government's plans to create a network of stationary settlements along the roads passing through the territory of Astrakhan Governorate. The paper investigates the Russian administration's 18th century policy aimed to establish such settlements, shows the role of Cossacks in the process, summarizes the results of implementation of those projects. The work uses materials of researchers from the Lower Volga Region and documents from the Russian State Archive of Ancient Acts, Russian State Archive of Military History.

The paper notes that during the period under consideration one of the main directions of Russia's policies in the region was the attraction of immigrants and creation of permanent settlements. At the same time, the implementation of an active resettlement policy was constrained by the absence of established and recognized borders (in the south) between Russia and neighboring states and peoples of the North Caucasus. The state could guarantee no security for the migrants and, in turn, Astrakhan Governorate's office lacked human resources to implement such an active resettlement policy. In the then situation of affairs, the authorities — not to disperse the scarce human and material resources — focused on the creation and peopling of fortified military lines, as well as the establishment of most important land communications. In the long term all this opened wide opportunities for the initiation of large-scale migrations. At that stage, Cossacks were recognized as the most suitable contingent since they more adapted — than other classes and social groups — to live under the conditions of the frontier. By the late 18th century the Government with the help of Cossacks managed to establish settlements along the Volga part of the strategically important strategic road Moscow – Kizlyar, but the harsh natural conditions of the region and the exhausted resources of the Cossacks made it impossible to people the road Astrakhan – Kizlyar. After the Azov – Mozdok fortified line (virtually Russia's border in the south) was created in the 1770s, there emerged good opportunities for further broad peasant colonization, and the Cossacks ceased to be regarded as one of the major contributors to the peopling of Astrakhan Governorate.

Keywords: Astrakhan Governorate, roads, Cossacks, 18th century, resettlement policy, Caucasus Fortified Defense Line

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Общественно-политическое развитие народов Юга России в XVIII – XX вв.» (номер госрегистрации: АААА-А17-117030910096-7)

Тема привлечения казачества к созданию поселенческой сети вдоль трактов, проходивших по территории Астраханской губернии, в отечественной историографии специально не изучалась, хотя в XVIII в. на казаков в этом отношении возлагались большие надежды. Об участии казачества в мероприятиях российской администрации по заселению путей сообщения упоминали в своих работах известные исследователи истории Нижнего Поволжья и Северного Кавказа второй половины XIX – начала XX вв. И. А. Бирюков [Бирюков 1911 Ч. 1; 1904], И. В. Бентковский [Бентковский 1886; 1887], В. В. Скворцов [Скворцов 1890], Л. Ершов [Ершов 1869], однако специальных исследований по этому вопросу они не предпринимали. Не стала объектом отдельного изучения данная тема и в исследованиях историков в советский период: П. Г. Любомирова [Любомиров 1926], Н. Н. Пальмова [Пальмов 1932], М. К. Любавского [Любавский 1996], Г. Н. Прозрителева [Прозрителев 2007], Н. М. Васькина [Васькин 1973], внесших большой вклад в изучение истории заселения Астраханского края.

Исследование переселенческой политики в XVIII в. активизировалось после крушения СССР, в 2000-е гг. вышли работы И. В. Торопицына [Торопицын 2004], А. В. Курышева [Курышев 2011], С. С. Белоусова [Белоусов 2011], В. А. Гусева [Гусев 2013], М. Пономарёва [Пономарёв 2017], посвящённые отдельным аспектам данной темы.

Изучение участия казачества в процессе заселения дорог на далёкой тогда астраханской окраине Российского государства помогает глубже понять политику российских властей в Нижнем Поволжье и степном Предкавказье, которая своим остриём была нацелена на укрепление там государственной безопасности и освоение территорий.

В предлагаемой статье в качестве главной задачи ставится рассмотрение политики российских властей по привлечению в XVIII в. казачества к поселению вдоль трактов, связывавших Нижнее Поволжье и в целом Россию с Северным Кавказом.

В конце своего правления императором Петром I было обращено особое внимание на прикаспийское направление внешней политики России, в связи с чем резко возросло значение г. Астрахани, ставшего административным центром учреждённой в 1717 г. Астраханской губернии.

На обширной территории новой губернии проживали в основном кочевники (калмыки, ногайцы, казахи), и очень мало было стационарных поселений. Немногочисленное русское население, представленное в основном военно-служилыми людьми и рыбаками, было сосредоточено в нескольких укрепленных городках по р. Волге и небольших рыбацких посёлках. Важно отметить, что на юге Астраханская губерния в то время не имела установленных границ с соседними государствами и народами Северного Кавказа. Это была территория фронта, что вынуждало российское руководство проявлять известную осторожность в колонизационном вопросе. Между тем необходимость укрепления российского влияния в регионе и расширения его на сопредельные территории требовала предпринятия усилий по увеличению численности населения губернии путём переселений и создания сети стационарных поселений. Реализовать эти задачи на практике было, однако, крайне сложно, и, прежде всего, потому, что государство в условиях практически открытых границ не было в состоянии гарантировать безопасность желающим переселиться в Астраханскую губернию. Своих же людских ресурсов из местного оседлого населения у губернской администрации для проведения активной переселенческой политики было недостаточно.

В такой обстановке власти, чтобы не распылять скудные людские и материальные ресурсы, сосредоточили основные усилия на создании и заселении укрепленных военных линий, а также важнейших сухопутных коммуникаций. Всё это в перспективе открывало широкие возможности приступить к масштабным переселениям. На данном этапе самым подходящим контингентом было признано казачество, которое успешнее других сословий и социальных групп было адаптировано к проживанию в условиях фронта.

В 1717–1720 гг. в Нижнем Поволжье для защиты населения от набегов кочевников была построена Царицынская Сторожевая Линия, куда были переселены до 1000 семей донских казаков, образовавшие в 1733 г. Волжское казачье войско. Волжские казаки тогда заселили отрезок пути Московского тракта (Москва – Астрахань) между городами Царицын и Камышин, основав три станицы (Балыклейскую, Антиповскую и Караваинскую) и посад Дубовку, ставший столицей Волжского казачьего войска.

В ноябре 1743 г. астраханский губернатор В. Н. Татищев представил императрице Елизавете Петровне проект учреждения в Нижнем Поволжье 5 городков, с целью заселить пустующие пространства вдоль р. Волги выше и ниже Царицынской Сторожевой Линии. В них он предложил поселить казаков и крещёных калмыков, которые должны были охранять проезжающих путников от нападений кочевников и разбойников. В. Н. Татищевым имелись в виду также экономические выгоды для государства, которые могла принести хозяйственная деятельность жителей новых городков. Военная коллегия одобрила проект астраханского губернатора, однако его реализацию решила отложить на будущее время, поскольку в то время на Юге возникла опасность вторжений в Кабарду крымских татар и персидских войск в южные пределы России [Торопицын 2004: 42].

Главные усилия государство направляло по укреплению обороноспособности крепости Кизляр, своего южного форпоста на Северном Кавказе, построенного в 1735 г. Осознавая важность этого направления для России, В. Н. Татищев в 1844 г. предложил императрице Елизавете Петровне основать на р. Куме крепость, поселив в ней до 1000 казаков. Под её прикрытием должно было начаться постепенное заселение Прикумья казаками. При выборе контингента поселенцев для крепости В. Н. Татищев полагал опереться на местные людские ресурсы, в частности, на проживавших нелегально и полулегально на р. Куме казаков, которых он предлагал предварительно подчинить атаману Гребенского казачьего войска [Торопицын 2004: 43].

План В. Н. Татищева об образовании крепости-поселения воплощен в жизнь не был, но сама идея заселения Прикумья актуальности своей не потеряла и вскоре была вновь востребована.

В 1863 г. полковник Астраханского казачьего полка Ф. И. Гольцын обратился к астраханскому губернатору В. В. Неронову с ходатайством основать два населённых пункта на реках Баваре (видимо, р. Каласус) и Куме. В них он предложил поселить на добровольных началах, но при материальной поддержке государства, волжских и донских казаков, а также «малороссиян» и отставных военных [Пономарёв 2017: 108]. Государственная коллегия иностранных дел, однако, посчитала эту меру преждев-

ременной; она опасалась того, что при отсутствии зафиксированной и признанной границы это могло спровоцировать осложнения с Турцией и кабардинцами. По этой причине Государственная коллегия иностранных дел отказала Гольцыну в просьбе, предписав астраханскому губернатору сосредоточить усилия на обеспечении безопасности дороги Астрахань – Кизляр [Пономарёв 2017: 111–112].

Кизлярская дорога являлась составной частью тракта Москва – Астрахань, который начинался в Москве, проходил через Тамбов, Царицын, Астрахань, Кизляр и заканчивался в Моздокской крепости. Протяжённость Астраханского тракта составляла 1 972 версты, из которых 560 вёрст приходились на Кизлярский участок, пролежавший в большей своей части по местности безводной, засушливой и малолюдной, что сильно ограничивало пропускную способность дороги и ставило под угрозу срыва снабжение российских войск на Кавказе. Необходимо отметить ещё и то, что отсутствие укреплённых пунктов вдоль пути и вообще каких-либо поселений сильно облегчали горцам и татарам возможность совершать свои нашествия на путешествующих и на мирных жителей Астраханской губернии.

Чтобы обеспечить безопасность путникам и местному населению в 1751 г. в местности Башмачаги, расположенной на Кизлярском тракте, в 100 верстах от г. Астрахани, была учреждена застава из казаков Астраханского полка и юртовских татар; такие же заставы, но уже из гребенских казаков, появились в степи между Астраханью и Кизляром на ур. Харагое при р. Куме и при Колпичьем озере, соответственно в 200 и 100 в. от г. Кизляра.

В задачу казаков входило патрулирование дороги и сопровождение почты из г. Астрахани в г. Кизляр, в случае появления отрядов грабителей они обязаны были их преследовать. Заставы действовали только летом, когда калмыки переправлялись на левую сторону р. Волги и район тракта становился безлюдным, что облегчало разбойничьим шайкам их действия, после возвращения калмыков на правую сторону заставы снимались [Скворцов 1890: 18].

Сезонный характер действий застав не мог полностью решить проблемы обеспечения спокойствия и безопасности в регионе, поэтому власти стали всерьёз задумываться о создании сети постоянных поселений, ко-

торые в первую очередь были необходимы на сухопутных транспортных артериях.

В 1763 г. вступивший в должность астраханского губернатора Н. А. Бекетов энергично взялся за реализацию плана заселения путей сообщений, проходящих по территории губернии. В качестве поселенцев он рассчитывал привлечь волжских, донских и астраханских казаков (Астраханский казачий полк) как представителей служилого сословия, привыкших жить в экстремальных условиях и потому казавшихся ему наиболее подходящим контингентом для новых поселений. Первоначально он планировал решить задачу силами пятисотенного Астраханского казачьего полка, дислоцировавшегося в г. Астрахани.

В 1764 г. он предложил Военной коллегии учредить вдоль дороги по правому берегу р. Волги от г. Астрахани до крепости Чёрный Яр казачьи станицы, поселив там казаков Астраханского полка. По мнению Н. А. Бекетова, расселение их в станицах должно было принести пользу не только государству, но и им самим [Бирюков 1911. Ч. 1: 61].

На плечах казаков немногочисленного Астраханского казачьего полка лежала огромная нагрузка. Они несли охранную службу на пикетах, заставах, форпостах, разбросанных на больших расстояниях вдоль Волги и по Кизлярскому тракту, использовались для развозки почты и в качестве посыльных. До 1756 г. тяготы службы вместе с ними разделял личный состав драгунского полка, но в 1756 г. его перевели на Царицынскую линию, после чего содержание застав, форпостов, а также всякие посылки до Кизляра, в горы и на Кубань, в калмыцкие улусы, до р. Яика и Оренбургской губернии стали осуществляться исключительно силами одного Астраханского казачьего полка [Бирюков 1911. Ч. 1: 117]. Устройство казаков полка на постоянное место жительства в придорожных поселениях должно было приблизить их к месту службы, тем самым уменьшив издержки от постоянных командировок для охраны дорог и развозки почты.

Распоряжением правительства в каждую из 7 новых станиц, от г. Астрахани до г. Чёрного Яра, назначалось на жительство не менее 80 казаков, однако вскоре выяснилось, что Астраханский казачий полк в силу своей малочисленности обеспечить по такой норме жителями поселения не в

состоянии. Личного состава полка хватило бы заселить только 5 станиц, но тогда, по отзыву Н. А. Бекетова, некому было бы нести службу в самой Астрахани и на форпостах по Кизлярскому тракту. Учитывая это обстоятельство, астраханский губернатор предложил поселить в каждой станице по 50 казаков и в одной — 80 чел. [Бирюков 1911. Ч. 1: 74].

Во второй половине 1760-х гг. все намеченные под станицы места были заселены казаками. Из 7 станиц две (Замьяновская и Лебяжинская) располагались недалеко от Кизлярского тракта. Среди факторов, которые учитывались при выборе мест под указанные две станицы, был и кизлярский. Станицы Лебяжинская и Замьяновская были образованы недалеко от Кизлярского тракта с таким расчётом, чтобы казаков данных станиц можно было использовать для охранной и почтовой службы на нём.

Одновременно Н. А. Бекетов прилагал усилия по заселению непосредственно самого тракта Астрахань – Кизляр. По его приказу осенью 1763 г. сотник Астраханского казачьего полка И. Голубев с 6-ю казаками обследовал Кизлярскую дорогу и выбрал под поселения 11 пунктов [Бирюков 1911. Ч. 1: 68].

Внимательно ознакомившись с описанием дороги, Н. А. Бекетов обратился в Сенат с предложением перенести Кизлярский тракт ближе к Каспийскому морю и учредить вдоль него несколько населённых пунктов [РГАДА. Ф. 16, Оп.1. Д. 613. Ч. 4. Л. 214]. В них губернатор предложил поселить астраханских и кизлярских казаков, дополнив их беглыми крепостными, проживавшими в Астрахани. Все они должны были получить по 10 рублей на двор на обустройство, а расходы на содержание дороги планировалось возложить за плату на калмыков. В целях возмещения затрат на содержание дороги Н. А. Бекетов полагал ввести пошлину для проезжавших и разрешить государственную винную торговлю на тракте [РГВИА. Ф. 23. Оп.1. Д. 111. Л. 6 об.–7].

Сенат в целом одобрил инициативу астраханского губернатора и в 1765 г. поручил военному инженеру Левину обследовать дорогу и составить её подробное описание, а также в целях обеспечения безопасности тракта рассмотреть вопрос о постройке двух крепостей между Астраханью и Кизляром [РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 613.

Ч. 4. Л. 215]. В том же году Н. А. Бекетов и Левин представили в Сенат свои сметы расходов и соображения о количестве людей, необходимых для поселения на тракте. Н. А. Бекетов предложил перевести на тракт 1000 человек донских и волжских казаков, но Сенат отклонил его проект [РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 613. Ч. 4. Л. 216], вероятно, исходя из опыта недалёкого прошлого, когда создание Волжского казачьего войска на Царицынской линии за счёт переселения туда донских казаков вызвало серьёзное обострение отношений российского правительства с верхушкой донского казачества.

Поняв, что рассчитывать на помощь правительства в деле заселения донскими и волжскими казаками Кизлярского тракта не приходится, Н. А. Бекетов решил действовать своими силами. Он приказал командиру Астраханского казачьего полка полковнику П. К. Хуткевичу отобрать 80 казаков и поселить их на постоянное место жительства, на урочище Башмачагах, куда ежегодно назначалась на лето казачья застава. На них он возложил обязанности сопровождать почту и курьеров до Кизляра и Астрахани. Чтобы увеличить число жителей, Н. А. Бекетов полагал поселить в станице работников соляных промыслов Басинского, Дарминского и др., а также с Тинацкой заставы. Однако поселение образовано так и не было [Бирюков 1911. Ч. 1: 93].

К середине 1770-х гг. усилиями, прежде всего, казаков властям удалось заселить в Астраханской губернии отрезки Московского тракта от Черного Яра до Астрахани (астраханские казаки) и от Кизляра до Моздока (гребенцы и моздокские казаки). Незаселённым оставался только участок тракта Астрахань – Кизляр (Кизлярская дорога). К его заселению приглашались, помимо казаков, и крестьяне, и отставные солдаты, и татары, и калмыки, при этом всем им обещались значительные льготы и помощь в случае поселения, но желающих всё равно не нашлось. Это дало основание Астраханской губернской канцелярии сделать неутешительный прогноз о том, «что вряд ли кто добровольно поселится на тракте» [РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 613. Ч. 1. Л. 126].

Новую попытку заселения казаками Кизлярского тракта власти предприняли во второй половине 1780-х гг. В 1785 г. было образовано Кавказское наместничество и разработан план действий по его обустройству. В этой связи возросло значение

Кизлярского тракта, который продолжал оставаться наиболее кратким путём на Кавказскую линию. В марте 1786 г. кавказский наместник генерал-аншеф П. С. Потемкин предписал подполковнику Астраханского казачьего полка Г. В. Персидскому избрать на Кизлярской дороге два удобных места под населённые пункты и поселить в них полковых казаков. Численность населения в каждом из них была определена в 15 дворов. Под поселения были выбраны места — одно при ильмене Джурук, другое — в Глубокой балке, последнее находилось на полпути между Астраханью и Джуруком.

На основании Высочайшего повеления императрицы Екатерины II от 9 мая 1789 г. все поселенцы получили казённое пособие из расчёта по 20 рублей на двор и летом того же года приступили к водворению. Поселение при ильмене Джурук было названо Гришевым, а при Глубокой балке — Началовым, причём оба населённых пункта получили статус слобод. С казаками должны были поселиться 47 семей калмыков, которые причислялись к составу полка и имели право, как и казаки, на получение казенного пособия в размере 20 руб. на двор.

По указанию П. С. Потемкина, слободам-станицам были отведены земли из расчёта по 80 десятин на каждую мужскую душу. Вскоре, однако, выяснилось, что земельная нарезка станицам затронула интересы частного лица — Григорьевой и общества юртовских татар, считавших отведённые слободам земли своей собственностью. От них посыпались жалобы в органы государственной власти, поэтому отвод земли так и не был утверждён.

Казаки же со своей стороны стали просить администрацию о переселении их в волжские станицы и в итоге добились своего. В 1795 г. казачьи слободы прекратили своё существование, а их жители перешли в станицы Городофорпостинскую и Дурновскую [Бирюков 1911. Ч. 1: 95]. Упразднению двух казачьих поселений на Кизлярском тракте способствовал не только спор казаков с Григорьевой и с юртовскими татарами из-за земли, но и то обстоятельство, что в это время обязанность по перевозке почты от г. Астрахани до г. Кизляра губернская администрация возложила исключительно на юртовских татар. Казаки от этой повинности освобождались, в связи с чем потребность в создании казачьих поселений на тракте, на жителей которых планировалось возложить перевозку почты, снизилась.

К началу XIX в. интерес властей в использовании казаков в качестве переселенческого контингента на Кизлярский тракт постепенно угасает. В это время главной фигурой в освоении Астраханской губернии становится крестьянин, который сменяет тип военно-служилого поселенца. Под прикрытием Азовско-Моздокской укрепленной линии крестьянская колонизация сумела добиться заметных успехов, и было очевидно, что, по мере дальнейшего укрепления политических и военных позиций России на Кавказе, переселенческое движение крестьян будет только усиливаться. В меняющихся условиях власти всё большее внимание начинают обращать на государственных крестьян, которых начинают рассматривать в качестве основного контингента поселян.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

РГАДА — Российский государственный архив древних актов [*Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv drevnikh aktov* [Russian State Archive of Ancient Acts].]

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив [*Rossiyskiy gosudarstvennyy voenno-istoricheskiy arkhiv* [Russian State Archive of Military History].]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Белоусов 2011 — *Белоусов С. С.* Государственная политика заселения Астраханско-Кизлярского и Царицынско-Ставропольского трактов во второй половине XVIII в. // Вопросы истории. 2011, № 3. С. 153–158. [Belousov S. S. The state policy of colonization along Astrakhan-Kizlyar and Tsaritsyn-Stavropol roads in the mid-to-late 18th century. *Voprosy istorii*. 2011. No. 3. Pp. 153–158].

Бентковский 1886; 1887 — *Бентковский И. В.* Первоначальное устройство административных учреждений на Кавказской линии // Ставропольские губернские ведомости. 1886. № 41; 1887. № 4–6. [Bentkovskiy I. V. *Pervonachal'noe ustroystvo administrativnykh uchrezhdeniy na Kavkazskoy linii* [The initial structure of administrative agencies in the North Caucasus Line]. *Stavropol'skie gubernskie ведомости*. 1886. No. 41; 1887. No. 4–6].

Бирюков 1904 — *Бирюков И. А.* Астраханские казаки: Исторические очерки и рассказы. Географические, экономические и служебные сведения о войске. Астрахань: [б. и.], 1904. 228 с. [Biryukov I. A. *Astrakhanskije kazaki: Istoricheskie ocherki i rasskazy. Geograficheskie, ekonomicheskie i sluzhebnyye svedeniya o voyske* [Astrakhan Cossacks:

historical essays and stories. Geographic, economic and official data about the host]. Astrakhan, 1904. 228 p.]

Бирюков 1911 — *Бирюков И. А.* История Астраханского казачьего войска. Саратов: Тип. П. С. Феокритова, 1911. Ч. 1. 745 с. [Biryukov I. A. *Istoriya Astrakhanskogo kazach'ego voyska* [History of the Astrakhan Cossack Host]. Saratov: P.S. Feokritov Press, 1911. Part 1. 745 p.]

Васькин 1973 — *Васькин Н. М.* Заселение Астраханского края. Волгоград: Нижне-Волжское кн. изд-во, 1973. 47 с. [Vaskin N. M. *Zaselenie Astrakhanskogo kraja* [Colonization of the Astrakhan Region]. Volgograd: Lower Volga Book Publ., 1973. 47 p.]

Гусев 2013 — *Гусев В. А.* Поселение на Волге донских казаков // Серия: Материалы по истории и генеалогии казачества. Волгоград: Панорама, 2013. Вып. 3. 288 с. [Gusev V. A. *Poselenie na Volge donskikh kazakov* [Resettlement of Don Cossacks to the Volga territories]. *Seriya: Materialy po istorii i genealogii kazachestva*. Volgograd: Panorama, 2013. Vol. 3. 288 p.]

Ершов 1869 — *Ершов Л.* Исторические и статистические сведения об Астраханском казачьем войске // Труды Астраханского губернского статистического комитета. Астрахань: Астраханская губернская типография, 1869. Вып. 1. С. 57–100. [Ershov L. Astrakhan Cossack Host: historical and statistical data. *Trudy Astrakhanskogo gubernskogo statisticheskogo komiteta*. Astrakhan: Astrakhan Governorate Press, 1869. Iss. 1. Pp. 57–100].

Курьшев 2011 — *Курьшев А. В.* Волжское казачье войско (1730–1804): создание, развитие и преобразование в линейные казачьи полки. Волгоград: Издатель, 2011. 352 с. [Kuryshhev A. V. *Volzhskoe kazach'e voysko (1730–1804): sozдание, razvitie i preobrazovanie v lineynye kazach'i polki* [Volga Cossack Host (1730–1804): establishment, development and transformation into Cossack line regiments]. Volgograd: Izdatel', 2011. 352 p.]

Любавский 1996 — *Любавский М. К.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времён и до XX века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996. 688 с. [Lyubavskiy M. K. *Obzor istorii russkoy kolonizatsii s drevneyshikh vremen i do XX veka* [A historical review of the Russian colonization: from the earliest times to the 20th century]. Moscow: Moscow State Univ., 1996. 688 p.]

- Любомиров 1926 — Любомиров П. Г. О заселении Астраханской губернии в XVIII веке. Астрахань: Издание Астраханского Губплана, 1926. 24 с. [Lyubomirov P. G. *O zaselenii Astrakhanskoj gubernii v XVIII veke* [Colonization of Astrakhan Governorate in the 18th century]. Astrakhan: Astrakhan Governorate Planning Committee, 1926. 24 p.].
- Пальмов 1932 — Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань: Калмыцкий обл. испол. ком., 1932. Ч. 5. Дела земельные. 185 с. [Palmov N. N. *Etyudy po istorii privolzhskikh kalmykov* [Essays on the history of the Volga Kalmyks]. Astrakhan: Executive Committee of Kalmyk Autonomous Oblast, 1932. Part 5. Land affairs. 185 p.].
- Пономарёв 2017 — Пономарёв А. М. Проекты поселения казаков по границе Астраханской губернии в середине XVIII века (основание крепостей, форпостов, поселений) // Астраханские краеведческие чтения. Астрахань: Сорокин Р. В., 2017. Вып. IX. С. 105–113. [Ponomarev A. M. Projects for the resettlement of Cossacks along the frontiers of Astrakhan Governorate in the mid-18th century (foundation of fortresses, advance outposts, settlements). *Astrakhanskije kraevedcheskie chteniya*. Astrakhan: Sorokin R. V., 2017. Iss. IX. Pp. 105–113].
- Прозрителев 2007 — Прозрителев Г. Н. Первые русские поселения на Северном Кавказе и в нынешней Ставропольской губернии // Ставрополь в описаниях, очерках, исследованиях за 230 лет. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2007. С. 363–374. [Prozritelev G. N. The earliest Russian settlements in the North Caucasus and present-day Stavropol Governorate. *Stavropol' v opisaniyakh, ocherkakh, issledovaniyakh za 230 let*. Stavropol: Stavropol State Univ., 2007. Pp. 363–374].
- Скворцов 1890 — Скворцов В. В. Историко-статистический очерк Астраханского казачьего войска. Саратов: Тип. П. С. Феокритова, 1890. 415 с. [Skvortsov V. V. *Istoriko-statisticheskiy ocherk Astrakhanskogo kazach'ego voyska* [Astrakhan Cossack Host: a historical and statistical essay]. Saratov: P. S. Feokritov, 1890. 415 p.].
- Торопицын 2004 — Торопицын И. В. Роль В. Н. Татищева в колонизации юго-восточных окраин России // Исторические судьбы России в научном наследии В. Н. Татищева. Мат-лы междунар. конф. (14–16 октября 2004 г., г. Астрахань). Астрахань: Астраханский университет, 2004. С. 37–45. [Toropitsyn I. V. V. N. Tatischev's role in the colonization Russia's southeastern peripheries. *Istoricheskie sud'by Rossii v nauchnom nasledii V. N. Tatischeva. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii (14–16 oktyabrya 2004 g., g. Astrakhan')*. Astrakhan: Astrakhan State Univ., 2004. Pp. 37–45].

УДК 94(47)

Политика властей по привлечению казачества к поселению на трактах в XVIII в. (Астраханская губерния)

Сергей Степанович Белоусов¹

¹ кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник, отдел истории, археологии, этнологии Калмыцкого научного центра РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: sbelousovelista@mail.ru

Аннотация. В статье исследуется участие казачества в процессе реализации планов российского правительства по созданию сети стационарных поселений вдоль трактов, проходивших по территории Астраханской губернии. Исследуется политика российской администрации в XVIII в. по заселению трактов, показана роль казачества в данном процессе, подводятся итоги реализации проектов. Работа выполнена на основе материалов исследователей Нижнего Поволжья и документов Российского государственного архива древних актов и Российского государственного военно-исторического архива.

Автор отмечает, что в рассматриваемый период одним из главных направлений российской политики в регионе являлось привлечение переселенцев и создание стационарных поселений. В то же время проведение активной переселенческой политики сдерживалось отсутствием установленных и признанных на юге России государственных границ с соседними государствами и народами Северного Кавказа. Государство не могло гарантировать переселенцам их безопасности, в свою очередь в самой Астраханской губернии было недостаточно людских ресурсов для осуществления активной переселенческой политики. В сложившейся ситуации власти, чтобы не расплыть скудные людские и материальные ресурсы, сосредоточили основные усилия на создании и заселении укрепленных военных линий, а также важнейших сухопутных коммуникаций. Всё это в перспективе открывало широкие возможности приступить к масштабным переселениям. На данном этапе самым подходящим контингентом было признано казачество, которое успешнее других сословий и социальных групп было адаптировано к проживанию в условиях фронта. К концу XVIII в. с помощью казачества удалось заселить волжскую часть важнейшего стратегического тракта Москва – Кизляр, но из-за тяжелых природных условий местности и истощенности ресурсов казачества не удалось заселить участок дороги Астрахань – Кизляр. После завершения в 1770-е гг. создания Азово-Моздокской укрепленной линии, прикрывшей южную государственную границу России, открылись хорошие возможности для осуществления широкой крестьянской колонизации, поэтому казачество перестало рассматриваться в качестве одного из главных контингентов для заселения Астраханской губернии.

Ключевые слова: Астраханская губерния, тракты, казачество, XVIII в., переселенческая политика, Кавказская укрепленная линия.



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 55–68, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-55-68
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 94(47).084

The Tuvan People's Republic (1921–1944): Formation of the Legislative Framework

Vera M. Damdynchap¹

¹ Postdoctoral Fellow, Department of Russian History, Katanov Khakas State University; Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Associate Professor, Head of Department of General History and Archaeology, Tuvan State University (Kyzyl, Russian Federation). E-mail: damdvera@yandex.ru.

Abstract. The article discusses the process of laying the legislative foundations for the national state of Tuvans. The 1921 decision on the establishment of a nation-state resulted in the emergence of the new legal framework for democratic development which started with the adoption of the basic law — Constitution of 1921. The first stage in the history of the Tuvan People's Republic, from 1921 to 1929, was important and essential for the development of the state. During the period, the legal system was somewhat controversial. The state was headed by former officials, *noyons* ('princes'), who should have held a completely different domestic policy for the construction of socialism. This determined the coexistence of old and new standards. Evolutionary changes in social relations laid the basis for a gradual transition to an industrial society. And, most likely, it was not that dramatic for the people. Any political and social upheavals were fraught with adverse consequences. The rapid change in Tuva's political system and social structure aggravated by disregard of the actual conditions of social development led to a distortion of the ideas of democracy.

During the second phase of development, from 1929 to 1944, there was an abrupt change in the course of the party and state on the path of socialist construction. The then all-Soviet processes were fully reflected in the development policy of the Tuvan People's Republic. In 1929, the historical 8th Congress of the Tuvan People's Revolutionary Party was held which declared the fight against 'right-wing deviations' within the party and defined new social development objectives that consisted in following the socialist path. By the time, young administrators had been trained who gradually superseded all the former political leaders. The adoption of the new policy by the Central Committee of the party resulted in a transformation of the legal system. The Party of the Tuvan People's Republic became the primary authority within the system of political institutions. Gradually, the legal framework was patterned by that of the Soviets and completely replaced in 1940. Thus, the conditions for the subsequent incorporation by the USSR had been prepared.

Keywords: system of customary law, democracy, sovereignty, constitution, Tuvan People's Republic, Tuvan People's Revolutionary Party, *khoshun*, *sumon*, *bagh*, Great Khural, Small Khural, arat

Провозглашение демократической республики на Всетувинском учредительном Хурале в 1921 г. стало началом нового этапа в развитии Тувы. Истории Тувинской Народной Республики (далее — ТНР) посвящено немало исследований, в которых анализируются политические, социально-экономические, культурные преобразования. В период ТНР опубликованы работы В. Мачавариани, С. В. Третьякова [Мачавариани, Третьяков 1931], С. А. Шойжелова (Нацова) [Шойжелов 1930], П. Маслова [1933], где предприняты попытки анализа политического и социально-экономического развития Тувы по пути некапиталистического развития.

Более содержательно насыщенный период в изучении ТНР начался после вхождения в состав СССР в 1944 г. В середине 1940-х гг. опубликованы статьи по вопросам социалистического строительства в Туве [Двадцать пять лет ... 1946]. В советский период с 1953 г. регулярно издавались «Ученые записки» Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы, истории (далее — ТНИИЯЛИ), в которых анализировались социально-экономические и политические преобразования традиционного общества. В частности следует выделить статьи В. В. Осиповой [Осипова 1957; 1961], П. Г. Башарова [Башаров 1958], Г. А. Забелиной [Забелина 1975], О. А. Толгар-оола [Толгар-оол 1964], С. К. Тока [Тока 1957] и др. В 1956 г. вышла монография В. М. Иезуитова, посвященная истории ТНР [Иезуитов 1956]. В 1964 г. опубликована коллективная работа «История Тувы» в двух томах [История Тувы 1964]. Роль Тувинской народно-революционной партии (далее — ТНРП) в развитии ТНР подробно раскрыта в коллективной работе «Очерки истории Тувинской организации КПСС» [Очерки истории ... 1975]. Обобщением предыдущих исследований по истории Тувы советского времени можно назвать работу Ю. Л. Аранчына [Аранчин 1982]. История ТНР рассматривалась с позиций формационного подхода, особое внимание уделялось материально-техническим достижениям как наиболее наглядным в процессе социалистических преобразований.

Изменение общественно-политической обстановки в стране в начале 1990-х гг. способствовало преодолению одностороннего подхода в освещении прошлого, его переосмыслению и переоценке. Особенно это кос-

нулось периода ТНР, который исследователи начали изучать с позиций плюрализма. Политическое развитие ТНР рассмотрено в монографии С. Ч. Сат, где процесс политогенеза свободен от идеологических оценок [Сат 2000]. Проблема государственного развития ТНР освещена в работах Н. А. Ондара [Ондар 2002]. Роль Советского государства в развитии ТНР рассмотрены в работах С. В. Саая [Саая 2003], Н. П. Москаленко [Москаленко 2004], Н. М. Моллерова [Моллеров 2005]. Политические преобразования в ТНР также освещены в монографии М. М.-Б. Харуновой [Харунова 2011]. Эволюцию правового положения женщин в период тувинского государства в своей статье рассмотрела С. М. Биче-оол [Биче-оол 2003]. Политическое развитие ТНР с новых позиций раскрывается в «Истории Тувы» [История Тувы 2001].

Становление нового государства требовало разработки законодательства. Правительство ТНР занималось разработкой нормативной базы в 1921–1923 гг., используя законотворческий опыт Советской России. Принципы революционной законности, защиты угнетенных слоев населения, социального равенства были заложены в новых уложениях. При этом отсутствие достаточных знаний и опыта в правотворческой деятельности выразилось в незавершенном характере уложений. Правовые нормы отражали особенности общественных отношений: сохранение кочевого уклада жизни и традиционных представлений, социальное неравенство. Формирование правовой базы ТНР проходило в несколько этапов:

1) 1921–1929 гг. — совершенствование конституционных основ системы управления, социального регулирования; судебные функции были переданы органам местного самоуправления, совместное действие обычного права и новых правовых норм; принятие уголовного законодательства, создание Министерства юстиции;

2) 1930–1944 гг. — завершение оформления правовой системы, создание органов правосудия. Сфера действия обычного права уменьшилась, а сфера государственного регулирования расширилась.

Изменение всех общественных структур началось с принятия решения о независимости Тувы. В период 1920-х гг., как отмечает С. Ч. Сат, «тувинские руководители свою основную задачу видели в обеспечении национального единства, в укреплении

независимости страны» [Сат 2000: 10]. Это время определения политических ориентиров, основных принципов управления, становления законодательной основы ТНР.

По Конституции 1921 г., судебная власть переходила к выборным органам местного самоуправления. В дореволюционной Туве судебные функции также выполняли хошунные и сумонные власти в лице нойона и его помощников. Однако нойон получал должность соответственно своему социальному статусу как представитель родоплеменной знати. Верховной судебной властью обладал *амбын-нойон*, верховный правитель Тувы. Тяжкие преступления рассматривал генерал-губернатор *цзяньцзюнь* в Улясутае.

Конституционные нормы определяли развитие системы правосудия ТНР. Функции судебной власти переходили от нойонов-правителей к выборным органам местного самоуправления. Во главе хошуна избирался заведующий, а сумоном руководил коллективный совет из трех лиц [Конституция Тувы 1999: 27].

Система правосудия представляла собой трехуровневую организацию. В низших административных территориях — сумонах — правосудие осуществляли сумонные советы, в хошунах — хошунные коллективы. Тяжкие преступления, такие как убийства, скотокрадство, изнасилования и др., рассматривало правительство ТНР — Центральный Совет [Конституция Тувы 1999: 27].

Для функционирования системы судебной власти необходимо было принятие новой законодательной базы. В 1923 г. на I Великом Хурале ТНР были приняты «Основные законы ведения политической работы народного правительства Танну-Тувинской народной республики» [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2], вторая переходная конституция ТНР. На заседании Хурала с докладом выступил высший министр Правительства ТНР Буян-Бадьргы, зачитавший 22 пункта законоположений, которые и стали Конституцией. На основании принятых конституционных норм отменялись старые звания и чины, должности, а также учреждались четыре министерства: внутренних дел, иностранных дел, финансов и юстиции. Таким образом, функции правосудия переходили к Министерству юстиции [Конституция Тувы 1999: 32]. В рамках министерства создавались судебные органы респу-

блики. В хошунах и сумонах действовали выборные судебные коллегии, тяжкие же преступления рассматривало Министерство юстиции. На Великом Хурале была утверждена и административная система, состоявшая из 6 хошунов: Хемчикский, Улуг-Хемский, Тес-Хемский, Салчакский, Уюкский, Тоджинский.

Сотрудниками правительства был разработан проект уголовного уложения, который был зачитан на заседании Великого Хурала. Образцами при подготовке нового сборника стали законы советского государства. При создании правовых норм разработчики должны были решить ряд проблемных вопросов: определение понятия и признаков преступления, установление возраста уголовной ответственности, определение сущности наказания и его видов. Необходимо было также учесть особенности общественных отношений. Поэтому в уголовном положении сохранили в качестве временной меры наказание плетьюми. Меры наказания за многие виды преступлений меньшей тяжести зависели от выбора судьи.

В новом уложении основным видом наказания становилось тюремное заключение. В дореволюционной Туве тюрем не существовало, и для правительства необходимо было обеспечить скорейшее строительство тюремного здания. Подготовленный проект содержал 83 статьи, но при этом не было произведено разделение статей на процессуальные и уголовные. Проект Уголовно-процессуального Уложения был принят депутатами II Великого Хурала ТНР в 1923 г. [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 20. Л. 1]. Закон вступил в силу 28 сентября 1923 г. До принятия этого кодекса судебные решения принимались в соответствии с нормами обычного права и на основании государственных временных положений [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 7. Л. 34].

Низшие сумонные суды могли судить за преступления, сроки наказания за которые не превышали одного года. Хошунные суды рассматривали дела, сроки которых не превышали трех лет. Высшей апелляционной инстанцией стал Верховный суд ТНР при Министерстве юстиции ТНР; кроме этого, суд судил за тяжкие преступления. На судебных заседаниях на всех уровнях избирались председатель суда и народные заседатели.

Становление новой системы правосудия и отмена обычного права осуществля-

лись с большими трудностями. Для нормального функционирования закона необходимо было также наличие подготовленных кадров, но возможности подготовить кадры на местах у правительства не было. Количество грамотных людей было незначительным, большинство аратов-скотоводов не владели письменностью. Отсутствие национальной письменности также осложняло подготовку кадров. Все делопроизводство до принятия новой тувинской письменности на латинизированной основе в 1930 г. велось на старомонгольском языке, которым владели бывшие чиновники — нойоны, оставшиеся во главе хошунов и сумонов. И в судебных коллегиях количество бывших феодальных чиновников было значительным.

Еще одной существенной проблемой на пути становления судопроизводства стало непонимание, непринятие чиновниками новых методов правосудия. В 1920-х гг. во многих уголках страны сохранялись обычно-правовые отношения; правительство же и ТНРП пытались изжить старые формы правосудия путем постановлений и разъяснительной работы среди населения.

Высший законодательный орган республики — Великий Хурал — заложил основы постепенного перехода от обычного права к новой правовой системе. Особая роль в формировании политической системы принадлежала III Великому Хуралу, работавшему в сентябре 1924 г. Депутаты III Великого Хурала приняли новую Конституцию, третью по счету [Конституции Тувы 1999: 35–38]. Политические органы власти были определены более четко: Великий Хурал, Малый Хурал, Президиум Малого Хурала и Совет министров. На местах власть передавалась Советам хошунов и сумонов. Из числа депутатов Малого Хурала избирали председателя, его заместителя, четырех министров, двух судей. Министерство юстиции сохраняло функцию правосудия. Данный Хурал стал важным этапом в деле укрепления независимости и самостоятельности ТНР. На нем также были дополнены статьи действовавшего Уголовного кодекса [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 7. Л. 83]. Дополнительные 5 статей касались запрета контрабанды, дополняли наследственные нормы, институт расстрела при смягчающих обстоятельствах заменялся восьмилетним заключением и др. [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 7. Л. 83]. В дальнейшем предполагалось более

детально разработать процессуальные и уголовные нормы.

24 ноября 1926 г. на IV Великом Хурале была принята четвертая Конституция ТНР, по структуре более соответствовавшая основному закону. Она состояла из двух разделов: первый содержал введение, второй — шесть глав (31 статья). В конституционных нормах были определены права трудящихся, система государственной власти, принципы избирательного права, положение о государственной символике. В целом система власти осталась прежней, разграничены были лишь полномочия органов управления. Законодательная власть сохранялась за Великим Хурулданом, между сессиями работал Малый Хурулдан, избиравший Президиум, который занимался текущим управлением. Исполнительная власть была сосредоточена в правительстве ТНР. Более детально определялись функции органов самоуправления хошунов, сумонов, багов и арбанов. Власть принадлежала съездам местных самоуправлений, а для текущего управления избирали исполнительные органы — *нутугун закирога* [Конституции Тувы 1999: 45]. Основной закон подтвердил развитие страны по демократическому некапиталистическому пути. Во второй половине 1920-х гг. постепенно набирала силу ТНРП, которую не удовлетворяли принятые конституционные нормы. На внутреннее развитие ТНР в рассматриваемый период большое влияние оказывали СССР и МНР. К концу 1920-х гг. оформилась политическая система государства, укрепившая суверенность ТНР. В экономической сфере господствовали кочевое скотоводство, кустарная промышленность.

Период 1920-х гг. — это время сосуществования традиционного уклада жизни и революционных изменений политической структуры. Как утверждает С. Ч. Сат, «о построении социализма на начальном этапе существования ТНР практически не упоминалось. О нем невозможно говорить в стране, стоявшей на докапиталистической стадии развития, в стране с неграмотным населением, пока не имевшим навыков госуправления» [Сат 2000: 17]. Принятие Конституции 1926 г. завершало демократический этап развития страны.

Архивные материалы помогают раскрыть сущность изменений в законодательной сфере в 1920-е гг. После образования национального государства в 1921 г. нача-

лось постепенное изменение обычно-правовых норм в соответствии с политическими целями развития страны. Период 1921–1923 гг. стал временем, когда обычное право регулировало общественные отношения, пока революционные власти были заняты проблемой сохранения суверенитета ТНР; административное деление страны оставалось прежним (во главе хошунов и сумонов стояли нойоны); не было каких-либо значительных изменений. Жалобы населения представители власти решали на основании обычного права и Китайского Уложения. В дореволюционный период увеличилось вмешательство властей в семейно-брачные нормы. В рассматриваемый период данная тенденция сохранялась. Больше всего рассматривались имущественные споры после развода супругов. Участились кражи скота, которые расследовались на основании обычного права. Так, в 1922 г. житель сумона Монгуш арат Борбаккай требовал разыскать утерянный скот. Он, как и положено, в трехдневный срок обратился к властям с иском о потере трех коров. Глава сумона поручил расследование своему помощнику, который нашел их на территории соседнего хошуна [РФ ТИГИ. Д. 570. Л. 35].

Дела о скотокрадстве также расследовались по общепринятой схеме, и меры наказания для воров устанавливали по обычному праву. Например, в Улуг-Хемское хошунное управление за 1922–1923 гг. поступило семь дел об угоне скота. По судебным материалам видно, что для поимки воров чиновники допрашивали с пристрастием возможных сообщников и свидетелей, которые и указывали на истинных преступников. Из семи дел за это время было расследовано пять, преступники были пойманы и наказаны. Основной мерой наказания для них выбрали битье плетками, в зависимости от степени участия в преступлении — от 50 до 200 ударов [ГА РТ. Ф. 144. Д. 52. Л. 14–30], хотя в данном случае были нарушены конституционные нормы, запрещавшие применение пыток в следствии. Тем не менее проблема отказа от применения физического истязания была достаточно острой для правительства, поскольку даже среди членов правительства были сторонники сохранения подобных наказаний. Так, Буян-Бадьргы при обсуждении доклада министра юстиции обратил внимание на то, что применение пытки — единственный способ установления истины [ГА РТ. Ф. 144. Д. 52. Л. 32].

После принятия Уголовного уложения и вступления его в силу 28 сентября 1923 г. система правосудия стала постепенно меняться. Ежегодно на Великом Хурале министры народного правительства выступали с докладами о проделанной работе. Для анализа интересны доклады министра юстиции, в ведении которого находилось судопроизводство, ведь его министерство должно было принимать непосредственное участие в активной трансформации обычного права.

В докладе министра юстиции на II Великом хурале в 1923 г. упомянуты 2 дела о скотокрадстве, меры наказания за которые были вынесены на основании временных положений [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 7. Л. 34]. Обсуждался вопрос о старых видах наказания, применяемых к преступникам и свидетелям. Большинство делегатов отметило, что подобные меры нужно отменять. Министр юстиции Соднам-Балчыр согласился с этим мнением и указал, что министерство впредь будет стремиться бороться с отсталыми формами следствия. В следующем году на III Великом Хурале в докладе министра повторялись те же проблемы [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 11. Л. 1].

На сессии I Малого Хурала в 1925 г. было принято постановление в отношении деятельности Министерства юстиции: «... Второе: нужно полностью отменить телесные наказания и применение пыток при допросе, а вести следствие согласно времени, поэтому нужно пересмотреть основные положения законопроекта» [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 11. Л. 1]. Даже принятие такого постановления высшего органа управления мало меняло положение дел. По Уголовному уложению ТНР, в качестве временной меры сохранялось наказание плетью. В сущности, по постановлению оно отменялось, но в докладе министра юстиции в 1926 г. на сессии Малого Хурала и в выступлениях хошунных управляющих говорится о применении пыток в следствии и полном игнорировании революционного законодательства [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 12. Л. 62]. Малый Хурал еще раз постановил: «...Необходимо в дальнейшем полностью искоренить применение телесного наказания в дознании и наказании и судебные дела вести в соответствии с аналогичными положениями передовых развитых стран» [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 12. Л. 66]. Такое положение, будучи определенным наиболее часто встречающимся нарушением со сторо-

ны следственных и судебных органов законодательства ТНР, сохранялось до конца 1920-х гг.

В сложных случаях, когда в Уголовном законе не было прямого указания, министр юстиции выносил такие дела на обсуждение перед членами Малого Хурала [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 30. Л. 76–77]. В дальнейшем по постановлению представительного органа судья стал обладать правом творчества, т. е. он выносил свое решение, учитывая смягчающие и отягчающие обстоятельства [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 30. Л. 79]. В уголовном уложении судье давались полномочия выбора санкции в зависимости от обстоятельств дела [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 20. Л. 2–5]. Роль судьи в обычном праве при принятии решения и наложении наказания всегда была определяющей.

По Уголовному уложению были введены новые категории преступлений, например: производство, продажа и употребление спиртных напитков (§ 64), противорелигиозная пропаганда (§ 57), невыплата жалования (§ 75), связь женатого мужчины и замужней женщины (§ 81) [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 20. Л. 6]. Виды наказания также были дополнены: лишение свободы со строгой изоляцией, высшая мера наказания — расстрел [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 20. Л. 1]. Приговоры к смертной казни оглашались перед народом, физическое наказание также осуществляли принародно [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 30. Л. 67].

Отмечены случаи, когда судебные дела рассматривались судебными коллегиями в хошунах на народных собраниях — *чыыш*, на которых судебное разбирательство проходило в присутствии народа и решение, выносимое судьей, одобрялось или осуждалось. Иногда араты настаивали на применении обычного права, не принимая новые нормы, поскольку это считалось справедливым [РФ ТИГПИ. Д. 563. Л. 4].

Для признания и функционирования законов правительство, в частности Министерство юстиции, разъясняло аратам сущность новых норм, убеждало не препятствовать следствию и судебному разбирательству. Но коренным образом изменить отношение аратов к новым нормам не удалось, поскольку не хватало образованных людей, а сами следователи слабо разбирались в новых законах, методах следственной работы. Поэтому зачастую обвиняемых заковывали в кандалы, чтобы они не совершили побег,

так как во многих хошунах и сумонах негде было содержать арестантов, и для облегчения расследования дел и исполнения наказания судьи часто применяли наказание палками или присуждали к ношению шейной колодки — *дөңгү кедирери* [РФ ТИГПИ. Д. 1028. Л. 10].

При рассмотрении дел прослеживался правовой формализм, когда судья принимал решение в пользу богатых и знатных людей, считая их благородными и не способными к преступлениям. Так, при рассмотрении иска о возврате долга батраком Сундуем из сумона Ооржак своему богатому сородичу судья вынес решение в пользу истца, постановив отработать долг в хозяйстве истца [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 2. Д. 75. Л. 9]. В данном случае судья нарушил § 32 Уголовного уложения, по которому несостоятельный обвиняемый должен вернуть частично долг или отбыть тюремное заключение [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 20. Л. 4]. По нормам обычного права несостоятельный должник подвергался наказанию палками или отработывал долг [РФ ТИГПИ. Д. 249. Л. 13].

Еще одна проблема, которая поднималась на сессиях Великого Хурала на протяжении 1920-х гг., — это споры между тувинцами и русскими. Для расследования подобных преступлений учреждались специальные совместные комиссии, которые выносили решения по спорным вопросам [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 11. Л. 2]. Наиболее частыми исками со стороны русских были дела о потраве скотом засеянных участков. Тувинцы же, в свою очередь, считали, что они правы, поскольку колонисты заняли их пастбища, и требовали отобрать земли [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 11. Д. 3. Л. 3]. В таких конфликтных ситуациях совместные комиссии пытались разрешить дело путем компромисса, но земельные споры между тувинцами и русскими продолжались. Без решения данного вопроса невозможно было отрегулировать взаимные претензии. Так, на III Великом Хурале депутаты подняли вопрос о священных местах, которыми не могут пользоваться русские. По постановлению Хурала, все священные места, особенно озера, не могли быть использованы в хозяйственной деятельности русским населением [РФ ТИГПИ. Д. 73. Л. 3].

Правительство Тувы пыталось решать земельные споры, но иногда со стороны Русской самоуправляющейся трудовой колонии не было встречного движения. Так,

в постановлении V Великого Хурала говорилось: «...то положение, что исполком русских колонистов препятствовал решению тяжб между коренными жителями и русскими колонистами, а в случаях пренебрежительного отношения к этим делам никак не отвечает требованиям укрепления дружественных отношений. Поэтому эти дела подлежат разбору путем сообщения об этом в нужные инстанции, чтобы предотвратить в дальнейшем такие явления. В случае возникновения тяжких преступлений со стороны русских или других иностранных граждан, то дело решается путем созыва представителя той стороны, гражданином которой данный человек является» [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 20. Л. 26]. Во второй половине 1920-х гг. совместные комиссии действовали уже постоянно.

К 1927 г. следственные органы были образованы практически во всех хошунах, кроме Тоджинского. Из-за удаленного и закрытого географического положения изменения на Тодже происходили гораздо медленнее. В соответствии с уголовным законом, следственные и судебные органы рассматривали мелкие уголовные и гражданские дела. Все материалы расследования тяжких преступлений направлялись непосредственно в Министерство юстиции. Из-за недостаточной разработанности законодательной базы при решении сложных дел или установлении наказания Министерство юстиции обращалось к правительству, которое выносило свое решение. Основными источниками права в период 1921–1929 гг. выступали нормативно-правовые акты, судебные и административные прецеденты, а также нормы обычного права.

Обычно-правовые нормы применялись в решении брачно-семейных и наследственных споров. В хошунных и сумонных судах, особенно на отдаленных территориях, решения выносились на основании традиционных норм, что в своих ежегодных докладах постоянно отмечал министр юстиции [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 36. Л. 1].

В целом в период демократического развития Тувы сосуществование обычного права и законодательства объяснялось рядом объективных факторов. Во-первых, обычно-правовые нормы регулировали отношения кочевого общества, поскольку тувинцы сохранили свой традиционный уклад жизни; во-вторых, в правительстве значительное влияние имели представители

бывшего чиновничества, т. е. знатоки обычно-правовых норм; в-третьих, власть стремилась сохранить своеобразие традиционного общества. В конце 1920-х гг. усиление влияния СССР становилось более заметным и значительным, и страна постепенно переходила к периоду социалистических преобразований.

Принятие новой Конституции 1926 г. подвело черту в демократическом развитии страны; государственные деятели, такие как Монгуш Буян-Бадыргы, Соднам Дондук, понимали, что суверенность ТНР находится под угрозой. Перед глазами был пример Монгольского теократического государства. Поэтому 8 марта 1927 г. состоялся Всетувинский ламский съезд, который организовали правительство и ТНРП. Укрепление положения религии в республике способствовало единению народа и политической стабильности. Но позиции старого руководства уже не были прочными, и новые кадры, подготовленные в СССР, постепенно укрепляли свои позиции.

В мае 1928 г. Малый Хурал принял закон, запрещающий антирелигиозную пропаганду и объявлявший буддизм государственной религией [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 5. Л. 12–15]. Это была последняя попытка сохранить политическую самостоятельность, но борьба за власть уже набирала обороты. Позиции в партии и правительстве новых руководителей, воспитанных на марксистско-ленинской идеологии, окрепли. Усиление их влияния было обусловлено и политическими изменениями в СССР.

В конце 1920-х гг. в Советском Союзе завершался процесс борьбы за власть между сторонниками И. В. Сталина и старой гвардии большевиков. Завершающим этапом в укреплении власти И. В. Сталина стал разгром правой оппозиции во главе с Н. И. Бухариным. Тезис о нарастании классовой борьбы стал основополагающим в политике СССР. В МНР в 1926–1928 гг. также начался процесс отказа от некапиталистического развития. Исследователь политической истории Монголии С. К. Рощин пишет, что эти годы были апогеем монгольской национальной демократии [Рощин 1999: 141].

Нужно отметить, что в данный период было отмечено усиление влияния СССР на внутреннюю и внешнюю политику ТНР. Договоры о дружественных отношениях, укрепление межпартийных связей, включение ревсомола в качестве сочувствующей сек-

ции в Коммунистический Интернационал Молодежи позволили значительно увеличить влияние Советского Союза. VIII Съезд ТНРП в 1929 г. завершил общедемократический этап в развитии Тувы: страна встала на путь социалистических преобразований, укрепления власти ТНРП в системе государственных органов.

В связи с изменившимися целями и задачами развития государства в 1930 г. VIII Великий Хурал принял пятую Конституцию ТНР. В соответствии с основным законом изменилось название страны — Тувинская Аратская Республика (далее — ТАР). На территории Тувы утверждалась власть диктатуры трудящихся аратов, целью развития был обозначен переход к социализму. Опорой власти признавалось трудовое батрачество. Такая позиция вполне соответствовала политике СССР, основанной на резолюции Пленума ЦК ВКП(б) 1929 г. «Об итогах и дальнейших задачах колхозного строительства» [КПСС... 1984: 30]. Партия усиливала опору на пролетарские и полупролетарские слои деревни в колхозном строительстве. В административной структуре расформировывались баги как мелкие территориальные единицы, остались лишь хошуны, сумоны и арбаны.

Система власти не претерпела существенных изменений. Однако роль государства усиливалась за счет создания органа Государственного контроля и Управления государственной внутренней политической охраны (далее — УГВПО) для борьбы с политической и экономической контрреволюцией. Существенно изменилось количество групп населения, лишенных избирательных прав. По Конституции было выделено 7 категорий населения, среди которых большую часть составляли духовные и светские феодалы. В целом основной закон соответствовал интересам ТНРП в деле форсированного перехода к социализму.

Резкое изменение в политике власти после VIII Съезда ТНРП и принятия Конституции привело к нарушениям прав населения. Народное недовольство внутренней политикой форсированного перехода к социализму вылилось в восстание 1930 г. 17 марта в Дзун-Хемчикском хошуне группа бывших чиновников подняла мятеж. Участниками восстания были не только бывшие феодалы, как это было определено в «Истории Тувы».

Исследователь политической истории

ТНР С. Ч. Сат определила количественный и социальный состав восставших: «По материалам ЦКК ТНРП, среди участников, не имеющих скота, были 18 чел., имевших от 5 бодо¹ — 35, от 6 до 10 бодо — 20, от 11 до 20 бодо — 55, от 21 до 50 — 50, от 51 до 70 — 25, от 71 до 100 — 32, свыше 100 бодо — 10 чел., а всего насчитывалось 261 чел. Из них бывших феодалов и их сыновей было 50, лам и шаманов — 30, членов ТНРП — 23, ревсомольцев — 16» [Сат 2000: 28]. Таким образом, называть его феодальным выступлением ошибочно.

Восстание аратов обусловлено следующими причинами: ошибки и просчеты правительства в экономической и налоговой политике; борьба с зажиточными аратами, конфискация имущества [РФ ТИГПИ. Д. 1132. Л. 15–16]. В борьбе против феодалов как класса батракам запрещали наниматься на работу. Отделение церкви от государства, преследование зажиточных аратов, конфискация их имущества и скота, насильственная коллективизация — все эти мероприятия оттолкнули от власти различные социальные группы, в том числе и батрачество. Участники восстания обращались к правительству об отмене непопулярных мер, но конструктивного диалога не получилось. Восстание было подавлено, и 130 человек были осуждены, из них 50–60 — лишь по подозрению в соучастии [Сат 2000: 29].

Вслед за событиями в западных хошунах началось восстание, поднятое русским населением Русской самоуправляющейся трудовой колонии. Насильственная кооперация крестьянских хозяйств встретила сопротивление колонистов. В связи со сложностью обстановки полномочный представитель СССР в Туве А. Г. Старков настоял на введении советских войск для подавления восстания, и, как и Хемчикское восстание, оно было подавлено с помощью кавалерийского отряда из Минусинского округа [Сат 2000: 30]. В дальнейшем ТНРП и правительство были вынуждены смягчить политику перехода аратов на оседлый образ жизни.

Законодательные изменения в начале 1930-х гг. соответствовали политическому курсу страны. 31 января 1930 г. вступило в силу новое Положение о судостроительстве

¹ Бодо — условная единица исчисления скота, соответствовавшая 1 голове КРС или 10 овцам, или 20 козам.

ТАР, 3 апреля начал действовать Уголовный закон, 8 мая — Кодекс о браке, семье и опеке, Основные начала землепользования и землеустройства в ТАР [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 38. Л. 1]. Соответствующие законы дополнялись положениями и инструкциями. Все проекты были разработаны по советскому образцу, с учетом особенностей перехода от кочевого образа жизни к оседлому.

Произошли кардинальные изменения и в судебной системе. Трехуровневая система судопроизводства отменялась, в стране создавался Верховный суд, на местах остались лишь хошунные судебные органы. Первичное расследование дел передавалось уполномоченным Управления государственной внутренней политической охраны, Милиции, заместителю хошунного управления [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 53. Л. 2]. В сумонах и арбанах судебные органы расформировывались. При Верховном суде учреждались должности следователей, которые проверяли дела и при достаточном расследовании направляли дело в суд со своим обвинительным заключением.

Согласно положению о порядке расследования следствия, «на уполномоченных УГВПО, помощников управляющих Хошунных Управлений (там, где они имеются), органы милиции и следователей, состоящих при Верховном суде, возлагается производство следствия по уголовным делам, означенные органы власти принимают от учреждений, предприятий и граждан всевозможные жалобы и заявления, имеющие уголовный характер, и принимают по ним соответствующие меры для расследования, а также имеют право возбуждать по своей инициативе уголовные преследования и привлекать к уголовной ответственности лиц, подозреваемых в совершении того или иного уголовного преступления» [ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 53. Л. 1]. Дела, по которым срок наказания не превышал одного года и размер штрафа был до 600 руб., направлялись в Хошунный Народный Суд, который рассматривал гражданские и мелкие уголовные дела.

Верховный Суд республики рассматривал наиболее тяжкие преступления против государства и власти, личности, собственности. Именно в такой последовательности перечислены категории преступлений, что было свойственно для периода усиления государственной власти. В судопроизвод-

стве провозглашались принципы открытости, гласности, революционной законности. Однако в законе не упоминались такие понятия, как презумпция невиновности или принцип состязательности процесса. Судья выносил приговор на основании статьи закона и по убеждению. Такое состояние правосудия было характерно для этого периода и полностью соответствовало тезису об обострении классовой борьбы.

Уголовный кодекс ТАР 1930 г. состоял из двух частей: общей и особенной [ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 13. Л. 1]. В первой части определялись сущность и виды наказания, принципы уголовной ответственности. Если в предыдущий период уложение состояло из 88 статей, то теперь оно включало 231 статью. Уголовный закон отменял обычное право в системе правосудия. В целом он носил классовый характер. Виды и формы наказания становились карательными. По своей структуре закон соответствовал классическому нормативно-правовому документу, состоящему из общей и особенной частей. Многие традиции и обычаи, такие как уплата и принятие калыма, отдача скота на выпас, соблюдение религиозных обрядов и ритуалов и др., объявлялись вредными пережитками и преследовались по закону [ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 13. Л. 3].

В 1930 г. был принят закон об отделении церкви от государства, следствием которого стало повсеместное разрушение и разграбление буддийских храмов и монастырей. Бывшие феодалы, ламы, шаманы и члены их семей лишались политических и гражданских прав.

Официально запрещалось ростовщичество. Закон становился главным средством борьбы с «контрреволюционными элементами». В судебной системе и применении наказаний вводилось единообразие, и осуществлялся жесткий контроль за исполнением законов. С введением прокуратуры такой контроль стал еще более суровым. Так, в одном из следственных дел Верховного суда рассматривалось дело судьи Дзун-Хемчикского народного суда, который нарушил уголовные нормы и отпустил вора, назначив ему только штраф. За недобросовестное выполнение обязанностей судья был осужден на 6 лет с поражением в политических правах на 5 лет [ГА РТ. Ф. 107. Оп. 1. Д. 5. Л. 16].

Прокуратура республики строго следила за деятельностью судей. Поэтому примене-

ние норм обычного права при решении уголовного дела во второй половине 1930-х гг. стало невозможным.

Первая половина 1930-х гг. стала важной вехой в развитии страны: процесс трансформации активно набирал обороты. Несмотря на заметные улучшения, такой форсированный рывок привел и к кризисным явлениям в обществе. Провозглашенная ТНРП борьба с феодальными элементами и контрреволюционерами коснулась и среднего аратства, и батраков. Перегибы в политике были осуждены, но существенных изменений в политике власти не произошло.

Проведение новой политики сказалось на увеличении количества преступников, поскольку появилось большое количество новых видов преступлений. Показательно письмо, которое отправил в Министерство юстиции министр культуры С. Тока после поездки по хошунам: «Прибыв в Тесингол, я ознакомился с работой тюрьмы, что бросилось мне в глаза, это бесчисленное количество сидящих в тюрьме. Среди них очень много сидящих без вины с одной стороны, и с другой не осужденных по 4 месяца. Я со своей стороны думаю, что безвинных распустить, соответственно, проинструктировать их. Прошу вас, Чурмит-Тажы, нажать на Министерство юстиции, чтобы срочно послали следователя, иначе нет возможности их держать в темноте. Повторяю, что нужно срочно» [ГА РТ.Ф. 92. Оп. 1. Д. 52. Л. 28]. Основные причины подобного положения заключались в недостаточной обеспеченности министерства грамотными специалистами, слабой профессиональной подготовленности следователей и судей, что порождало волокиту и судебные ошибки. Например, согласно отчету Улуг-Хемского хошунного управления за 1932 г., было рассмотрено 117 дел, из которых 43 были либо закрыты за неимением доказательств вины, либо в результате рассмотрения дела человек был отпущен как невиновный [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 2. Д. 88. Л. 35].

Министерство юстиции проводило разъяснительные работы для сотрудников и работников хошунов и сумонов, но среди населения распространились слухи о том, что власти хотят всех пересадить в целях устрашения, что привело к укрывательству преступников, отказу от свидетельских показаний аратов [РФ ТИГПИ. Д. 1587. Л. 20].

Официально власти не признавали существования обычного права, но в секрет-

ных отчетах министра юстиции, прокуратуры республики указывались случаи, когда араты соблюдали запрещенные законом обычаи и традиции, тайно обращались к шаманам, ламам. Так, в отчете министра описан случай, когда член ТНРП, работник хошунного управления, устраивая свадьбу сына, заплатил калым за невесту в размере 20 овец и 2 коров. На следствии он отрицал факт уплаты калыма, и в деле не нашлось ни одного свидетеля. Судья вынес решение на основании личного убеждения, последующая кассация утвердила приговор. Члены его семьи подверглись общественному порицанию [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 1. Д. 32. Л. 156]. Упомянут и другой случай, когда один арат из сумона Адыг-Тюлюш обратился за помощью к шаману в розыске потерянного скота. Шамана и арата арестовали по доносу и вынесли им суровый приговор: арата осудили на 6 лет тюрьмы, шамана — на 5 лет с поражением в политических правах [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 2. Д. 88. Л. 34–39]. Такое положение в хошунах министр объяснял необразованностью аратов, суеверием и страхом перед шаманами и ламами, способными навлечь беду на людей. Запрещалось не только проведение определенных обрядов, но и участие в родовом молении. Фактически статьи, запрещавшей проведение обрядов, не было, но такое поведение приравнивалось к преступлению. В архиве имеется несколько дел, когда людей судили за проведение обрядов *даг дагыры*, *буга дагыры* [ГА РТ. Ф. 144. Оп. 2. Д. 53, 88, 90. Л. 23, 78, 34–37].

Во многих делах основными мотивами, подтолкнувшими к преступлению, являлись обычно-правовые представления. Например, в одном из дел о ранении мотивом стало нарушение наследственного права. Ажыкай из сумона Салчак Барун-Хемчикского хошуна потребовал у властей сумона передать ему скот, оставшийся после смерти отца, который они забрали как бесхозное имущество. За словесной перепалкой последовала ссора с представителем сумона, и началась драка, в результате которой Ажыкай нанес ему удар ножом. Власти сумона считали, что он проживает в другом хошуне и не может претендовать на этот скот, записанный в их хошуне [ГА РТ. Ф. 99. Оп. 1. Д. 26. Л. 25–46]. Часто сами власти нарушали законы и расправлялись с неугодными аратами, обвинив их в тех или иных преступлениях, связанных с родовыми пережит-

ками. Так, в архиве прокуратуры имеется дело, по которому обвиняемый по ст. 172 «Эксплуатация несовершеннолетних, сирот, вдов, слепых и глухих, посредством своего служебного или имущественного положения» Сундуй-оол просил следователя в Кызыле разобраться с его делом, так как следователь в хошуне проигнорировал это. Он считал, что его обвинили незаконно из-за того, что он не согласился вступить в колхоз [ГА РТ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 13. Л. 67–68]. В уголовных делах второй половины 1930-х гг. и до 1941 г. часто встречаются подобные свидетельства обвиняемых.

Несмотря на ужесточение политического режима, тувинцы тайно соблюдали традиционные нормы, обращались за помощью к шаманам, праздновали *Шагаа* — Новый год, приглашали лам и т. д. Соблюдение обычного права в кочевой жизни аратов осуждалось партией и правительством. При этом многие араты искренне не понимали вредность этих норм, поскольку они регулировали отношения в обществе. В случае скотокрадства люди старались не обращаться за помощью к властям, а решали дело на основании обычного права: если хозяин по следам найдет свой скот, то возврат был обязателен. Особенно часто подобные дела возникали на приграничных территориях. По докладу прокурора, в 1942 г. по скотокрадству было возбуждено 10 дел, однако он отметил, что монголы и тувинцы часто решали конфликты самостоятельно, не обращаясь к властям. По одному случаю было возбуждено дело о нанесении увечья тувинскому арату монголом, который, как выяснилось, наказал вора на основании обычных правовых норм [ГА РТ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 35. Л. 56].

На заседаниях правительства подобные проблемы особо не обсуждались, но в отчетах правоохранительных органов эта проблема поднималась и анализировалась. Партийные органы также принимали решения об усилении агитации среди аратов, повышении их культурного уровня. Министр юстиции в 1932 г. предлагал ужесточить наказания, поскольку во многих отдаленных сумонах араты не соблюдали принятых запретов [ГА РТ. Ф. 99. Оп. 1. Д. 56. Л. 12]. В 1941 г. с подобной инициативой выступал и прокурор республики, отметивший, что араты не хотят сотрудничать с властью, занимаются укрывательством преступлений, неохотно дают свидетельские показания [ГА РТ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 20. Л. 59–60]. В

архивных документах, доступ к которым ограничен, встречается много дел, свидетельствующих о сохранении обычно-правовых норм [ГА РТ. Ф. 107. Д. 1, 5, 9, 12, 15]. Кардинальная трансформация общества произошла позднее, после присоединения Тувы к России.

Таким образом, в 1930-е гг. ТНР перешла к следующему этапу своего развития, связанному с усилением роли государства, полностью подчиненного партии. Политические процессы становления тоталитарной сталинской модели социализма в полной мере стали осуществляться и в Туве. Были введены законы по советскому образцу, во многом не отражавшие реального положения в обществе. Нормы обычного права объявлялись вредными пережитками, и некоторые стали приравниваться к преступлениям. Политика партии и государства была направлена на форсированный переход к социалистическому обществу, не принимая в расчет отсутствие объективных факторов такого перехода.

Окончательное оформление политической системы советской модели завершилось в 1941 г. принятием последней Конституции ТНР. В 1936 г. была осуществлена попытка принятия конституции, но тогда проект остался непринятым, а затем в ТНР начались массовые репрессии. Поэтому до 1941 г. действовала Конституция 1930 г. Система управления стала более централизованной и упорядоченной. Роль общественных профессиональных, партийных, ревсомольских организаций усилилась. В целом Конституция завершила процесс формирования государственной власти: центральное место в политической системе ТНР заняла партия, усилилась роль прокуратуры и Верховного Суда.

Принятие репрессивных карательных мер для изживания обычного права привело лишь к тому, что араты соблюдали обычно-правовые нормы тайно. Сохранение традиционного хозяйства, привычного уклада жизни, ментальные особенности способствовали консервации обычаев и традиций. Насильственная политика коллективизации, политических репрессий отталкивала аратов от власти, которая уже потеряла свой народный характер. Эволюция взаимоотношений государства и народа привела к усилению роли государства и полному подчинению общества. Тем не менее сохранение традиций и обычаев, составлявших существенную часть жизнедеятельности

кочевников, было своеобразным протестом против насаждения искусственных форм хозяйствования, политизации общественной жизни.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

ГА РТ — Государственный архив Республики Тыва [*Gosudarstvennyy arkhiv Respubliki Tuva* [State Archive of the Tuva republic].]

РФ ТИГПИ — Рукописный фонд Тувинского института гуманитарных и социально-прикладных исследований [*Rukopisnyy fond Tuvinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'no-prikladnykh issledovaniy* [Manuscript Fund of the Tuvan Institute for Humanities Research and Applied Socio-Economic Studies].]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Аранчын 1982 — Аранчын Ю. Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск: Наука, 1982. 339 с. [Aranchyn Yu. L. *Istoricheskiy put' tuvinskogo naroda k sotsializmu* [The Tuvan people: a historical path toward Socialism]. Novosibirsk: Nauka, 1982. 339 p.]
- Башаров 1958 — Башаров П. Г. Земельная реформа в 1930 году // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ). Вып. VI. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1958. С. 35–46. [Basharov P. G. The 1930 land reform. *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1958. Iss. VI. Pp. 35–46].
- Биче-оол 2003 — Биче-оол С. М. К вопросу о положении женщины в Туве (с начала XX в. до 1940-х гг.) // Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований. Вып. XX. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 2003. С. 120–133. [Biche-ool S. M. Revisiting the position of women in Tuva: 1900s-1940s. *Uchenye zapiski Tuvinskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 2003. Iss. XX. Pp. 120–133].
- Двадцать пять... 1946 — Двадцать пять лет тувинской национально-освободительной революции: сб. науч. ст. / Отв. ред. Х. М. Сейфуллин. Кызыл: Тув. Обл. изд-во, 1946. 101 с. [*Dvadsat' pyat' let tuvinskoy natsional'no-osvoboditel'noy revolyutsii: sb. nauch. st.* [The 25th anniversary of the Tuvan National Liberation Revolution: collected articles]. Kh. M. Seyfullin (ed.). Kyzyl: Tuvan Regional Publ. House, 1946. 101 p.]
- Забелина 1975а — Забелина Г. А. Первые шаги на пути раскрепощения женщины-тувинки // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ). Вып. XVI. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1975. С. 81–90. [Zabelina G. A. Emancipation of the Tuvan women: the first steps towards. *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1975. Iss. XVI. Pp. 81–90].
- Забелина 1975б — Забелина Г. А. Рост активности тувинских араток в процессе некапиталистического развития ТНР (1930–1940) // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ). Вып. XVII. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1975. С. 45–52. [Zabelina G. A. Growth in activities by Tuvan peasant women during Tuva's non-capitalist development (1930–1940). *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1975. Iss. XVII. Pp. 45–52].
- Иезуитов 1956 — Иезуитов В. М. От Тувы феодальной к Туве социалистической. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1956. 208 с. [Iezuitov V. M. *Ot Tuvy feodal'noy k Tuve sotsialisticheskoy* [Tuva: from feudalism to Socialism]. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1956. 208 p.]
- История Тувы 1964 — История Тувы. М.: Наука, 1964. Т. I; Т. II. 456 с. [*Istoriya Tuvy* [History of Tuva]. Moscow: Nauka, 1964. Vol. I; vol. II. 456 p.]
- История Тувы 2001 — История Тувы: в 2-х т. Т. I / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск: Наука, 2001. 367 с. [*Istoriya Tuvy: v 2-kh t. T. I* [History of Tuva: in 2 vol. Vol. 1]. S. I. Vaynshteyn, M. Kh. Mannay-ool (eds.). Novosibirsk: Nauka, 2001. 367 p.]
- КПСС... 1984 — Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1988). Т. 5: 1929–1932. М.: Госполитиздат, 1984. 446 с. [*Kommunisticheskaya partiya Sovetskogo Soyuz v rezolyutsiyakh i resheniyakh s'ezdov, konferentsiy i plenumov TSK (1898–1988). T. 5: 1929–1932* [The CPSU in resolutions and decisions of congresses, conferences and plenums of the CC. Vol. 5: 1929–1932]. Moscow: Gospolitizdat, 1984. 446 p.]
- Конституции Тувы 1999 — Конституции Тувы / сост. В. А. Дубровский. Кызыл: Тув. кн.

- изд-во, 1999. 216 с. [*Konstitutsii Tuvy* [Tuva's Constitutions]. V. A. Dubrovskiy (comp.). Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1999. 216 p.]
- Маслов 1933 — *Маслов П.* Конец Урянхая / П. Маслов. М.: ОГИЗ; Мол. гвардия, 1933. 143 с. [Maslov P. *Konets Uryankhaya* [The end of Uriankhai]. Moscow: OGIZ; Mol. Gvardiya, 1933. 143 p.]
- Мачавариани, Третьяков 1931 — *Мачавариани В., Третьяков С.* В Танну-Туву. М.; Л.: ОГИЗ; Молодая гвардия, 1931. 108 с. [Machavariani V., Tretyakov S. *V Tannu-Tuvu* [Towards Tannu-Tuva]. Moscow; Leningrad: Molodaya Gvardiya, 1931. 108 p.]
- Моллеров 2005 — *Моллеров Н. М.* История советско-тувинских отношений (1917–1944 гг.). М.: Изд-во Московского гуманитар. ун-та, 2005. 326 с. [Mollerov N. M. *Istoriya sovetsko-tuvinskikh otnosheniy (1917–1944 gg.)* [History of Soviet-Tuvan relations (1917-1944)]. Moscow: Moscow Univ. for the Humanities, 2005. 326 p.]
- Москаленко 2004 — *Москаленко Н. П.* Этнополитическая истории Тувы в XX в. / Отв. ред. С. И. Вайнштейн. М.: Наука, 2004. 222 с. [Moskalenko N. P. *Etnopoliticheskaya istorii Tuvy v XX v.* [Ethno-political history of Tuva in the 20th century]. S. I. Vaynshteyn (ed.). Moscow: Nauka, 2004. 222 p.]
- Ондар 2002 — *Ондар Н. А.* Государственное строительство в Республике Тыва: история и современность. М.: Изд-во науч.-образоват. лит-ры РЭА им. Плеханова, 2002. 236 с. [Ondar N. A. *Gosudarstvennoe stroitel'stvo v Respublike Tyva: istoriya i sovremennost'* [Development of the administrative system in the Tyva republic: history and contemporaneity]. Moscow: Plekhanov Russian Academy of Economics Press, 2002. 236 p.]
- Осипова 1961 — *Осипова В. В.* Сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г. как важнейший источник характеристики экономического строя сельского хозяйства Тувы (1921–1930 гг.) // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ). Вып. IX. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1961. С. 99–124. [Osipova V. V. The 1931 Agricultural and Population Census records as a major source of data on the economic structure of Tuva's agricultural sector (1921–1930 gg.). *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1961. Iss. IX. Pp. 99–124].
- Осипова 1957 — *Осипова В. В.* Колхозное строительство в Туве // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ). Вып. V. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1957. С. 41–61. [Osipova V. V. Tuva's system of collective farms: its establishment and development. *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1957. Iss. V. Pp. 41–61].
- Очерки истории... 1975 — *Очерки истории Тувинской организации КПСС.* Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1975. 405 с. [*Ocherki istorii Tuvinskoy organizatsii KPSS* [The Tuvan organization of the CPSU: historical essays]. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1975. 405 p.]
- Рошин 1999 — *Рошин С. К.* Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 1999. 328 с. [Roschin S. K. *Politicheskaya istoriya Mongolii (1921–1940 gg.)* [A political history of Mongolia (1921-1940)]. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 1999. 328 p.]
- Саая 2003 — *Саая С. В.* Россия — Тува — Монголия: «центрально-азиатский треугольник» в 1921–1944 гг. Абакан: Журналист, 2003. 200 с. [Saaya S. V. *Rossiya — Tuva — Mongoliya: «tsentral'no-aziatskiy treugol'nik» v 1921–1944 gg.* [Russia – Tuva – Mongolia: 'the Central Asian triangle']. Abakan: Zhurnalist, 2003. 200 c.]
- Сат 2000 — *Сат С. Ч.* Развитие политической системы Тувинской Народной Республики (1921–1944 годы). Кызыл: Ред.-изд. отдел Тыв. гос. ун-та, 2000. 87 с. [Sat S. Ch. *Razvitie politicheskoy sistemy Tuvinskoy Narodnoy Respubliki (1921–1944 gody)* [The Tuvan People's Republic: development of the political system (1921-1944)]. Kyzyl: Tuvan State Univ., 2000. 87 p.]
- Толгар-оол 1964 — *Толгар-оол О. А.* Образование и идейно-организационное укрепление ТНРП (1921–1929 гг.) // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ). Вып. XI. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1964. С. 223–241. [Tolgar-ool O. A. Tuvan People's Revolutionary Party: its establishment, ideological and organizational reinforcement. *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1964. Iss. XI. Pp. 223–241].
- Тока 1957 — *Тока С. К.* Народ, возрожденный Великим Октябрем // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского инсти-

- туда языка, литературы и истории (ТНИИЯ-ЛИ). Вып. V. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1957. С. 5–15. [Тока С. К. The people revived by the Great October. *Uchenye zapiski Tuvinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (TNIYALI)*. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1957. Iss. V. Pp. 5–15].
- Харунова 2011 — Харунова М. М.-Б. Социально-политическое развитие Тувы в середине XX в. Новосибирск: Наука, 2011. 139 с. [Kharunova M. M.-B. *Sotsial'no-politicheskoe razvitie Tuvy v seredine XX v.* [Social and economic development of Tuva in the mid–20th century]. Novosibirsk: Nauka, 2011. 139 p.].
- Шойжелов 1930 — Шойжелов (Нацов) С. А. Тувинская Народная Республика // Материалы и документы по истории национально-революционного движения тувинских скотоводов. М.: Издания НИАНКП, 1930. 100 с. [Shoyzhelov (Natsov) S. A. *Tuvinskaya Narodnaya Respublika // Materialy i dokumenty po istorii natsional'no-revoljutsionnogo dvizheniya tuvinskikh skotovodov* [The Tuvan People's Republic: materials and documents on the history of the Tuvan livestock breeders' revolutionary and liberation movement]. Moscow: NIANKP, 1930. 100 p.].

УДК 94(47).084

Формирование нормативно-правовой базы Тувинской Народной республики (1921–1944)

Вера Монгушевна Дамдынчап¹

¹ докторант, кафедра истории России, Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова; кандидат исторических наук, доцент, заведующий, кафедра всеобщей истории и археологии, Тувинский государственный университет (Кызыл, Российская Федерация). E-mail: damdvera@yandex.ru

Аннотация. В данной статье рассматривается процесс законодательного строительства основ национального государства у тувинцев. Принятие решения о создании национального государства в 1921 г. обусловило процесс становления новых правовых основ демократического развития, который начался с принятия основного закона — Конституции 1921 г. Первый этап истории ТНР с 1921 по 1929 гг. был важным и определяющим в развитии государства. Во главе государства стояли бывшие чиновники, которые обладали опытом управления, но не имели представления о социалистической системе. На данном этапе сосуществовали старые и новые нормы.

На втором этапе развития с 1929 по 1944 гг. произошла резкая смена курса партии и государства по пути строительства социализма. Процессы, происходившие в СССР, в полной мере получили отражение в развитии политического курса ТНР. В 1929 г. состоялся исторический VIII съезд Тувинской народно-революционной партии, объявивший борьбу с «правым уклоном» в партии и определивший новые задачи развития общества по социалистическому пути. К этому времени были подготовлены молодые кадры управленцев, которые постепенно сменили все руководство страны. В данный период произошла трансформация правовой системы вследствие принятия нового политического курса ЦК ТНРП. В системе политических институтов ТНР партия становится основным органом власти. Постепенно законодательная база полностью была заменена в 1940 г. по советскому образцу. Таким образом, были подготовлены условия для дальнейшего вхождения в состав СССР.

Ключевые слова: система обычного права, народовластие, суверенитет, Конституция, Тувинская народная республика, Тувинская народно-революционная партия, хошун, сумон, баг, Великий Хурал, Малый Хурал, арат



Published in the Russian Federation
 Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
 of the Russian Academy of Sciences
 Has been issued since 2008
 ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
 Vol. 35, Is. 1, pp. 69–77, 2018
 DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-69-77
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94(47).084.8

Post Occupation Kalmykia: Patriotism of the Younger Generation as a Factor for the Sustainable Revival (a Content Analysis of the *Leninsky Put* Newspaper, 1943)*

Baatr A. Okonov¹

¹Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: vostok80@mail.ru

Abstract. The paper deals with activities by members of Kalmykia’s republican office of the All-Union Leninist Young Communist League (Rus. *VLKSM*) and non-associate young individuals in the post-occupation period mirrored in the pages of the *Leninsky Put* (‘Lenin’s way’) newspaper. Materials of periodicals contained in the funds of the National Archives of Kalmykia testify of increased patriotism among youths and their work for the good of the motherland. Analysis of articles published in *Leninsky Put* — a primary publication of the Kalmyk Executive Committee and Elista City Committee of the All-Union Communist Party (Bolsheviks) — reveals some patriotic youth initiatives, self-sustained activities of the younger generation manifested in new forms of labor, such as *dekadnik* (‘a ten days’ work’), *mesyachnik* (‘a month-long work’), movements of *stakhanovsty* and foremost workers who overfilled the prescribed norms. The published materials that dealt with the topic expressed the deep meaning of unity between those engaged in defending hostilities and the domestic front.

At the same time, the analysis of printed materials testifies that special attention was paid to the economic restoration, diverse fundraising arrangements for the republic, country and Red Army. Approximately half of 1943 published materials of *Leninsky Put* examined multiple fundraising activities voluntarily performed by the republican youth. Such works could significantly vary from outdoor cleaning and sanitary treatment of streets and buildings to farming operations, reconstruction of residential and office facilities, creation and restoration of farm vehicles and implements. Both youths and schoolchildren joined such economic restoration activities that were held both at places of residence and at the district / republican levels.

Every sixth article described fundraising arrangements initiated by the youth. Such arrangements included collecting of money, seeds and farm implements for rural activities, and also that of presents for Red Army soldiers, ferrous and non-ferrous scrap metal.

The examined printed materials of *Leninsky Put* once again confirm the fact that throughout the republic the younger generation directed all their efforts for the good of the common motherland. Not to take anything away from the print media’s mobilization of youths for more productive labor, but the newspaper covered no issues of political cleansing against Komsomol members that had cooperated with the fascist occupants, ignored such problems as youth crime, though there were standing heads as ‘Court’ and ‘Public Prosecution’.

Keywords: *Leninsky Put* newspaper, propaganda, Kalmyk ASSR, Great Patriotic War, patriotism, youth.

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Общественно-политическое развитие народов Юга России в XVIII–XX вв.» (номер госрегистрации AAAA-A17-117030910096-7)

После полного освобождения временно оккупированной части территории Калмыцкой АССР ее жители сделали все, чтобы быстрее восстановить разрушенное войной народное хозяйство. Большая заслуга в этом принадлежит молодежи республики.

Период послевоенного восстановления Калмыцкой АССР довольно подробно изучен в региональной исторической науке [Максимов 2010: 374; др.]. Объектом внимательного изучения стали вопросы мобилизации призывников и военнообязанных на фронт, привлечение материальных и иных ресурсов, участие в партизанском движении, роль советских органов во время войны, а также напряжение сил всего народа во имя победы [Лиджиева 2014: 181; Очиров 2013: 53].

Материалы республиканской газеты «Ленинский путь» довольно часто использовались как исторический источник. Существует ряд монографий и статей, в центре которых находится газета и освещаемые на ее страницах темы. Так, в монографии «Калмыкия в XX веке: исторический опыт и его значение» газета «Ленинский путь» указана в библиографии [Максимов, Лиджиева 2017: 461]. Также статьи из газеты «Ленинский путь» были использованы З. Г. Согдановой в статье «Периодическая печать об ущербе, причиненном немецко-фашистскими оккупантами (на примере Ставропольского края и Калмыцкой АССР)» [Согданова 2017: 149]. Однако интересующая нас тема — патриотизм молодежи на страницах газет не являлась темой специального исследования. Анализ периодической печати позволяет раскрыть роль молодежи в восстановлении республики, осветить патриотическую инициативу и самодеятельность молодежи.

В данной работе предпринята попытка осветить деятельность молодого поколения по восстановлению республики по публикациям в газете «Ленинский путь» с января по ноябрь 1943 г. — сложное время в истории республики, включающее в себя тяжелый период восстановления народного хозяйства и последующий депортации. В указанные хронологические рамки газета имела формат А2 и состояла из 1 листа (2 полосы).

Цель работы — провести количественный анализ статей газеты «Ленинский путь», которые были посвящены освещению деятельности республиканских органов власти, органов ВЛКСМ и отдельных представителей молодого поколения по восстановлению республики и оказанию

различной помощи Красной армии, для последующей содержательной интерпретации выявленных закономерностей.

В ходе анализа автор намерен проследить изменения частоты упоминаний и характер сообщений, посвященных молодежи на страницах газеты «Ленинский путь», в период восстановления после временной оккупации республики.

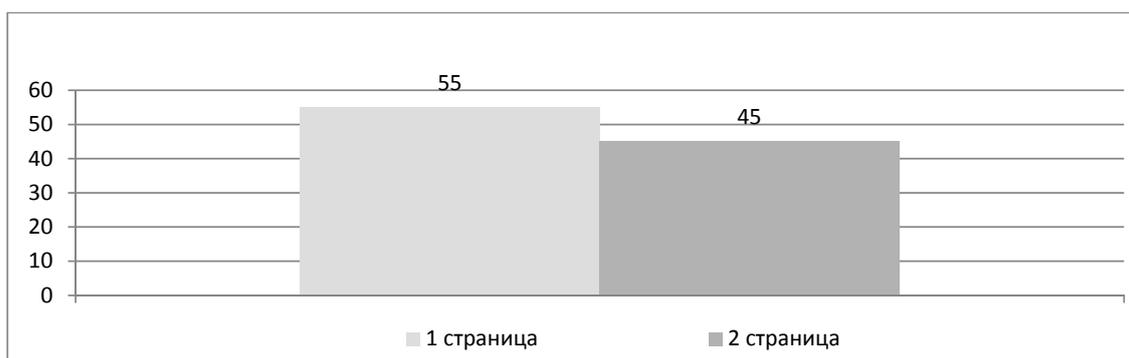
В Национальном архиве Республики Калмыкия сохранилась подшивка газет «Ленинский путь» за 1943 год в количестве 100 номеров из 295. Для количественного анализа статей о республике были использованы все сохранившиеся номера газеты за исследуемый период: №№ 4–191 (январь–ноябрь, 1943 г.). В ходе изучения были отобраны статьи для проведения анализа на основании их названий и содержания, имеющих информацию о деятельности молодежи. Необходимо отметить, что статьи в рубриках «От Советского информбюро», «Международные новости» и т. п. не учитывались. Всего насчитано 100 публикаций.

Материалы в газете «Ленинский путь» позволяют выявить и оценить вклад молодежи в дело восстановления республики, проследить роль комсомольских и партийных организаций в мобилизации молодого поколения на благо общей Родины.

С первых дней 1943 г. газета «Ленинский путь», выполняя указания руководящих органов республики, продолжала свою агитационную деятельность. Материалы газеты призывали население республики оказывать всяческую помощь героической Красной армии, активно и в сжатые сроки восстановить республику и особенно разрушенную столицу — Элисту, развернуть широкое социалистическое соревнование в колхозах, совхозах и предприятиях.

На страницах газеты публиковались официальные документы органов власти страны и республики, информация о подвигах на военном и трудовом фронте, международные новости и т. д. Как правило, на первой полосе размещалась информация о положении на фронтах и мобилизация населения на помощь Красной армии. Анализ публикаций свидетельствует, что большинство публикаций (55%) о деятельности молодежи по восстановлению республики располагалось на первой странице. Таким образом, по нашему мнению, редакция газеты старалась привлечь больше внимания читателей и шире воздействовать на массы (рис. 1).

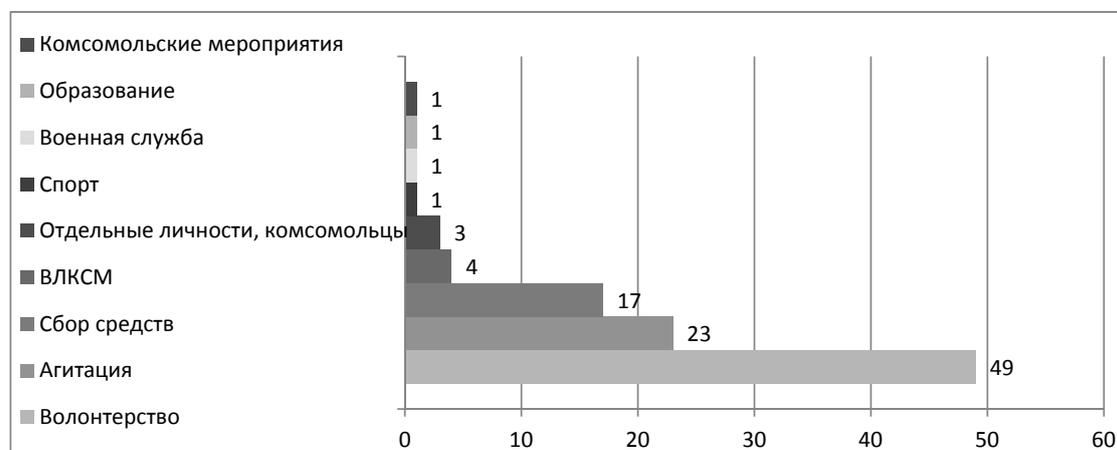
Рис. 1. Расположение статей рассматриваемой тематики на страницах газеты



Половина публикаций в газете «Ленинский путь» (49,0%) посвящена различным работам, проведенным молодежью в республике на добровольной основе (рис. 2). Перечень таких работ был довольно разнообразным — от проведения мероприятий по уборке территорий и санитарной обработки улиц, зданий до сельскохозяйственных работ, восстановления жилых и служебных помещений, создания и восстановления различной сельскохозяйственной техники и инвентаря. Так, 16 февраля 1943 г. моло-

дежь Кетченеровского улуса начала ремонт сельскохозяйственной техники и инвентаря для проведения весенне-полевых работ [Ленинский путь 1943, 16 февраля]. В следующем же номере [Ленинский путь 1943, 17 февраля] публикация была посвящена молодежи и комсомольцам Приволжского улуса, которые включались во всесоюзное социалистическое соревнование имени 25 годовщины РККА и призвали молодежь всей республики «провести образцово-весенний сев».

Рис. 2. Тематика статей



В этом же номере была статья о том, что комсомольцы и молодежь Сарпинского улуса готовятся к весеннему севу и проводят перепись скота.

В течение февраля 1943 г. также были опубликованы статьи от имени молодежи Приютинского (ныне — Приютненского района. — Б. О.) и Черноземельского улусов об участии в подготовке к весеннему севу и подготовке сельхозинвентаря и посевных материалов.

Реском ВЛКСМ обязался провести социалистическое соревнование между сель-

скими организациями, а горком Элисты обязался отправить в села городских комсомольцев [Ленинский путь 1943, 24 февраля].

В Троицком улуском инициативу по образцовому проведению полевого сева подхватили к середине марта. Для достижения наивысших результатов в весенне-посевной кампании 1943 г. троицкая молодежь вызвала на социалистическое соревнование молодежь Приютинского улуса [Ленинский путь 1943, 16 марта]. Также к середине марта силами комсомольцев Долбанского улуса началась подготовка к весеннему севу. Си-

лами комсомольцев колхоза «Общий труд» отремонтировано 5 плугов, 16 лопат, 11 мотыг и более 20 запчастей к сельхозмашинам. В колхозе «Социалистический путь» комсомольцы собрали 3 насосных трубы, колёса для плугов и другие запчасти [Ленинский путь 1943, 16 марта].

20 марта «в ответ на присвоение товарищу Сталину звания маршала» члены совхоза «Кючн ницанд» Троицкого улуса решили сверх плана засеять 5 «гектаров обороны» (в пользу обороны страны), а комсомольцы обязались засеять еще 2 гектара. Нужно отметить, что данная инициатива была подхвачена по всей республике, комсомольские бригады обязались на высоком агротехническом уровне сверх плана засеять еще по 2 гектара [Ленинский путь 1943, 20 марта].

В конце мая была опубликована статья «Комсомольско-молодежные посты» о том, что в период окота и отела организованы молодежные посты для проведения окота и отела в Яшалтинском улусе, также организован уход за ягнятами и доение коров в гурте [Ленинский путь 1943, 22 мая].

В июле 1943 г. была проведена сеноуборочная кампания. Молодежь и комсомольцы совхоза № 383 Яшалтинского улуса выполнили постановление партии об обеспечении скота грубыми кормами. Между звеньями совхоза развернуто соцсоревнование [Ленинский путь 1943, 2 июля].

Со второй декады июня 1943 г. выходит большое количество публикаций о деятельности молодежи по сохранению урожая. Так, комсомольцы и несоюзная молодежь г. Элисты вышла 20 июня, в выходной, на субботник. За 6 часов было прополото 38 гектаров пашни пшеницы.

В июле 187 комсомольцев и несоюзной молодежи вышли на прополку хлебов в Троицком улусе. Комсомольцы и союзная молодежь колхоза им. Кирова Троицкого улуса взяли обязательство, что к 7 июля 1943 г. очистят от сорняков 710 гектаров колхозных полей. Обязательство было выполнено раньше срока [Ленинский путь 1943, 9 июля].

В начале августа 1943 г. была начата кампания по сбору урожая. Не осталась в стороне и молодежь республики. Так, в газете «Ленинский путь» вышла статья о том, что организовано участвует в хлебоуборке в уборке урожая молодежь Яшалтинского улуса. В колхозах и совхозах создано 39 комсомольско-молодежных звеньев [Ле-

нинский путь 1943, 13 августа]. Молодежь приняла участие в уборке урожая в Приютинском улусе. В 11 колхозах улуса было задействовано 330 парней и девушек [Ленинский путь 1943, 15 августа]. Молодежь Западного улуса не осталась в стороне от сбора выращенного урожая. В 8 колхозах работали 48 комсомольско-молодежных звеньев [Ленинский путь 1943, 31 августа].

В сентябре 1943 г. было объявлено всесоюзное социалистическое соревнование, посвященное 25-летию комсомола. Комсомольцы и молодежь рыболовецкого колхоза им. Сталина Приволжского улуса взяла на себя обязательство выполнить по два годовых плана каждый в отдельности, дать 120 процентов выполнения квартального задания, образцово поставить культурную работу, создать денежный и продовольственный фонд помощи детям фронтовиков. Отмечалось, что в колхозах улуса призыв сталинцев находит широкий отклик [Ленинский путь 1943, 5 сентября].

Наравне с комсомольцами принимали участие в различных работах и дети школьного возраста. Так, в конце февраля учащиеся средней школы № 1 г. Элисты помогли восстановить свою школу, а старшеклассники провели субботник в госпитале [Ленинский путь 1943, 20 февраля]. Общегородской субботник для учащихся школ Элисты по наведению санитарного порядка был проведен в конце февраля [Ленинский путь 1943, 28 февраля].

В июне 1943 г. учащиеся и педколлектив школ Сарпинского улуса вызвали учителей и учащихся Малодербетовского улуса на соцсоревнование по восстановлению школ, разрушенных немцами.

Также в июне 1943 г. по решению горсовета Элисты ученики старших классов после экзаменов выезжают на полевые работы в колхозы Элисты [Ленинский путь 1943, 27 июня]. На прополку в помощь при полевых работах в Черноземельском улусе вышло 32 школьника [Ленинский путь 1943, 27 июня]. В прополке лесополос приняла участие 290 учащихся Троицкого улуса. Всего из школьников было сформировано 13 звеньев [Ленинский путь 1943, 11 июля].

С августа 1943 г. школьники приняли участие в уборочной кампании. 292 пионера Приютинского улуса вручную собирали колосья [Ленинский путь 1943, 31 августа]. На полях колхоза им. Буденного на сборе коло-

сьев работало 12 учеников Бислюртинской школы Приютинского улуса [Ленинский путь 1943, 17 августа].

С первых дней уборки урожая 25 пионеров и школьников колхоза «Красный партизан» Кетченеровского улуса вышли в поле, чтобы помочь колхозу убрать урожай [Ленинский путь 1943, 18 августа].

Таким образом, на работах по восстановлению народного хозяйства принимали участие как молодежь, так и дети школьного возраста. Работы по восстановлению проводились как по месту жительства, так и на районном и республиканском уровнях.

Почти четверть статей (23,0 %) посвящена агитационной и пропагандистской деятельности партийных и комсомольских органов (Рис. 2). В каждой пятой статье (21,7 %) авторами перечисляются недостатки в руководящей работе, указывается на плохую дисциплину в горкоме и ряде улусов, отмечается, что мало внимания уделяется агитационной и культурной работе руководителями улускомов среди рядовых членов.

В каждой шестой статье (17,0 %) рассказывается о ходе сбора средств молодежью республики (Рис. 2). Проводились сборы как денег, семян, так и сельхозинвентаря для сельскохозяйственных работ, подарков для бойцов РККА, черного и цветного лома.

В апреле 1943 г. в письме на имя И. В. Сталина секретарь рескома ВЛКСМ Лиджи-Гаряев писал, что комсомольцами в 1942 г. было собрано 1 700 000 рублей на авиаэскадрилью «Калмыцкий комсомол», к апрелю 1943 г. собрано 1 400 000 рублей на танковую колонну «Советская Калмыкия» [Ленинский путь 1943, 8 апреля].

Не остались в стороне и школьники республики от сбора средств на танковую колонну «Советская Калмыкия». Так, учащиеся Ницанской начальной школы Приволжского улуса собрали и внесли наличными 243 рубля [Ленинский путь 1943, 20 января]. Учащиеся средних школ г. Элисты собрали и внесли наличными около 6 000 рублей. Ученик 4 класса Ричард Косолапов внес 1 000 рублей [Ленинский путь 1943, 8 февраля]. Также пионеры вносили деньги на строительство танковой колонны «Юный пионер». Так, например, Кермен Санджиева, проживавшая в Астраханской области, по национальности калмычка, внесла 500 рублей наличными на строительство

танковой колонны «Юный пионер» [Ленинский путь 1943, 6 января].

На всем протяжении 1943 г. молодые люди собирали подарки и теплые вещи для бойцов Красной армии. В феврале 1943 года молодежь и комсомольцы Яшалты провели сбор подарков для бойцов Красной армии. Молодежь и комсомольцы Башанты собрали 100 подарков для бойцов Красной армии к 25-й годовщине Красной армии. В июне молодежь и комсомольцы Яшалтинского улуса в подшефный госпиталь отправили машину подарков, которые включали: кисеты, носовые платки, булочки, сухари, яйца, лук.

В ответ на призыв молодых передовиков сельского хозяйства Московской области образцово провести весенне-полевую кампанию 1943 г. Калмыцкий реском и Элистинский горком ВЛКСМ объявили сбор семян для посева. Так, молодежь и комсомольцы пос. Шин Мер Кетченеровского улуса собрали для весеннего сева 4 012 кг ржи, 1 189 кг пшеницы [Ленинский путь 1943, 16 февраля].

Комсомольцы Сарпинского улуса в рамках подготовки к весеннему севу для семфонда собрали 400 пудов зерна. В колхозе им. Чкалова собрано 600 пудов пшеницы, 516 пудов ржи [Ленинский путь 1943, 17 февраля]. Комсомольцы Черноземельского улуса подхватили почин передовиков по сбору семян и собрали более 4,5 тонн пшеницы, 2,5 тонн ржи и горчицы [Ленинский путь 1943, 26 февраля]. В Долбанском улусе с 13 по 23 марта был объявлен комсомольско-молодежный декадник по сбору семян бахчевых и огородных культур [Ленинский путь 1943, 13 марта].

В марте рыбаки Приволжского улуса объявили почин о взносе наличными на счет в Госбанке для восстановления столицы республики — Элисты. Данный почин был подхвачен коллективом горкома ВЛКСМ, который перечислил в Госбанк 1 920 рублей на восстановление столицы [Ленинский путь 1943, 9 марта]. Ученики 5А класса также внесли свою долю в фонд восстановления Элисты. Всего класс собрал 200 рублей [Ленинский путь 1943, 13 марта]. Обращение рыбаков об оказании помощи разрушенной немцами Элисте нашло горячее одобрение и поддержку населения Черноземельского улуса. Комсомольцы собрали для фонда 6 000 рублей [Ленинский путь 1943, 20 марта].

22 мая 1943 г. бюро рескома ВЛКСМ обсудило вопрос о сборе лома черного и цветного металла. На заседании бюро было решено включиться во всесоюзное соревнование за лучшее обеспечение металлургических заводов металлоломом. На 2 квартал 1943 г. установлен план в 300 тонн черного металла и цветного — 8 тонн. Комсомольцы Сарпинского улуса собрали более 1,5 тонн лома черного металла [Ленинский путь 1943, 12 июня]. Комсомольцы и молодежь Черноземельского улуса приняли активное участие в сборе черного металлолома. Собрали около 35 тонн металла [Ленинский путь 1943, 2 июля]. Пионеры и учащиеся школ г. Элисты собрали 200 килограммов металла и 400 килограммов гвоздей [Ленинский путь 1943, 16 марта].

Также комсомольцы, представители несоюзной молодежи и школьники подписывались на второй государственный военный заём. Ученик 10 класса Башантинской средней школы Шарманджинов Александр подписался на второй военный заём в сумме 10 тысяч рублей [Ленинский путь 1943, 11 июня]. Ученица Троицкой школы Люся Кошманова решила тоже помочь фронту, на второй военный заём она дала государству 50 рублей наличными деньгами [Ленинский путь 1943, 16 июня].

Таким образом, молодое поколение республики приняло активное участие в различных сборах, направленных на восстановление республики и оказание помощи армии и стране.

Небольшое количество статей (4,0%) посвящено освещению деятельности по руководству органами ВЛКСМ (рис. 2). Так, в апреле на страницах газеты «Ленинский путь» было опубликовано письмо И. В. Сталина «Объявить горячий привет и благодарность комсомольцам и молодежи КАССР за сбор средств на танковую колонну „Советская Калмыкия“». Также были опубликованы постановление секретаря Калмобкома ВКП (б) Ликомидова «Об организации социалистического соревнования в честь 25-летия Комсомола», статья Л. Дегтярь «Поучительный факт».

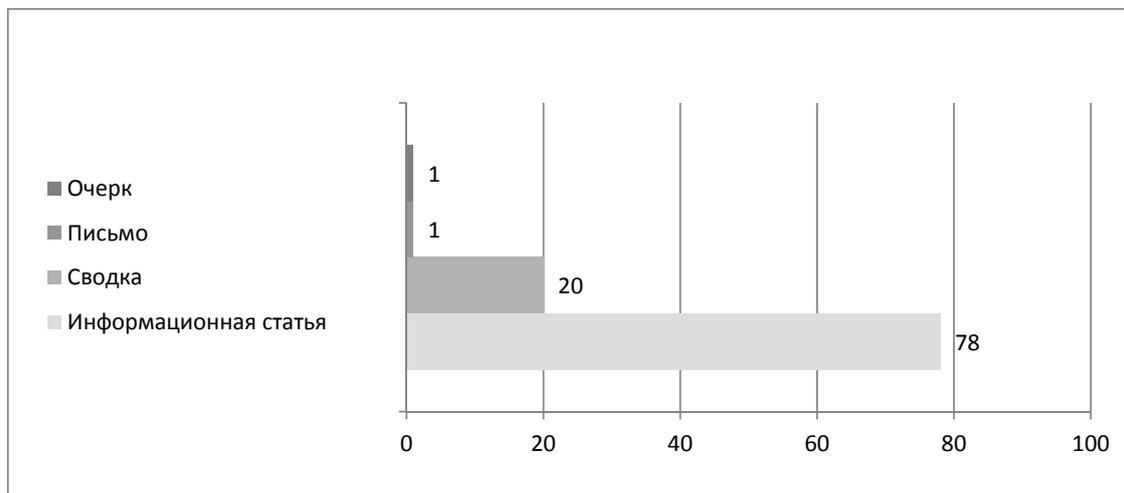
Небольшая статья (1,0 %) была посвящена проведению на территории республики комсомольско-молодежного пешего кросса на сдачу норм ГТО и БГТО. В Улан-хале в нем приняли участие свыше 750 человек, в Долбанском улусе — более 200. В Юсте на кросс вышли 94 человека. Из 225 участников пешего кросса в Долбанском улусе сдали нормы ГТО 195 человек и БГТО — 28. [Ленинский путь 1943, 18 марта]

Основным жанром печатной публикации в освещении деятельности работы молодежи по восстановлению республики была информационная статья (78,0 %).

Каждая пятая публикация (20,0 %) находилась в сводке информационных сообщений (колонка в газете «Ленинский путь» — «По городу и республике»).

Также в газете были опубликованы одно письмо (1,0 %) и один очерк (1,0 %) (см. рис. 3).

Рис. 3. Жанры статей

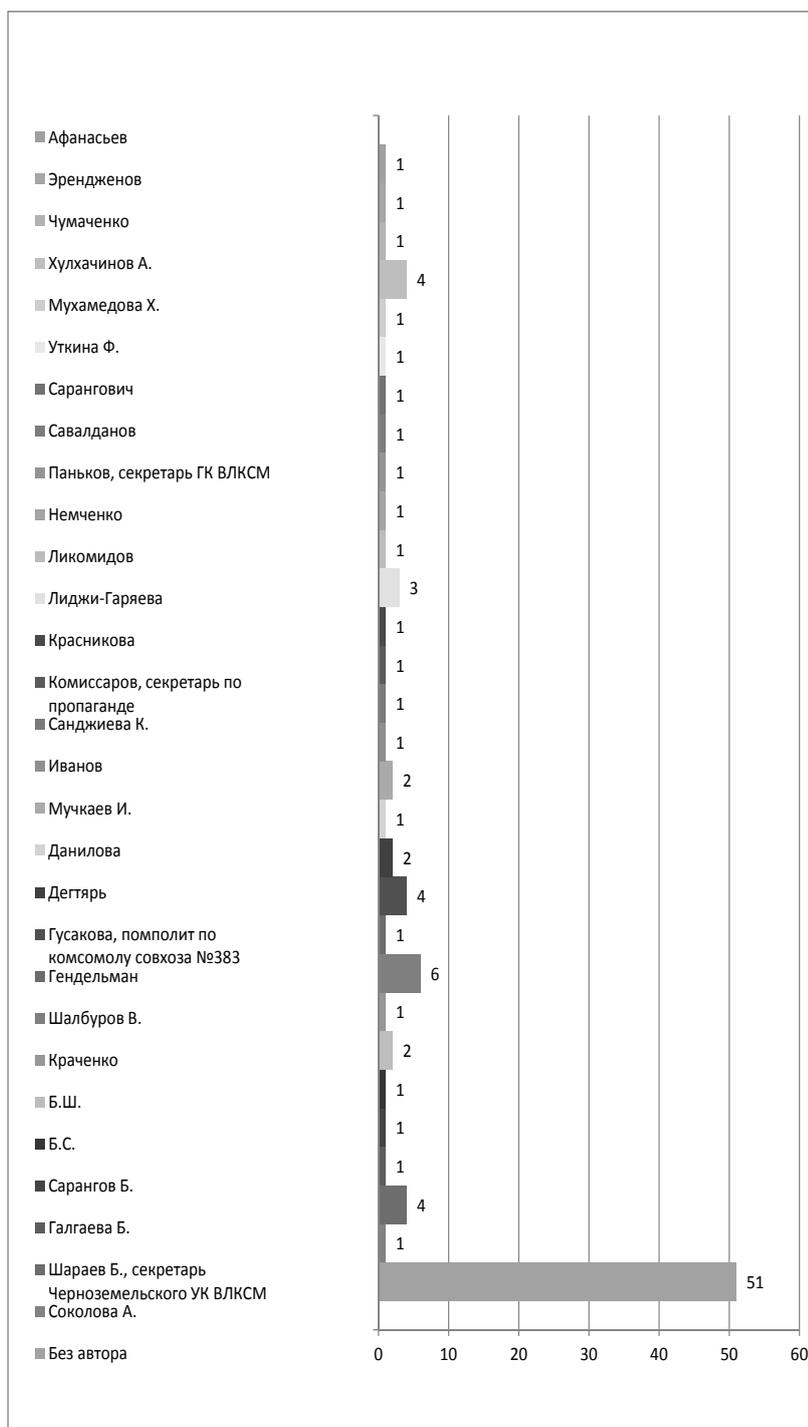


В большинстве публикаций (51,0 %) не указан автор (см. рис. 4). По нашему мнению, редакция газеты старалась в полном объеме показать повседневную жизнь республики, несмотря на нехватку штатных корреспондентов, поэтому была опублико-

вана информация с мест. В настоящее время эти статьи при должной проверке являются важным источником информации.

Из числа тех, кто указан в качестве автора, практически все члены ВЛКСМ или ВКП (б) (см. рис. 4).

Рис. 4. Авторство статей*

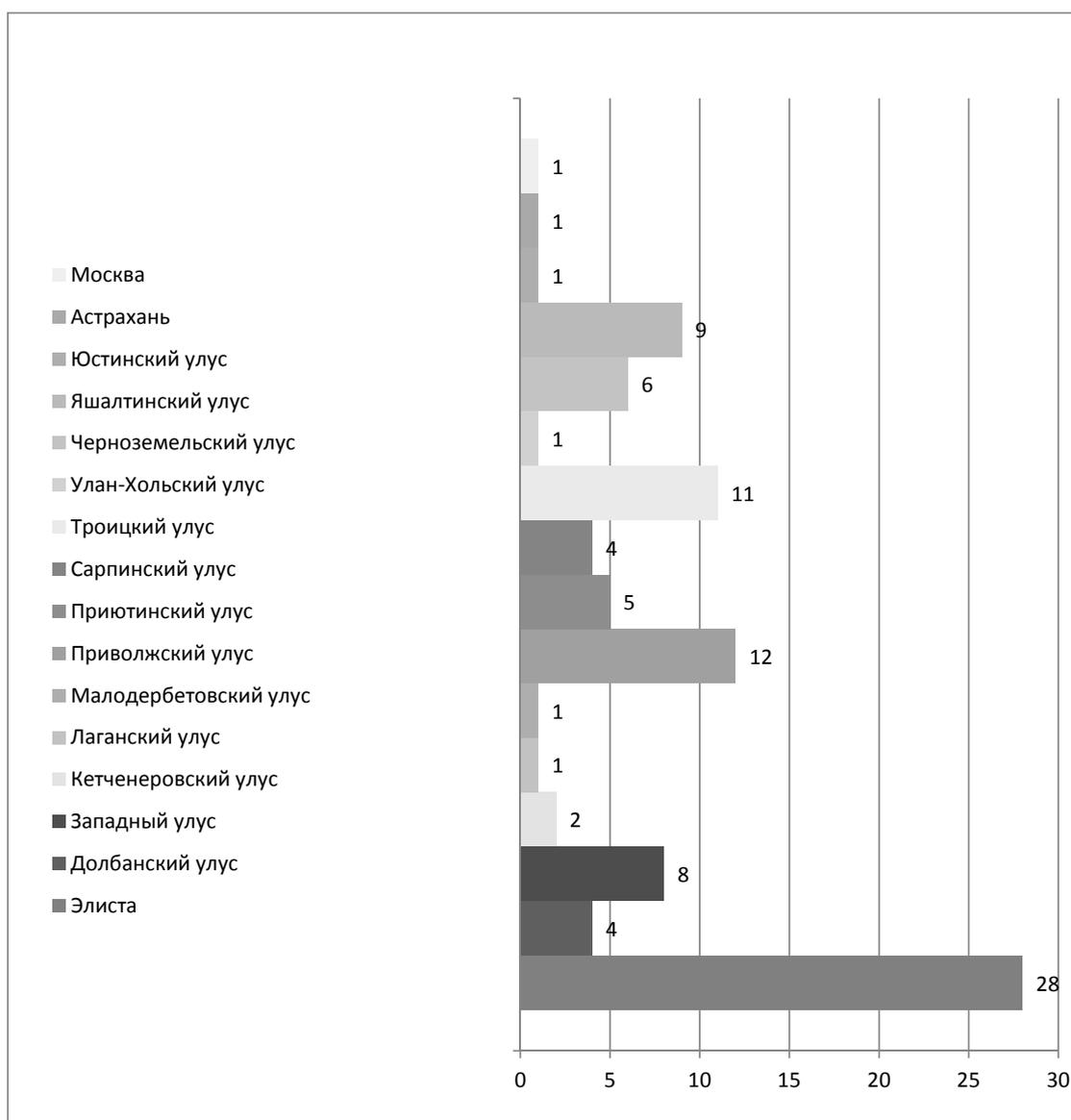


* При подсчете данных сохранялось написание фамилий авторов в том виде, в каком они даны в подписях под статьями.

География статей свидетельствует о том, что представители молодого поколения трудились на всей территории республики (см. рис. 5). Также отмечен факт оказания помощи калмычкой по национальности, но проживавшей на территории Астраханской области. Как уже упоминалось ранее, уси-

лия по сбору денег были высоко оценены, и в апреле на страницах газеты «Ленинский путь» было опубликовано письмо И. В. Сталина «Объявить горячий привет и благодарность комсомольцам и молодежи КАССР за сбор средств на танковую колонну „Советская Калмыкия“».

Рис. 5. География статей



Анализ газеты «Ленинский путь» показывает, что достаточно полно были освещены работы по восстановлению народного хозяйства, различные мероприятия по сборам средств для страны и Красной Армии. Публикации в газете «Ленинский путь» еще раз подтверждают тот факт, что молодое поколение республики повсеместно отдавало все свои силы на благо общей Родины. На

работах по восстановлению народного хозяйства принимали участие как молодежь, так и дети школьного возраста. Работы по восстановлению проводились как по месту жительства, так на районном и республиканском уровнях. Проводились сборы как денег и семян, так и сельхозинвентаря для сельскохозяйственных работ, подарков для бойцов РККА, черного и цветного металла.

Вместе с тем в газете не уделялось внимания чистке комсомольской среды от пособников оккупационного режима, не освещались такие проблемы, как преступность среди молодежи, хотя в газете были рубрики «Суд» и «Прокуратура».

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

Ленинский путь 1943 — Газета «Ленинский путь». 1943 г. [*Gazeta «Leninskiy put'»* [Leninsky Put newspaper]. 1943.]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Лиджиева 2014 — *Лиджиева И. В.* Местные Советы Калмыцкой АССР в годы Великой Отечественной войны // Боевые действия на территории Калмыкии в период Великой Отечественной войны: неизвестные страницы и новые подходы. Сб. науч. ст. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 181–195. [Lidzhieva I. V. Local Soviets of the Kalmyk ASSR during the Great Patriotic War. *Boevye deystviya na territorii Kalmykii v period Velikoy Otechestvennoy voyny: neizvestnye stranitsy i novye podkhody*. Sb. nauch. st. Elista: Kalmyk Institute for the Humanities of RAS, 2014. Pp. 181–195].

Максимов 2010 — *Максимов К. Н.* Великая Отечественная война: Калмыкия и калмыки. М.: Наука, 2010. 406 с. [Maksimov K. N. *Velikaya Otechestvennaya voyna: Kalmykiya i kalmyki* [The Great Patriotic War: Kalmykia and the Kalmyks]. Moscow: Nauka, 2010. 406 p.].

Максимов, Лиджиева 2017 — *Максимов К. Н., Лиджиева И. В.* Калмыкия в XX веке.

Исторический опыт и его значение. М.: Наука, 2017. 461 с. [Maksimov K. N., Lidzhieva I. V. *Kalmykiya v XX veke. Istoricheskiy opyt i ego znachenie* [Kalmykia on the 20th century: historical experience and its significance]. Moscow: Nauka, 2017. 461 p.].

Очиров 2013 — *Очиров У. Б.* Военные мобилизации в Калмыцкой АССР в 1941–1943 гг. // Коренной перелом в Великой Отечественной войне: к 70-летию освобождения Дона и Северного Кавказа: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 6–7 июня 2013 г.). Ростов-н/Д: ЮИЦ РАН, 2013. С. 53–60. [Ochirov U. B. Military mobilizations in the Kalmyk ASSR in 1941–1943. *Korennoy perelom v Velikoy Otechestvennoy voyne: k 70-letiyu osvobozhdeniya Dona i Severnogo Kavkaza: materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Rostov-na-Donu, 6-7 iyunya 2013 g.)*. Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of RAS, 2013. Pp. 53–60].

Согданова 2017 — *Согданова З. Г.* Периодическая печать об ущербе, причиненном немецко-фашистскими оккупантами (на примере Ставропольского края и Калмыцкой АССР) // Genesis: исторические исследования. 2017. № 8. С. 149–156. [Sogdanova Z. G. Mass media reports about the damage inflicted by German fascist occupants (a case study of Stavropol Krai and the Kalmyk ASSR). *Genesis: istoricheskie issledovaniya*. 2017. No. 8. Pp. 149–156].

УДК 94(47).084.8

Патриотизм молодого поколения как условие восстановления Калмыкии в послеоккупационный период (контент-анализ газеты «Ленинский путь», 1943 год)

Баатр Андреевич Оконов¹

¹ научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: vostok80@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена деятельности членов калмыцкой республиканской организации ВЛКСМ и представителей несоюзной молодежи в послеоккупационный период, нашедшей отражение на страницах газеты «Ленинский путь». Материалы периодической печати, содержащиеся в фондах Национального архива Республики Калмыкия, позволяют говорить о подъеме патриотизма среди молодежи и её работе во благо Родины. Анализ статей газеты «Ленинский путь» — ведущего печатного органа Калмыцкого обкома и Элистинского горкома ВКП(б) свидетельствует о том, что достаточно полно были освещены работы по восстановлению народного хозяйства, различные акции по сборам средств для республики, страны и Красной Армии.

Ключевые слова: газета «Ленинский путь», агитация, Калмыцкая АССР, Великая Отечественная война, патриотизм, молодежь



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 78–88, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-78-88
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94(470. 6)

Local Self-Government in the Period of Political Modernization of Russian Society: Regional Features of Formation and Development

*Alim I. Tetuev*¹

¹Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Associate Professor, Chief Research Associate, Kabardino-Balkar Institute for Humanities Research, Kabardino-Balkar Scientific Center of the RAS (Nalchik, Russian Federation). E-mail: alim-tetuev@mail.ru

Abstract. The article deals with regional features of formation and development of local self-government authorities as institutions of civil society, analyzes some main stages, examines federal and regional laws and regulations aimed to reform corresponding power structures.

At the initial formation stage, the former city and district Councils of People's Deputies were terminated, and their powers were transferred to corresponding local self-government agencies. Thereafter, efforts were made to clarify regional features of formation of political systems and local self-government bodies.

In Kabardino-Balkaria, the transition period witnessed a rigid vertical power structure: chairmen selected by (and from) members of self-government councils were appointed heads of city and district executive offices just according to presidential decrees. In turn, heads of city and district executive offices appointed chairmen selected by (and from) deputies of local self-government councils as heads of village, settlement or *stanitsa* (Rus. 'a village inside a Cossack host') executive offices. The fact that same individuals held positions in both representative and executive authorities aimed to eliminate the risk of any confrontation between the two branches of power at the local level.

In Kalmykia, district and Elista city executive offices were headed by presidential representatives appointed and released from office by the president of the republic only. In villages, settlements and district-level towns those were presidential representatives who appointed heads (Kalm. *akhlachi*) of executive offices; thus, presidential representatives, village and town heads established a unified system of executive power subordinate to the president of the republic.

During the transition period, such restructurization of public and local authorities helped avoid confrontation between powers and facilitated the efficient functioning of local self-government agencies and the whole political system in general, thus contributing to stabilizing the ethno-political situation in the regions.

The paper also studies arrangements of state authorities regarding execution of the Federal Law of October, 6 2003 On General Principles of Organization of Local Government in the Russian Federation and the Roadmap for Administrative Reform (2006–2008). As a result, a new self-governance model was developed in the regions: formation of representative bodies through elections, appointment of a head of the local executive office by the self-government council following the results of a corresponding competition, delineation of powers between public and local authorities. It is noteworthy that territorial changes in a number of municipalities without due regard of residents' opinions lead to degradations of socio-political discourse.

The work summarizes joint experiences of municipal authorities and public associations aimed to develop institutions of local self-governance and civil society. Special attention is paid to problems that hamper formation of local self-government as an independent social institution, thus determining some prospects for the development of local self-governance in the republics.

Keywords: local self-government, state, law, reform, features, civil society

Развитие местного самоуправления как одного из новых институтов формирующегося в России гражданского общества происходило в период общей социально-экономической и политической нестабильности. Проблемы местного самоуправления на современном этапе имеют комплексный характер и включают в себя общественно-политический, социальный, юридический и экономический аспекты. Нельзя достичь эффективной работы институтов местного самоуправления, не учитывая все эти факторы и не акцентируя пристального внимания на каждом в отдельности. В этой связи деятельность, становление и развитие местного самоуправления в регионах представляет как теоретический, так и практический интерес.

Особую актуальность эта проблема приобретает в условиях полиэтничности северокавказских республик, где органы местного самоуправления призваны создавать условия для обеспечения общественно-политической стабильности в регионе. Исследование опыта становления и развития местного самоуправления на примере Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Калмыкии позволит выявить общие и специфические проблемы. Вопросы формирования и развития местного самоуправления нашли отражение в работах А. Х. Борова, И. Б. Бечелова, З. Д. Геккиева, А. К. Карданова, Т. З. Мисрокова, Л. Д. Текеева, А. В. Урумова, Н. А. Цыкаловой [Боров 2005: 6–25; Бечелов, Геккиев 2001: 118–122; Карданов 2006: 383–402; Мисроков 2013: 35; Текеева 2015: 26; Урумов: 2006: 403–412; Цыкалова 2005: 204]. В них исследуются конституционно-правовые основы становления местного самоуправления. В данной статье исследуются региональные особенности становления и развития местного самоуправления как института гражданского общества.

Местное самоуправление в постсоветской России формировалась поэтапно. В Декларации о государственном суверенитете РСФСР, принятой I Съездом народных

депутатов 12 июня 1990 г., было применено понятие «местное самоуправление». Провозглашая целью создание правового демократического государства, Декларация подразумевала реформирование всего государственного механизма и создания на местах новой власти — местного самоуправления [Декларация Совета... 1990]. Затем указом президента РФ от 26 октября 1993 г. «О реформе местного самоуправления в РФ» была прекращена деятельность городских и районных Советов народных депутатов, а их компетенцию передали соответствующим органам местной власти. Этим же указом утверждено «Положение об основах организации местного самоуправления в Российской Федерации на период поэтапной конституционной реформы» [Указ «О реформе местного ...» 1993].

Следует отметить, что реформа государственных органов и местного самоуправления в Калмыкии была проведена с 30 апреля по 7 мая 1993 г. до подписания названного выше указа.

Исследователь Н. А. Цыкалова отмечает следующие особенности реформы органов управления Республики Калмыкия — Хальмг Тангч: «Верховный Совет республики состоял из 130 нардепов, реорганизован в Парламент республики в составе 25 депутатов, который является только законодательным органом; районные, городские и другие органы местных Советов нардепов, а также подотчетные им местные администрации упразднены; упразднен и Совет Министров Калмыкии как орган, назначенный и подотчетный бывшему Верховному Совету Калмыкии; в районах и г. Элисте в качестве исполнительных органов действуют Представители Президента Калмыкии, назначаемые и освобождаемые им с должности, — в селах, поселках, городах районного подчинения функции органов исполнительной власти возложены на ахлаци (глав), назначаемых Представителями Президента Калмыкии в районах; Представители Президента Калмыкии и сельские поселковые, городские (городов районного

подчинения) ахлаци (главы) входят в единую систему исполнительной власти, возглавляемую Президентом республики, и им переданы полномочия соответствующих бывших Советов нардепов в области бюджета, местных налогов, сборов, ценообразования и других направлений деятельности» [Цыкалова 2005: 124]¹. Подобная реорганизация органов государственной власти в Республике Калмыкия — Хальмг Тангч позволила избежать конфронтации властей, ликвидировать Советы всех уровней как органы представительной и законодательной власти и создать эффективную систему органов управления в республике.

С принятием 12 декабря 1993 г. новой Конституции РФ утвердились современные конституционные основы местного самоуправления [Конституция РФ... 2013: 29]. На реформу местного самоуправления важное влияние оказало принятие федерального закона от 28 августа 1995 г. «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». Данный нормативный акт закрепил новую модель местного самоуправления, определив его как признаваемую и гарантированную Конституцией РФ самостоятельную и берущую под свою ответственность деятельность населения по решению непосредственно или через органы местного самоуправления вопросов местного значения, исходя из интересов населения, его исторических и иных местных традиций [ФЗ 1995].

Во исполнение федерального закона от 28 августа 1995 г. «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» были приняты законы Республики Калмыкия: от 20.12.2005 г. — «Об организации местного самоуправления в Республике Калмыкия»² [Закон РК «О местном самоуправлении ...» 1996], от 23.09.1996 г. (в ред. от 25.04.2005 г.) — «О местном самоуправлении в Республике Калмыкия»; от 9 ноября 2000 г. (ред. от 27 июня 2008 г.) — «О выборах депутатов представительных органов местного самоуправления в Республике Калмыкия» [Закон РК «О выборах депутатов...» 2000].

При разработке республиканского закона Кабардино-Балкарской Республики

¹ Закон Республики Калмыкия «Об органах исполнительной власти...» признан утратившим силу законом от 24.12.2002 г. № 251-II-3.

² Признан утратившим силу законом РК от 23.11.2011 г. №308-IV-3.

о местном самоуправлении была выбрана модель, которая учитывала общественно-политическую ситуацию и исторические традиции существования местных органов власти. Закон КБР «О местном самоуправлении в Кабардино-Балкарской Республике» от 9 октября 1995 г. закрепил в качестве представительного органа Совет местного самоуправления. Это был компромисс, который привел к общему знаменателю децентрализацию политической системы республики [Закон КБР 2001: 208–216].

В своих работах И. Б. Бечелов и З. Д. Геккиев верно отмечают особенности формирования органов местного самоуправления в Кабардино-Балкарии:

«1. Выборы в новые представительные органы местной власти следует проводить в рамках Конституции Кабардино-Балкарии, которая признает и гарантирует местное самоуправление.

2. Система органов местного самоуправления строится на базе существующей административно-территориальной структуры республики.

3. В условиях Кабардино-Балкарии отделение местного самоуправления от государства не только не целесообразно, но и невозможно.

4. Местное самоуправление должно входить в единую систему органов публичной власти» [Бечелов, Геккиев 2001:120].

Особенностью государственного устройства Кабардино-Балкарии в 1995–2005 гг. была также жесткая вертикаль власти в республике — назначение президентом республики избранного на сессии председателя Совета местного самоуправления главой администрации района или города (в соответствии с федеральным законом «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» от 6 октября 2003 г. № 131 глава местной администрации назначается по результатам конкурса Советом местного самоуправления) [ФЗ 2003].

В свою очередь глава администрации города или района назначает руководителем администрации села, посёлка или станицы депутата, избранного председателем Совета местного самоуправления. Совмещение одним лицом должности руководителя представительного и исполнительного органа местного самоуправления было направлено на исключение противостояния двух ветвей местной власти.

Парламент Кабардино-Балкарской Республики до 2003 г. состоял из двух палат, которые функционировали, дополняя друг друга: Совет республики и Совет представителей. Совет республики работал на постоянной основе, а Совет представителей созывался по мере необходимости. В Совете представителей кабардино-балкарского парламента места были квотированы, распределены пропорционально численности основных этносов, населяющих республику. Руководитель представительного и исполнительного органа местного самоуправления являлся также депутатом Совета представителей парламента Кабардино-Балкарской Республики.

Указанная модель представительных и местных органов власти создали в переходный период условия для функционирования органов местного самоуправления, всей политической системы и стабилизации этнополитической ситуации региона.

В ходе конституционной реформы двухпалатная структура парламента Кабардино-Балкарии была упразднена, ей на смену пришел однопалатный парламента. В результате были изменены формы взаимодействия государственных органов республики с органами местного самоуправления [Закон КБР «О признании утратившим...» 2006]. Последние стали реформироваться в соответствии с федеральным законом от 6 октября 2003 г. № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации», определяя дальнейшие перспективы развития местного самоуправления в Кабардино-Балкарской Республике [Собрание законодательства РФ 2003].

Формирование системы местного самоуправления в Карачаево-Черкесской Республике также осуществлялось в основном в соответствии с федеральным законодательством. Во исполнение федерального закона от 28 августа 1995 г. «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» были приняты законы КЧР от 8 января 1997 г. «О местном самоуправлении в Карачаево-Черкесской Республике» [Закон КЧР 1997] и от 17 июля 2002 г. «О территориях муниципальных образований в Карачаево-Черкесской Республике, порядке их образования, реорганизации или упразднения, установления и изменения их границ и наименований». Затем в соответствии с Федеральным зако-

ном от 6 октября 2003 года № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» принят республиканский закон от 25 октября 2004 г. «О местном самоуправлении в Карачаево-Черкесской Республике» [Закон КЧР «О местном самоуправлении...» 2004].

Следует отметить, что земельное размежевание в регионе, где нет укорененных процедур публичной политики и экономики, реформа местного самоуправления стала причиной обострения этнополитической ситуации в Карачаево-Черкессии. Так, формирование временной администрации Абазинского района проходило на фоне продолжающихся споров о территориальной принадлежности комбината «Южный». Лишь 27 ноября 2006 г. Народное собрание республики окончательно утвердило спорные границы муниципальных образований, комбинат «Южный» был отнесен к Абазинскому району.

Следующим важным этапом в реформировании местного самоуправления республики стал закон от 14 мая 2007 г. «О внесении изменений в Закон Карачаево-Черкесской Республики «О местном самоуправлении в Карачаево-Черкесской Республике», принятие которого было обусловлено необходимостью дальнейшего совершенствования разграничения полномочий между органами государственной власти и местного самоуправления республики и уточнения круга вопросов местного значения. Помимо общих вопросов организации местного самоуправления, в республике были приняты законы, регламентирующие отдельные институты в системе местного самоуправления. Так, 4 октября 2005 г. принят закон Карачаево-Черкесской Республики № 81-РЗ «Об отдельных вопросах организации местного самоуправления на территориях муниципальных районов Карачаево-Черкесской Республики», который определил порядок формирования представительных органов первого созыва вновь образованных муниципальных районов.

2 марта 2007 г. был принят закон Карачаево-Черкесской Республики № 1-РЗ «О внесении изменений в Закон Карачаево-Черкесской Республики «О выборах депутатов представительных органов местного самоуправления, глав муниципальных образований и иных выборных должностных лиц местного самоуправления в Карачаево-Черкесской Республике», установивший до-

полнительные нормы порядка выдвижения кандидатов на муниципальных выборах [Закон КЧР «О внесении изменений ... 2007»].

В законе КЧР от 24.02.2004 г. «Об административно-территориальном устройстве КЧР» (в ред. от 14.11.2008 № 73-РЗ) определен перечень административно-территориальных единиц и населенных пунктов КЧР.

В рамках муниципального устройства республики, в границах её административно-территориальных единиц образованы 100 муниципальных образований: 2 городских округа, 10 муниципальных районов, в том числе: 83 сельских и 5 городских поселений. Всего по КЧР: 10 муниципальных районов, 81 муниципальное образование, наделенное статусом сельского поселения, 139 сельских населенных пунктов [Закон КЧР «Об административно-территориальном ...» 2004].

Важную роль в развитии гражданского общества играют органы местного самоуправления, несмотря на то, что их статус до сих пор остается в правовом плане не вполне определенным. Как правило, гражданские инициативы находят поддержку местных органов самоуправления: они, с одной стороны, оперативно реагируют на нужды населения, а с другой, выступая в качестве звена официальной власти и осуществляя некоторые делегированные функции государственного управления, претворяют решения граждан в жизнь. В этой связи В. В. Путин отмечает: «Мы должны поддержать гражданскую активность на местах, в муниципалитетах, чтобы у людей была реальная возможность принимать участие в управлении своим поселком или городом, в решении повседневных вопросов, которые на самом деле определяют качество жизни» [Путин 2013:1].

Вступившие в силу в 2005 и 2006 гг. федеральные законы «Об общих принципах организации законодательных и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» и «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации», а также «Концепция административной реформы в РФ на 2006–2008 гг.» [«Об общих принципах...» 2006; Концепция 2005] значительно расширили возможности НКО участвовать в процессе принятия решений органами государственной власти и местного самоуправления. Главным механизмом налаживания взаимодействия стали обяза-

тельные по закону диалоги власти и представителей гражданского общества.

Для реализации федерального закона от 06.10.2003 № 131 «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» были приняты ряд законов КБР, в том числе закон Кабардино-Балкарской Республики от 18.10.1995 № 21-РЗ (ред. от 07.07.2005) «О местном самоуправлении в Кабардино-Балкарской Республике» [Закон КБР «О местном самоуправлении...» 1995] и закон от 27.02.2005 № 68РЗ «О статусе и границах муниципальных образований», который изменил границы и статус территорий муниципальных образований. При этом не было учтено положение федерального закона от 06.10.2003 № 131, что при изменении границ территорий, в которых осуществляется местное самоуправление, при преобразовании (или) упразднении муниципальных образований необходим учет мнений соответствующих муниципальных образований. В связи с этим отдельные муниципальные образования граждан оспаривали право граждан на осуществление местного самоуправления, самостоятельность местного самоуправления в Верховном суде КБР, Конституционном суде КБР, Конституционном суде РФ [Определение Конституционного суда... 2007].

Для разрешения спорных вопросов по закону КБР «О статусе и границах муниципальных образований» в парламенте КБР была создана согласительная комиссия. Однако диалог органов государственной власти, местного самоуправления и представителей институтов гражданского общества не дал положительных результатов, до сих пор не решены спорные вопросы по определению границ муниципальных образований.

Принятое на сегодняшний день компромиссное решение пересмотреть границы административных поселений, ограничив межселенные территории отгонными пастбищами, также вызвало протест у определенной части населения. Приходится признать, что административно-территориальный передел на новом витке исторического развития, реализующий положения федерального закона от 06.10.2003 № 131 «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации», не дал пока желаемых результатов, не привел к общественному согласию в КБР. Предстоит

долгая кропотливая работа по поиску реально компромиссного решения, могущего удовлетворить все спорящие стороны, решения, основывающегося на исторических документах, веками сложившейся практике землепользования в КБР.

В соответствии с федеральным законом от 6 октября 2003 г. № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» в Кабардино-Балкарии были созданы муниципальные органы власти в семи городских и 112 сельских поселениях, 10 муниципальных районах и 3-х городских округах. Во всех 13 муниципальных районах и городских округах созданы общественные советы, главной задачей которых является обеспечение взаимодействия и обратной связи между гражданами и органами местного самоуправления. В то же время на практике такая форма участия общественных советов далеко не всегда реализуется должным образом, в том числе из-за отсутствия нормативно-правовой базы, способов их формирования, зависимости от органов власти.

В республике образована и действует Ассоциация «Совет муниципальных образований Кабардино-Балкарской Республики», однако ее деятельность, напрямую связанная с формированием гражданского общества, в том числе в аспекте местного самоуправления, еще не получила необходимого развития.

Несмотря на указанные негативные тенденции, в некоторых муниципальных районах и городских округах республики появляются новые интересные инициативы, ориентированные на налаживание общественно-государственного диалога на местном уровне, выработку механизмов учета мнения граждан при принятии решений.

Например, в городских округах республики (Нальчик, Прохладный, Баксан) территориальные органы самоуправления принимают участие в ремонте и благоустройстве подъездов, улиц, скверов, в создании детских площадок, в решении вопросов семьи, воспитания детей, в организации помощи пожилым людям. Одним из результатов этой работы стало существенное повышение активности граждан на местном уровне [О состоянии гражданского общества... 2016: 16–20].

Одними из самых актуальных в большинстве муниципальных образований являются проблемы ЖКХ. Именно в данной

сфере происходит сегодня наибольшее количество конфликтов между гражданами и местными властями. Тем не менее сегодня накоплен немалый опыт взаимодействия в этой сфере. Например, во многих микрорайонах городского округа Нальчик в 2015 г. практикуется привлечение общественности к контролю за проведением ремонта внутриквартальных проездов и дворовых территорий. Благодаря активности общественности на многих объектах были учтены пожелания жителей, эффективно работает общественный контроль тарифов в сфере ЖКХ [О состоянии гражданского общества ... 2016: 14–15].

Таким образом, территориальное общественное самоуправление в республике взаимодействует со всем спектром некоммерческих организаций и является активным участником процессов развития и управления территорией. Его деятельность охватывает все сферы жизни общества – это и благоустройство, и озеленение микрорайонов, и организация культурных и спортивных мероприятий, оказание социальной помощи и сохранение национальных традиций, широкое информирование населения по всем вопросам жизнедеятельности своих поселений.

Вместе с тем анализ современного этапа реформирования местного самоуправления позволяет констатировать тот факт, что в Кабардино-Балкарии существующая система продолжает во многом зависеть от административных ресурсов региональной власти, что препятствует становлению местного самоуправления как самостоятельного социального института.

Основными проблемами института местного самоуправления являются слабость гражданского общества, низкий уровень общественной активности, низкая правовая культура населения, дефицит знаний о сущности и возможностях самоуправления. Серьезным препятствием является также сопротивление бюрократии всех уровней, финансовая слабость местного самоуправления, разрыв между возлагаемыми на него обязанностями и их ресурсным обеспечением.

Эффективность деятельности института местного самоуправления определяется степенью вовлеченности жителей в решение вопросов их жизнедеятельности. Реальное, заинтересованное участие жителей в

управлении собственными ресурсами для удовлетворения местных потребностей составляет основу развития местного самоуправления. Вместе с тем методы и формы вовлечения населения в управление и повышение активности граждан являются важной задачей деятельности самих органов местного самоуправления.

В целях развития институтов местного самоуправления и гражданского общества, вовлечения граждан к участию в формировании и реализации социальной политики в муниципальном районе (городском округе), органам местного самоуправления необходимо:

— ежегодно разрабатывать планы взаимодействия с общественными организациями и регулярно представлять населению информацию о ходе их выполнения;

— широко использовать практику привлечения всех категорий граждан для публичного обсуждения наиболее важных вопросов социально-экономического развития территории муниципального образования;

— обеспечивать участие представителей общественных и иных некоммерческих организаций в разработке нормативно-правовых актов, целевых программ и программ социально-экономического развития территорий;

— представлять социально-значимые проекты нормативно-правовых актов Совета депутатов и администрации района в муниципальный общественный совет для экспертизы возможных социальных последствий их реализации;

— совместно с некоммерческими общественными организациями муниципального образования периодически проводить гражданские форумы по наиболее значимым проблемам развития гражданского общества;

— ежегодно при формировании проектов бюджетов предусматривать финансовые средства на поддержку общественных социально значимых проектов, программ и мероприятий, представленных общественными организациями для поощрения лучших общественников;

— оказывать содействие в улучшении деятельности общественных организаций за счет подбора и укрепления их руководящими кадрами, а также в обеспечении методической помощи.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Этнокультурные и этнополитические процессы на Северном Кавказе в период системной трансформации российского общества: особенности и основные тенденции» №16-01-00126.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

Декларация Совета... 1990 — Декларация Совета народных депутатов РСФСР от 12.06.1990 № 22-1 «О государственном суверенитете РСФСР» [*Deklaratsiya Soveta narodnykh deputatov RSFSR ot 12.06.1990 № 22-1 «O gosudarstvennom suverenitete RSFSR»*]. [Declaration by the Soviet of People's Deputies of the RSFSR of June, 12 1990 No. 22-1 on State Sovereignty of the RSFSR.] Available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_39472/.

Закон РК «О местном самоуправлении...» 1996 — Закон Республики Калмыкия от 23.09.1996 (ред. от 25.04.2005) «О местном самоуправлении в Республике Калмыкия». [*Zakon Respubliki Kalmykiya ot 23.09.1996 (red. ot 25.04.2005) «O mestnom samoupravlenii v Respublike Kalmykiya»*] [Law of the Republic of Kalmykia of September, 23 1996 (ed. April, 25 2005) on Local Self-Government in the Republic of Kalmykia.] Available at: <http://zakon-region3.ru/1/98872/>.

Закон РК «О выборах депутатов...» 2000 — Закон Республики Калмыкия от 09 ноября 2000 г. (ред. от 27 июня 2008 г.) «О выборах депутатов представительных органов местного самоуправления в республике Калмыкия». [*Zakon Respubliki Kalmykiya ot 09 noyabrya 2000 g. (red. ot 27 iyunya 2008 g.) «O vyborakh deputatov predstavitel'nykh organov mestnogo samoupravleniya v respublike Kalmykiya»*] [Law of the Republic of Kalmykia of November, 9 2000 (ed. June, 27 2008) on Elections of Deputies to Representative Bodies of Local Self-Government in the Republic of Kalmykia.] Available at: <http://zakon-region3.ru/1/98872/>.

Закон КБР 2001 — Закон Кабардино-Балкарской Республики «О местном самоуправлении в Кабардино-Балкарской Республике» от 9 октября 1995 г. // Политика и право в сфере этногосударственных отношений Кабардино-Балкарии. Авторы-составители: С. И. Аккиева, Х. М. Думанов; отв. ред. М. Н. Губогло. Том I. Москва; Нальчик: Центр по изучению межнациональных отношений ИЭА РАН. 2001. 384 с. [Law of the Kabardino-Balkar

- Republic of October, 9 1995 on Local Self-Government in the Kabardino-Balkar Republic. *Politika i pravo v sfere etnogosudarstvennykh otноsheniy Kabardino-Balkarii*. S. I. Akkueva, Kh. M. Dumanov (comp.). M. N. Guboglo (ed.). Vol. I. Moscow; Nalchik: Center for Interethnic Relations Research (Institute of Anthropology and Ethnography) of RAS. 2001. 384 p.].
- Закон КБР «О местном самоуправлении...» 1995 — Закон Кабардино-Балкарской Республики от 18.10.1995 № 21-РЗ (ред. от 07.07.2005) «О местном самоуправлении в Кабардино-Балкарской республике» (принят Советом Республики Парламента КБР 09.10.1995). // [Электронный ресурс] Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации. URL: <http://docs.cntd.ru/document/802026343> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Kabardino-Balkarskoy Respubliki ot 18.10.1995 № 21-RZ (red. ot 07.07.2005) "O mestnom samoupravlenii v Kabardino-Balkarskoy respublike" (prinyat Sovetom Respubliki Parlamenta KBR 09.10.1995)*] [Law of the Kabardino-Balkar Republic of October, 18 1995 No. 21-РЗ (ed. July, 7 2005) on Local Self-Government in the Kabardino-Balkar Republic (enacted by the Republican Council of the Parliament of Kabardino-Balkaria on October, 9 1995).] Available at: <http://docs.cntd.ru/document/802026343>.
- Закон КБР «О признании утратившим...» 2006 — Закон Кабардино-Балкарской Республики от 30 января 2006 года № 13-РЗ «О признании утратившим силу с 01.01.2006 г. Закона от 18 октября 1995 г. № 21-РЗ Кабардино-Балкарской Республики «О местном самоуправлении в Кабардино-Балкарской Республике» // Кабардино-Балкарская правда. 7.02.2006 г. [Law of the Kabardino-Balkar Republic of January, 30 2006 No. 13-РЗ on the Annulment of the Law of the Kabardino-Balkar Republic of October, 18 1995 No. 21-РЗ on Local Self-Government in the Kabardino-Balkar Republic since January, 1 2006. *Kabardino-Balkarskaya pravda*. February, 7 2006.].
- Закон КЧР «Об административно-территориальном...» 2004 — Закон Карачаево-Черкесской Республики «Об административно-территориальном устройстве Карачаево-Черкесской Республики» от 24.02.2004 г. (с изменениями на: 22.02.2017). [Электронный ресурс] Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации. URL: <http://docs.cntd.ru/document/802054682> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki «Ob administrativno-territorial'nom ustroystve Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki» ot 24.02.2004 g. (s izmeneniyami na: 22.02.2017)*] [Law of the Karachay-Cherkess Republic of February, 24 2004 on the Administrative-Territorial Structure of the Karachay-Cherkess Republic (ed. February, 22 2017).] Available at: <http://docs.cntd.ru/document/802054682>.
- Конституция РФ 2013 — Конституция Российской Федерации. Гимн Российской Федерации. Новосибирск: Норматика, 2013. 32 с. [*Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii. Gimn Rossiyskoy Federatsii*] [Constitution of the Russian Federation. Anthem of the Russian Federation]. Novosibirsk: Normatika, 2013. 32 p.].
- Закон КЧР 1997 — Закон Карачаево-Черкесской Республики от 8 января 1997 г. «О местном самоуправлении в Карачаево-Черкесской Республике». [Электронный ресурс] URL: <http://www.parlament09.ru/> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki ot 8 yanvarya 1997 g. «O mestnom samoupravlenii v Karachaevo-Cherkesskoy Respublike»*] [Law of the Karachay-Cherkess Republic of January, 8 1997 on Local Self-Government in the Karachay-Cherkess Republic.] Available at: <http://www.parlament09.ru>.
- Закон КЧР «О территориях муниципальных...» 2002 — Закон Карачаево-Черкесской Республики от 17 июля 2002 г. «О территориях муниципальных образований в Карачаево-Черкесской Республике, порядке их образования, реорганизации или упразднения, установления и изменения их границ и наименований». [Электронный ресурс] URL: <http://www.parlament09.ru/> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki ot 17 iyulya 2002 g. «O territoriyakh munitsipal'nykh obrazovaniy v Karachaevo-Cherkesskoy Respublike, poryadke ikh obrazovaniya, reorganizatsii ili uprazdneniya, ustanovleniya i izmeneniya ikh granits i naimenovaniy»*] [Law of the Karachay-Cherkess Republic of July, 17 2002 on Territories of Municipal Entities, Procedures for Their Establishment, Reorganization or Abolition, Delineation and Changes of Their Borders and Names.] Available at: <http://www.parlament09.ru>.
- Закон КЧР «О местном самоуправлении...» 2004 — Закон Карачаево-Черкесской Республики от 25 октября 2004 г. «О местном самоуправлении в Карачаево-Черкесской Республике». [Электронный ресурс] URL: <http://www.parlament09.ru/> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki «O mestnom samoupravlenii v Karachaevo-Cherkesskoy Respublike» ot 25 oktyabrya 2004 g. «O mestnom samoupravlenii v Karachaevo-Cherkesskoy Respublike»*] [Law of the Karachay-Cherkess Republic of October, 25 2004 on Local Self-Government in the Karachay-Cherkess Republic.] Available at: <http://www.parlament09.ru/> (дата обращения: 1.02.2018).

- Respubliki ot 25 oktyabrya 2004 g. «O mestnom samoupravlenii v Karachaevo-Cherkesskoy Respublike»* [Law of the Karachay-Cherkess Republic of October, 25 2004 on Local Self-Government in the Karachay-Cherkess Republic.] Available at: <http://www.parlament09.ru>.
- Закон КЧР «Об отдельных вопросах...» 2005 — Закон Карачаево-Черкесской Республики от 4 октября 2005 г. «Об отдельных вопросах организации местного самоуправления на территориях муниципальных районов Карачаево-Черкесской Республики». [Электронный ресурс] URL: <http://www.parlament09.ru/> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki ot 4 oktyabrya 2005 g. «Ob otdel'nykh voprosakh organizatsii mestnogo samoupravleniya na territoriyakh munitsipal'nykh rayonov Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki»*] [Law of the Karachay-Cherkess Republic of October, 4 2005 on Certain Aspects within Local-Government Establishing Procedures in Municipal Districts of the Karachay-Cherkess Republic.] Available at: <http://www.parlament09.ru>.
- Закон КЧР «О внесении изменений...» 2007 — Закон Карачаево-Черкесской Республики от 2 марта 2007 г. «О внесении изменений в Закон Карачаево-Черкесской Республики «О выборах депутатов представительных органов местного самоуправления, глав муниципальных образований и иных выборных должностных лиц местного самоуправления в Карачаево-Черкесской Республике». [Электронный ресурс] URL: <http://www.parlament09.ru/> (дата обращения: 1.02.2018). [*Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki ot 2 marta 2007 g. «O vnesenii izmeneniy v Zakon Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki «O vyborah deputatov predstavitel'nykh organov mestnogo samoupravleniya, glav munitsipal'nykh obrazovaniy i inykh vybornykh dolzhnostnykh lits mestnogo samoupravleniya v Karachaevo-Cherkesskoy Respublike»*] [Law of the Karachay-Cherkess Republic of March, 2 2007 on Amendments to the Law of the Karachay-Cherkess Republic on Elections of Deputies to Representative Bodies of Local Self-Government, Heads of Municipal Entities and Other Elective Officials of Local Self-Government in the Karachay-Cherkess Republic.] Available at: <http://www.parlament09.ru>.
- Определение Конституционного суда... 2007 — Определение Конституционного суда РФ № 171-ОП от 3 апреля 2007 года. Кабардино-Балкарская правда. 2007. 25 мая. [Decision of the Constitutional Court of Russia No. 171-ОП of April, 3 2007. *Kabardino-Balkarskaya pravda*. 2007. May, 25].
- О состоянии гражданского общества... 2016 — О состоянии гражданского общества в Кабардино-Балкарской Республике: Доклад Общественной палаты Кабардино-Балкарской Республики. 2016. [Электронный ресурс] URL: <http://www.опкбр.рф/index.php/publikatsii-i-zasedaniya/2-uncategorised/49-doklad-o-sostoyanii-grazhdanskogo-obshchestva-v-kbr> (дата обращения: 1.02.2018 г.). [*O sostoyanii grazhdanskogo obschestva v Kabardino-Balkarskoy Respublike: Doklad Obschestvennoy palaty Kabardino-Balkarskoy Respubliki. 2016*] [On the current state of civil society in the Kabardino-Balkar Republic. 2016.] Available at: <http://www.опкбр.рф/index.php/publikatsii-i-zasedaniya/2-uncategorised/49-doklad-o-sostoyanii-grazhdanskogo-obshchestva-v-kbr>.
- Собрание законодательства РФ 2003 — Собрание законодательства РФ. 2003. № 40. Ст. 3822. [*Sobranie zakonodatel'stva RF. 2003. No. 40. Art. 3822*].
- Указ «О реформе местного...» 1993 — Указ Президента РФ от 26 октября 1993 г. «О реформе местного самоуправления в РФ». [Электронный ресурс] URL: <http://base.garant.ru/10102781/> (дата обращения: 10.02.2018 г.). [*Ukaz Prezidenta RF ot 26 oktyabrya 1993 g. «O reforme mestnogo samoupravleniya v RF»*] [Decree of the President of Russia of October, 26 1993 on the Reform of Local Self-Government in the Russian Federation.] Available: <http://base.garant.ru/10102781/>.
- ФЗ 2003 — Федеральный закон 6 октября 2003 года «Об общих принципах организации местного самоуправления» // Собрание законодательства РФ. 2003. № 40. Статья 3822. [Federal Law of October, 6 2003 on General Principles of Organization of Local Government in the Russian Federation. *Sobranie zakonodatel'stva RF. 2003. No. 40. Art. 3822*].
- Концепция 2005 — Концепция административной реформы в РФ на 2006–2008 гг. // Собрание законодательства РФ. 2005. № 46. Статья 4720. [Roadmap for Administrative Reform: 2006–2008. *Sobranie zakonodatel'stva RF. 2005. No. 46. Art. 4720*].
- ФЗ 1995 — Федеральный закон от 28.08.1995 N 154-ФЗ (ред. от 21.07.2005) «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». [Электронный ресурс] URL: <http://www.legalacts.ru/doc/federalnyi-zakon-ot-28081995-n-154->

fz-ob/ (дата обращения: 10.02.2018 г.). [Federal Law of August, 28 1995 No. 154-ФЗ (ed. July, 21 2007) on General Principles of Organization of Local Government in the Russian Federation.] Available at: <http://www.legalacts.ru/doc/federalnyi-zakon-ot-28081995-n-154-fz-ob/>.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Бечелов, Геккиев 2001 — Бечелов И. Б., Геккиев З. Д. О некоторых правовых аспектах в обеспечении общественного согласия в Кабардино-Балкарской Республике // Политика и право в сфере этногосударственных отношений Кабардино-Балкарии / Авт.-сост.: С. И. Аккиева, Х. М. Думанов; отв. ред. М. Н. Губогло. Том I. Москва; Нальчик, 2001. С. 118–122. [Bechelov I. B., Gekkiev Z. D. Securing social harmony in the Kabardino-Balkar Republic: some legal aspects revisited. *Politika i pravo v sfere etnogosudarstvennykh otnosheniy Kabardino-Balkarii*. S. I. Akkieva, Kh. M. Dumanov (comp.). M. N. Guboglo (ed.). Vol. I. Moscow; Nalchik: Institute of Ethnology and Anthropology of RAS, 2001. Pp. 118–122].
- Боров 2005 — Боров А. Х. Политический аспект реорганизации системы местного самоуправления // Земельные отношения в Кабарде и Балкарии: история и современность. Мат-лы науч.-практ. конф. (г. Нальчик, 11 августа 2005 г.). Нальчик, 2005. С. 625. [Borov A. Kh. Reorganization of the system of local self-government: a political perspective. *Zemel'nye otnosheniya v Kabarde i Balkarii: istoriya i sovremennost'*. Mat-ly nauch.-prakt. konf. (g. Nal'chik, 11 avgusta 2005 g.). Nalchik, 2005. Pp. 6–25].
- Карданов 2006 — Карданов А. К. Местное самоуправление Кабардино-Балкарии в переходный период (90-е гг. XX в.) // Конституционное право Кабардино-Балкарской Республики. Ростов-на-Дону: изд-во Южного науч. центра Российской академии наук, 2006. С. 383–402. [Kardanov A. K. Local self-government during the transition period (1990s). *Konstitutsionnoe pravo Kabardino-Balkarskoy Respubliki*. Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of RAS, 2006. Pp. 383–402].
- Мисроков 2013 — Мисроков Т. З. Конституционно-правовые основы становления и развития местного самоуправления в субъектах Российской Федерации (на примере Кабардино-Балкарской Республики): Автореф. дис.... канд. юрид. наук. М., 2013. 35 с. [Misrokov T. Z. *Konstitutsionno-pravovyye osnovy stanovleniya i razvitiya mestnogo samoupravleniya v sub»ektakh Rossiyskoy Federatsii (na primere Kabardino-Balkarskoy Respubliki): Avtoref. dis.... kand. yurid. Nauk* [Establishment and development of self-government in federal subjects of Russia (a case study of the Kabardino-Balkar Republic): constitutional and legal fundamentals. A PhD thesis abstract]. Moscow, 2013. 35 p.].
- Путин 2013 — Путин В. В. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию. 12 декабря 2013 г. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/19825> (дата обращения: 1.02.2018) [Putin V. V. *Poslanie Prezidenta Rossiyskoy Federatsii Federal'nomu Sobraniyu. 12 dekabrya 2013 g.* [Presidential Address to the Federal Assembly of Russia of December, 12 2013].] Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/19825>.
- Текеева 2015 — Текеева Л. Д. Развитие института местного самоуправления в структуре гражданского общества Карачаево-Черкесской Республики: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ставрополь, 2015. 26 с. [Tekeeva L. D. *Razvitie instituta mestnogo samoupravleniya v strukture grazhdanskogo obschestva Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki: Avtoref. dic. ... kand. sotsiol. nauk* [Institutional development of local self-government within the civil society of the Karachay-Cherkess Republic. A PhD thesis abstract]. Stavropol, 2015. 26 p.].
- Урумов 2006 — Урумов А. В. Проблемы реформирования органов местного самоуправления в Кабардино-Балкарской Республике на современном этапе // Конституционное право Кабардино-Балкарской Республики. Ростов-на-Дону: изд-во Южного науч. центра РАН, 2006. С. 403–412. [Urumov A. V. Problems of reforming self-government bodies in the Kabardino-Balkar Republic at the present stage. *Konstitutsionnoe pravo Kabardino-Balkarskoy Respubliki*. Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of RAS, 2006. Pp. 403–412].
- Цыкалова 2005 — Цыкалова Н. А. Местные органы государственной власти и местное самоуправление в Калмыкии в середине XIX–XX вв. (историко-правовой анализ): Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2005. 24 с. [Tsykalova N. A. *Mestnyye organy gosudarstvennoy vlasti i mestnoe samoupravlenie v Kalmykii v seredine XIX–XX vv. (istoriko-pravovoy analiz): Avtoref. dic. ... kand. yurid. nauk* [Local authorities and local self-government in Kalmykia in the mid-19th–20th cc. A PhD thesis]. Stavropol, 2005. 24 p.].

УДК 94 (470.6)

Региональные особенности становления и развития местного самоуправления в период политической модернизации российского общества

Алим Инзрелович Тетуев¹

¹ доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований, Кабардино-Балкарский научный центр РАН (Нальчик, Российская Федерация). E-mail: alim-tetuev@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена региональным особенностям становления и развития органов местного самоуправления как институтов гражданского общества. Анализируются основные этапы становления и развития местного самоуправления. Рассматриваются нормативно-правовые акты Российской Федерации и региональных органов власти по реформированию местного самоуправления.

На первом этапе становления местного самоуправления была прекращена деятельность городских и районных Советов народных депутатов, а их компетенцию передали соответствующим органам местной власти. Выявлены региональные особенности организации политической системы и местного самоуправления в Кабардино-Балкарии, Калмыкии и Карачаево-Черкессии.

Исследуется деятельность государственных органов власти по реализации федерального закона от 6 октября 2003 года «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» и Концепции административной реформы в РФ на 2006–2008 гг. В результате в регионах была создана новая модель местного самоуправления: формирование представительных органов путем выборов, назначение главы местной администрации по результатам конкурса Советом местного самоуправления, разграничение полномочий между органами государственной власти и местного самоуправления.

Обобщается опыт взаимодействия органов муниципальной власти и общественных объединений по развитию институтов местного самоуправления и гражданского общества. Раскрываются проблемы, препятствующие становлению местного самоуправления как самостоятельного социального института, определены перспективы развития местного самоуправления в республиках.

Ключевые слова: местное самоуправление, государство, закон, реформирование, особенности, гражданское общество

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 89–97, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-89-97
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 299.4

Transformation of Shamanistic Worldview as a Reflection of Contemporary Buryat Society and its Values

*Maxim S. Mikhalev*¹

¹ Ph.D. in Law (Cand. of Juridical Sc.), Postdoctoral Fellow, Center for Asian and Pacific Studies, N.N. Mikloukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russian Federation). E-mail: maxmikhalev@yahoo.com

Abstract. The paper elaborates on some recent developments in the shamanistic worldview witnessed by the author during a series of field trips to the region of Buryatia in Russia's Siberia. Unlike most the world religions, shamanism is not a rigid, dogmatic set of beliefs, as its flexible nature and the absence of any canonic books allow shamans and their clients gradually change significantly both their theory and practice as the society and its milieu develops. As such, new phenomena and new interpretations of the old beliefs can appear constantly resulting in that shamanism always stays in tune with times and epochs fulfilling its traditional mission of keeping the balance in relations between the world of humans and the world of spirits, albeit sometimes doing it in somewhat different ways as compared to previous ages. This general flexibility of shamanism and its adaptive nature are the premises of both its surprising invincibility and its recent revival. At the same time, it makes fieldwork and close observation of the currently practicing shamans especially important as any records of those constantly appearing new practices help researchers understand their nature even before they can become common.

The paper relates about one of the author's personal encounters with an urban shaman in Buryatia during which the latter rejected a standard 'shaman set' he was offered for performing a ritual. As explained by the shaman himself, this was done so because it was too cheap and as such was contrary to the shaman's view that only through sending 'prestigious' gifts one can secure assistance from equally 'prestigious', and as such, efficient spirits. Impressed by this modern interpretation of the traditional worldview, the author moves on to assume that contemporary shamans may now view the world of spirits in the same fashion as the world of humans is interpreted by the consumer society proponents. That is, a world where an individual is assigned his or her place in the social hierarchy according to his or her consumption model. The paper further argues that this surprising flexibility of shamanism is not just a challenge to the ethnology purists but rather a manifestation of shaman's closeness to the common people and their needs and as such serving as a guarantor of its general effectiveness and invincibility.

Keywords: Buryats, shamanism, sacrifice, consumer society, prestige, traditional worldview

Картина мира в традиционном шаманизме

Шаманизм как социокультурный феномен издавна привлекал внимание ученых, пытавшихся описать и объяснить это явление в контексте тех или иных отношений, складывающихся в обществе. В результате недостатка в серьезной литературе по данному предмету не существует¹. При этом шаманизм с течением времени оказался окружен таким количеством научных и околонучных мифов, что отделить вымысел от правды иногда оказывается весьма непросто. Первоначально он, скорее, рассматривался учеными как некий «сумасшедший дом для примитивных народов» [Shamanism 2004: 34], чем полноценная религиозная практика, встроенная в систему социальных отношений, ею обусловленная, и сама, в свою очередь, ее обуславливающая. Это убеждение превалировало в науке вплоть до начала XX в., когда русским ученым С. Широкогоровым был впервые предложен системный подход в изучении шаманизма [Shirokogoroff 1935], который смог объяснить в том числе и его социальную роль. Еще раньше С. Широкогоров убедительно показал, что шаманы являются не психически нездоровыми личностями, как это было принято считать раньше, а выполняют определенную и при этом весьма востребованную социальную функцию поддержания психологического баланса как внутри самого сообщества, так и в его взаимоотношениях с окружающей средой [Shirokogoroff 1924: 370].

Середина XX в. обозначила наступление несколько иного периода в истории изучения шаманизма, когда исследователи данного феномена предпочли сконцентрироваться на личности самого шамана, на шаманских преданиях и технике камлания и стали делать это в ущерб пониманию особой роли шаманизма в системе общественных отношений. Во многом это было связано с тем, что вслед за публикацией классической работы М. Элиаде «Шаманизм: архаические техники экстаза» [Eliade 1951], в которой шаман предстает презревшим общество бунтарем и неординарной экстатической личностью, шаманизм привлек внимание широкой публики, превра-

тившись, в результате, в предмет многочисленных околонучных спекуляций. Их поток стремительно возрос после выхода полуфантастического романа К. Кастанеды «Учение Дона Хуана» [Castaneda 1968]. Профессор Знаменский в авторском предисловии к сборнику «Шаманизм: критические концепции в социологии» пишет об этом времени так: «...Идя на поводу у вкусов читающей публики, представляющей шаманов носителями высокой духовности и экологической мудрости, авторы и составители обильно сдабривали свои сочинения романтическими сентенциями, рисуя шаманов «незаменимым мостом к сакральным ценностям», такими агентами вневременной традиционной культуры» [Shamanism 2004: 60]. По счастью, в обширном потоке литературы, порожденном возникшей подобным образом модой на шаманизм, оказались в том числе и работы, посвященные анализу шаманской картины мира.² Именно на их основе стало возможным обозначить ее базовые положения, в том числе и те, что теоретически обосновывают необходимость подношений духам, проливая свет на их природу и в то же самое время объясняя роль шамана в осуществлении справедливого и прагматичного обмена между миром людей и миром духов.

Мы знаем, таким образом, что человек прошлого не выделял себя из мира природы и не понаслышке знал о существовании мира духов. Деревья и боги, небесные светила и далекие предки — все это составляло единый мир, большую Вселенную, в которой он жил; именно они обуславливали порядок существования, придавали человеку сил, а его картине мира — целостность. Индивид, общество, мир духов и мир природы в своем неразрывном единстве составляли тот космос, что задавал ритм жизни и программу развития человека. Он был частью этой большой Вселенной и следовал ее законам, полагая, что мир людей, или общество, не может функционировать полностью изолированно и независимо от остальных миров, таких как мир природы и мир духов. Немаловажно, что все эти *другие* миры представлялись человеку полностью взаимопроницаемыми, причем возможность путешествий между ними была доступна и людям. Для этого всего лишь требовалось

¹ Подробный обзор литературы по шаманизму можно найти, к примеру, у Джейн Эткинсон [Atkinson 1992].

² Тщательный анализ шаманизма с позиций структурализма был проведен российской исследовательницей Е. С. Новик [Новик 2004].

быть избранным на эту роль духами и обладать определенным набором знаний и навыков. Наконец, миры эти находились в непрерывном взаимодействии, обмениваясь энергией и информацией и оказывая непосредственное влияние на состояние дел у соседей.

Другими словами, Вселенная, населенная людьми, духами и силами природы, виделась человеку прошлого целостной, органичной, состоящей из нескольких динамически взаимодействующих между собой частей. Основной вывод, который можно было сделать в этой связи, состоял в том, что люди имели возможность оказывать влияние на положение вещей в мире духов и на состояние окружающей среды. В то же самое время, как полагал человек прошлого, силы природы и представители мира духов были, в свою очередь, в состоянии проникать в мир людей, при этом их вмешательство могло приводить как к позитивным, так и к негативным последствиям для жизни последних. Из всего этого, как можно легко заметить, проистекала принципиальная возможность и необходимость активного взаимодействия людей с другими мирами для поддержания собственной среды обитания.

Другой существенной чертой, присущей подобному видению мира, являлась теория баланса между частями Вселенной, который должен был постоянно кем-то поддерживаться, и признание того факта, что именно нарушения данного баланса приводят к болезням, неудачам и проблемам, обрушивающимся на общество или на отдельных его представителей. Проблемы при этом появлялись либо в том случае, когда у людей оказывалось, по их вине или вопреки их воле, что-либо из других миров, не принадлежащее им по праву (примерами могут служить избыточный продукт, образовавшийся в результате слишком успешной охоты, или злой дух, поселившийся в организме человека); либо, наоборот, в том случае, когда в других мирах оказывалось что-то, что по праву принадлежало людям (например, душа человека или удача целого рода).

В случае проведения необходимых действий и восстановления баланса во взаимоотношениях между мирами предполагалось, что проблема должна исчезнуть.

Находясь под влиянием подобных теорий, человек прошлого в результате был озабочен не только и не столько справедливым обменом с подобными себе члена-

ми социума. Ему, на самом деле, казался намного более важным своевременный и сбалансированный обмен подарками с миром духов, регулировавшийся тщательно проработанной системой сдержек и противовесов и определявшийся целым набором разнообразных правил и процедур. Такой обмен представлялся необходимым условием гармоничного взаимодействия человека с окружающей средой, а стало быть, и гарантом его личного счастья и благополучия.

В этой картине мире шаман оказывался тем самым человеком, которому общество доверяло исполнение обрядов, необходимых для осуществления справедливого обмена с миром духов, и, таким образом, вменяло ему функцию поддержания баланса во всей своей большой Вселенной.

Обладая возможностью контактировать с другими мирами, а также необходимыми для этого знаниями и навыками, он, в частности, оказывался призванным поддерживать баланс во взаимоотношениях между миром людей и миром духов, восстанавливая нарушенный баланс и, таким образом, решая разнообразные проблемы своих клиентов, вызванные диспропорциями и нарушениями обмена между мирами. В случае избытка он мог либо изгнать оказавшихся в мире людей духов, либо принести им в виде дара оказавшийся в распоряжении людей избыточный продукт. В случае похищения души он входил в транс и путешествовал между мирами в попытке отыскать ее и вернуть в мир людей, а в случае недостачи осадков, силы, удачи или добычи проводил обряд испрашивания, целью которого является предъявление духам требования подобную недостачу ликвидировать. Именно в осуществлении и контроле над процессами обмена между мирами, в том числе и посредством подношений духам, и заключалась основная функция шамана в период развития «классического» шаманизма.

Трансформация шаманизма в современном обществе

Нетрудно заметить, что функции, выполнение которых в далеком прошлом доверяли шаману люди, а именно поддержание внутрисистемного баланса, организацию справедливого обмена и решение возникающих по причине нарушений такого обмена проблем, в более позднее время были призваны выполнять такие общественные институты,

как законодательная и судебная ветви государственной власти, полиция и церковь. Стал различаться лишь масштаб системы, которая была им подвластна, что, на самом деле, было связано с общими изменениями в масштабах Вселенной современного человека. В отличие от человека прошлого, признающего наличие других миров за пределами социума, в представлении последнего человеческого общество сделалось самодостаточным, изолированным и полностью независимым. Соответственно, для такого общества уже не существует проблемы поддержания баланса за его пределами, а стало быть, и функции поддержания баланса, вменяемые современным социальным институтам, ограничиваются теперь рамками человеческого общества. Это связано с тем, что современное общество считает себя полностью автономной системой, способной вырабатывать и санкционировать правила поведения, принимать решения, следить за их выполнением и самостоятельно поддерживать баланс взаимоотношений между всеми своими членами. Неудивительно, что с точки зрения такого общества, обмен дарами можно и должно осуществлять исключительно между людьми, а любая экстраполяция подобной практики за пределы социума выглядит теперь вредным и опасным чудачеством. И надо признать, дело могло действительно обстоять таким образом в случае, если бы это самое общество и вправду оставалось вещью в себе, или, по крайней мере, если бы в его рядах не оказалось людей, уверенных в противоположном.

На самом деле ситуация не столь однозначна. Несмотря на то, что уже в течение нескольких столетий общество, воодушевленное развитием науки, техники и социальных институтов, подавляло любое инакомыслие и вытесняло на задворки сознания мистическое, космическое мировоззрение человека прошлого, это мировоззрение и в наши дни пользуется определенной популярностью. Хотя открытое его исповедание, конечно же, не приветствуется и, как правило, подвергается осмеянию, вопреки распространенному убеждению, шаманизм как философская концепция и как практическая деятельность не просто не исчез с исторической сцены, но и переживает в настоящее время процесс возрождения¹.

¹ Этот процесс подробно рассматривается как в западной литературе [Wallis 2003; Jakobsen 1999], так и в работах российских ученых [Религия в истории ... 2008].

Что особенно важно, в ходе этого процесса шаманизм постоянно видоизменяется, приспособляясь к требованиям современности, и, более того, все чаще вторгается на территории, ранее ему неподвластные².

Представляется, что подобный феномен «мировоззренческой регрессии» не является простой случайностью, а продиктован требованиями времени и теми новыми вызовами, что стоят перед человечеством в целом и перед отдельными народами в частности. Среди таких вызовов можно упомянуть загрязнение окружающей среды, вызванное бесконтрольным техногенным развитием, глобализацию и гомогенизацию, приводящую к эрозии культуры и потере идентичности у малых народов, насильственную «модернизацию морали», наносящую непоправимый ущерб социальным отношениям, и, как следствие всего этого, потерю жизненных ориентиров и разочарование в обществе как таковом. Все эти процессы, в конце концов, приводят к тому, что люди начинают искать источники альтернативной духовности, способной противостоять агрессивному рационализму.

В этих условиях разочарования в позитивистской модели мира шаманизм все чаще оказывается подходящим выбором, предсказуемо вызывая к себе большой интерес и со стороны публики, и со стороны специалистов. Еще в 1992 г. Дж. Эткинсон в обзоре работ, посвященных шаманизму [Atkinson 1992], с удовлетворением отмечала постоянный рост количества публикаций по данной теме. Как оказалось позднее, это было только начало, и в ноябре 2001 г. Королевский антропологический институт сообщал уже о 386 книгах по шаманизму, из которых 240 томов были изданы в 90-х гг. XX в. [Hoppal 2007: 3]. К сожалению, неизбежная в таком случае профанация темы привела к тому, что и в Западной Европе, и в Северной Америке шаманизм предсказуемо превратился в один из аспектов массовой поп-культуры, в этакый религиозный фастфуд для пресыщенно-

² Так, совсем недавно появились на свет нордический, кельтский, еврейский, немецкий и другие шаманизмы. В том же ряду «фантомных шаманизмов» находится и так называемый соешаманизм, представляющий собой современное изобретение, вырванное из культурного контекста и призванное утолить культурный голод отчужденных от собственной культуры представителей среднего класса западного общества [Harner 1980].

го среднего класса. Социолог М. Харрингтон назвал это явление «примитивным шиком скучающего изобилия» [цит. по: Charleston 1998: 159]. Не обошла стороной эта тенденция и некоторые регионы Сибири и Дальнего Востока, где, параллельно процессам возрождения традиционных для этих мест форм шаманизма, также стала расти популярность неошаманизма.

Одним из таких районов является лесостепной край в северо-восточной части азиатского континента, простирающийся от берегов озера Байкал на западе до хребтов Большого Хингана на востоке и ограниченный с севера горно-таежным поясом, а с юга — обширными монгольскими степями. По причине того, что этот условный «забайкальский» регион в наши дни пересекают на несколько частей государственные границы Монголии, России и Китая, он редко рассматривается как единое целое с политической точки зрения. В то же самое время, в культурно-исторической перспективе, он, безусловно, обладает определенным внутренним единством, в том числе и по причине того, что на всем его пространстве и по настоящее время компактно проживают представители коренных народов северо-востока Азии, исконной верой которых как раз и является шаманизм. Одним из таких районов является лесостепной край в северо-восточной части азиатского континента, простирающийся от берегов озера Байкал на западе до хребтов Большого Хингана на востоке и ограниченный с севера горно-таежным поясом, а с юга — обширными монгольскими степями. По причине того, что этот условный «забайкальский» регион в наши дни пересекают на несколько частей государственные границы Монголии, России и Китая, он редко рассматривается как единое целое с политической точки зрения. В то же самое время, в культурно-исторической перспективе, он, безусловно, обладает определенным внутренним единством, в том числе и по причине того, что на всем его пространстве и по настоящее время компактно проживают представители коренных народов северо-востока Азии, исконной верой которых как раз и является шаманизм.

Одним из таких народов являются буряты, о которых и пойдет речь ниже¹. Инте-

¹ История, культура и религиозные верования бурят подробно рассмотрены в академическом издании «Буряты», подготовленном коллективом авторов под редакцией Л. Л. Абаевой и Н. Л. Жуковской [Буряты 2004].

ресно, что в то время как у бурят, проживающих на территории Китая и Монголии, процесс возрождения шаманизма заключается в основном именно в ревитализации традиционных практик, в российском секторе условного «забайкальского региона» оно иногда принимает довольно экзотические формы, вызванные, в том числе, и непохожими социально-экономическими условиями и историческими реалиями этих стран. Самым ярким проявлением трансформации традиционного шаманизма в новых исторических условиях здесь как раз и стало появление особого его рода, который, за неимением более точного термина, стали называть городским [Шагланова 2009].

Необходимо отметить, что история появления подобного шаманизма достаточно хорошо изучена. Это связано как с высоким интеллектуальным и организаторским уровнем подобных «новых» шаманов, их способностью и желанием говорить о себе, так и с тем вниманием, которого удостоилось это религиозное течение со стороны прессы и научных кругов².

Следует особо отметить в этой связи, что в коммерческом плане деятельность городских шаманов можно назвать как успешной, так и неоднозначной. Поправ традиционные запреты на требование обязательной оплаты своих услуг, они не стесняются использовать в своей работе официальные прејскуранты, запрашивая значительно суммы за совершение того или иного обряда и при этом самостоятельно устанавливая цену. Не остаются такие шаманы и в стороне от современных способов ведения бизнеса. Так, например, один из них предлагал автору данной статьи провести нужный обряд с предварительным заказом по sms и последующей оплатой посредством внесения денежных средств на баланс телефонного номера. Как подчеркивает в этой связи исследователь современного шаманизма у бурят России О. Шагланова: «Отношения современных сакральных лиц с клиентами-«верующими» все больше напоминают отношения, которые характерны для сферы обслуживания, где за определенную плату люди получают набор услуг» [Шагланова 2009: 160].

² Возможно, наиболее полно современное развитие шаманизма у бурят освещалось в коллективной монографии «Религия в истории и культуре монголоязычных народов России» под редакцией Н. Л. Жуковской [Религия в истории ... 2008].

Механизм адаптации: «престижные» и «непрестижные» духи

Интересно, что в контексте современного городского шаманизма в России не только отношения шаманов и верующих зачастую напоминают отношения, характерные для сферы обслуживания. Схожие черты приобретают здесь даже взаимные обязательства людей и духов, что ярче всего проявляется именно в изменении предназначения даров, которые требуется подносить последним при совершении обрядов. Для того чтобы проиллюстрировать, о чем именно идет речь, будет уместным упомянуть о довольно курьезном случае, произошедшем с автором во время одной из этнографических экспедиций в места компактного проживания российских бурят.

Целью данной экспедиции, в ходе которой были взяты интервью у шаманов, их родственников и знакомых, а также у представителей буддистского духовенства и местной интеллигенции, была попытка понять, какие именно изменения претерпевают в современных условиях отношения служителей древнего культа как с их духами-помощниками, так и непосредственно с клиентами.

В бурятских селах принято, посещая шамана, приносить с собой так называемый «шаманский набор», в который, с небольшими вариациями, входят пачка сигарет, бутылка водки, пакет молока, коробка печенья, конфеты, пачка чая и коробок спичек. Притом что часть «набора» всегда остается в личном распоряжении шамана, ибо другой платы за свои услуги он, как правило, не требует, оставшаяся часть действительно используется в ритуалах в качестве символического дара богам. В зависимости от статуса и авторитета шамана, а также от достатка самого клиента, размер и стоимость «набора» могут варьироваться, но смысл его при этом всегда остается неизменным. Это именно те вещи, которые, как считают люди, необходимы духам в их «повседневной жизни» и которые по этой причине принимаются ими в качестве подношения. По мере развития экономики и появления новых товаров на прилавках магазинов содержимое «набора» может меняться, но при этом в любой момент времени оно довольно точно отражает вкусы, потребности и идеалы самого общества, транслируемые в сакральный мир, являясь, таким образом,

эффективным отражением предпочтений обитателей мира профанного.

В этот раз мне предстояло взять интервью у весьма известного шамана, который, несмотря на то, что в данное время проживал в сельской местности, прежде довольно долго работал в городе. Вернувшись в родную деревню, он стал предоставлять свои услуги за деньги, нисколько не стесняясь традиционных запретов на подобного рода вид деятельности. При этом, несмотря на то, что сумма, испрашиваемая им за организацию контактов с духами, оказывалась, как правило, довольно значительной, требование обязательного подношения «шаманского набора» натурой он также оставил в силе. Это на самом деле справедливо, ибо, как уже было отмечено, только товары, заблаговременно приобретенные клиентом в магазине, являются дарами духам, которые при посредничестве шамана призваны прийти человеку на помощь. Деньги же, получаемые шаманом, до духов дойти не могут, ибо они полностью предназначены для оплаты его услуг.

Предъявив свой стандартный «набор», до того неоднократно испробованный при работе с сельскими шаманами, я вдруг услышал от шамана городского гневную отповедь, суть которой заключалась в том, что от меня требовалось вернуться вместе с ним в магазин для того, чтобы заново приобрести те же самые товары, но уже других, более известных торговых марок. На самом деле, удивительным оказался даже не сам факт принудительного обмена стандартного, довольно дешевого, «набора» на «набор» более высокой ценовой категории, а та аргументация, которую взял на вооружение шаман. Он уверил меня со всей возможной искренностью, что «престижные» духи приемлют лишь «престижные» дары или, в его понимании, товары, выпускаемые под теми торговыми марками, что были должным образом отрекламированы по телевидению. В то же самое время продукты от неизвестных производителей, которые я по незнанию приобрел сегодня утром в магазине,годились, по его утверждению, лишь для «второсортных» духов.

Безусловно, можно приписать эту курьезную трактовку престижности и непрестижности духов алчности данного конкретного шамана, но, как представляется, случай этот проливает свет на гораздо более важную особенность всего городского

шаманизма в том виде, которое он получил развитие в постсоветской России. Имеется в виду его самобытная концепция сакральной иерархии, основывающаяся не на устоявшейся классификации духов по степени их магической силы или их связям в потустороннем мире, а на альтернативной классификации, основанной на уровне их «престижности». В результате подобной постановки вопроса выглядит логичным, что подношения, в традиционном обществе удовлетворявшие лишь материальные потребности духов, превращаются, в интерпретации новых шаманов, в своего рода симулякр, призванный удовлетворить также их нематериальные потребности, обусловленные соображениями социального престижа. Требование поменять мой дешевый товар на более «престижный» в таком случае можно рассматривать как продиктованное искренней тревогой по поводу успешности предстоящего ритуала, а не своекорыстными интересами самого шамана.

Мировоззрение современного шамана как отражение общества потребления

Грубая коммерциализация сакрально-го промысла, которая становится особенно заметной в таких случаях, вообще является одной из характерных черт современного шаманизма в России. Однако не стоит винить в происходящем только самих шаманов. Скорее, коммерциализация лишней раз подтверждает тезис о том, что они являются органической частью общества, и шаман удовлетворяет именно те потребности своих клиентов и именно в том виде, который является для тех приемлемым и понятным на данном этапе развития. Другими словами, если бы в обществе не существовало спроса на услуги подобного рода, если бы их появление не удовлетворяло реальные потребности людей, если бы клиенты не были бы уверены в том, что духи действительно озабочены престижностью торговой марки представляемых им в «наборе» даров, шаманское движение в том виде, в каком оно существует сейчас, не могло бы возникнуть, крепнуть и развиваться.

Все дело в том, что в этом случае шаман выступает как представитель общества потребления, в котором человек рассматривает все явления сквозь призму экономической эффективности, при том, что истинное значение имеет лишь символический смысл

самого акта потребления.

В подобном же обществе религия и ритуал являются таким же товаром, как, например, электрочайник, а сам шаман и приходящие на его вызов духи участвуют в процессе символического обмена, во время которого каждая из сторон удовлетворяет потребности «контрагента», и удовлетворяет их именно так, как это принято в обществе потребления. Отсюда и стиль взаимоотношений клиентов с шаманом, отсюда и стиль взаимоотношений шамана с духами. Клиенты не слишком обращают внимание на точность обряда или родословную, они «потребляют шамана», потому для них важнее его известность, степень посвящения и количество атрибутов, которыми тот обладает. Им важно, что он играет по правилам, а его услуги можно купить, взамен получив имитацию сакрального. В свою очередь, являясь товаром, шаман вынужден просить высокую плату за свои услуги, ибо в противном случае он потеряет свою значимость и полезность.

Духи в подобной картине мира не просто вступают в отношения обмена с миром людей, как это имело место быть в традиционном обществе, но и приобретают все необходимые в современном социуме характеристики потребителей, а стало быть, нет ничего удивительного в том, что им вменяется заинтересованность в получении в качестве дара именно «престижных» товаров. Дело в том, что только такие дары позволяют им выгодно «позиционировать» себя в сложной иерархии сакрального мира в соответствии с теми критериями значимости, что приняты в среде их почитателей. В представлении последних, именно уровень потребительской активности духов определяет теперь их место в сакральном мире, а это, в свою очередь, оказывает непосредственное влияние на степень их популярности среди людей. Все дело в том, что только помощь «престижных» духов, в полном соответствии с логикой общества потребления, позволяет людям быть уверенными в том, что их духовные проблемы могут быть решены наиболее эффективно.

В этой связи закономерно, что там, где закон спроса и предложения является абсолютным критерием значимости, а принцип маргинальной полезности возвышен до уровня смысла существования, никого не удивляет, к примеру, предложение рассматривать шаманизм как бренд, способ-

ный привлечь инвесторов в сферу туризма [Шагдарова 2010]. Шаманизм всегда отличался умением приспосабливаться под нужды общества, и, если современному обществу потребления нужен бренд, шаман дает ему бренд, если же ему нужна имитация сакрального, он предоставляет ему имитацию сакрального. Можно заключить, что современный шаман в России ведет себя в полном соответствии с предположением Э. Дюркгейма, который утверждал, что любая религия есть не что иное, как проекция общественных идеалов в область сакрального [Durkheim 2001]. В его понимании, она всего лишь умело экстраполирует идеалы того или иного общества за его пределы, тем самым сакрализируя их с помощью абсолютного авторитета, неизбежно оказывающегося втянутым в мирские процессы и поступающего на службу мирским интересам.

Здесь мы подходим к тому, чтобы дать, наконец, ответ на вопрос, почему духам в России в наше время требуются именно «престижные дары» — другими словами, подношения, отмеченные узнаваемым «брендом». Представляется, что все дело в том, что именно этого ожидает и даже требует от духов их клиент, который живет в обществе потребления и полностью разделяет его идеалы. Как следствие, он наделяет точно такими же качествами и духов, за помощью к которым он обращается. В его представлении, их повседневная жизнь, в точно такой же степени, что и его собственная, наполнена примерами демонстративного потребления, а потому духам, как он считает, необходимо не просто есть или пить. Им, не в меньшей степени, необходимо обозначать свое символическое присутствие в сакральном мире, постоянно позиционируя себя в среде себе подобных. А стало быть, в качестве даров, полагает такой верующий, им жизненно необходимы товары, удовлетворяющие именно эту нужду — нужду в статусном потреблении. «Непрестижная» же коробка печенья и «обычная» бутылка спиртного духам помочь не в состоянии.

В заключение можно отметить, что жители Москвы и других крупных городов европейской части России все чаще прибегают к услугам «городских» бурятских шаманов. В то же самое время среди сельских бурят, сохранивших традиционные шаманские представления о Вселенной и тесную связь с общиной, сакральная деятельность подобных шаманов не вызывает большого

доверия [Шагланова 2009: 155]. Это лишь один раз доказывает, что городской шаман работает именно в интересах общества потребления, к представителям которого в современной России как раз и можно отнести жителей крупных городов. Он, в меру своих возможностей, удовлетворяет потребности этого общества в духовном спасении, принимая при этом во внимание, что оно не готово к иной, нежели чем рыночная, форме восприятия такой духовности. Именно по этой причине подношения духам, которые требуют от своих клиентов городской шаман, и необходимо согласовывать с тем, что в данный момент рекламируется по центральному телевидению.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Буряты 2004 — Буряты / Отв.ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. 323 с. [*Buryaty* [The Buryats]. L. L. Abaeva, N. L. Zhukovskaya (eds.). Moscow: Nauka, 2004. 323 p.]
- Новик 2004 — Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Вост. лит., 2004. 304 с. [Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme* [Ritual and folklore in Siberian shamanism]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2004. 304 p.]
- Религия в истории... 2008 — Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / Ред. Н. Л. Жуковская. М.: Вост. лит., 2008. 319 с. [*Religiya v istorii i kul'ture mongoloyazychnykh narodov Rossii* [Religion in the history and culture of Mongolic peoples of Russia]. N. L. Zhukovskaya (ed.). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. 319 p.]
- Шагдарова 2010 — Шагдарова А. Баир Цырендоржиев: шаманами рождаются. [Электронный ресурс] // ИРА Восток-телеинформ. 20.08.2010. URL: http://vtinform.com/interview/48638/?sphrase_id=2499630 (дата обращения: 20.01.2018) [Shagdarova A. *Bair Tsyrendorzhiyev: shamanami rozhdayutsya* [Bair Tsyrendorzhiyev: Born to be shamans]. Vostok-Teleinform News Agency. 20 August 2010.] Available at: http://vtinform.com/interview/48638/?sphrase_id=2499630 (accessed: 20 January 2018).
- Шагланова 2009 — Шагланова О. А. «Городской шаманизм» в Бурятии: метаморфозы традиционной религии в пространстве города // Город и село в постсоветской Бурятии: социально-антропологические очерки / Ред. Т. Д. Скрынникова. Улан-Удэ: изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2009. С. 141–163. [Shaglanova O. A. City

- shamanism in Buryatia: metamorphoses of traditional religion in the urban context. *Gorod i selo v postsovetsoy Buryatii: sotsial'no-antropologicheskie ocherki*. T. D. Skrynnikova (ed.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of SB of RAS, 2009. Pp. 141–163.]
- Atkinson 1992 — Atkinson J. Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*. 1992. No. 21. Pp. 307–330.
- Castaneda 1968 — Castaneda C. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1968. 196 p.
- Charleston 1998 — Charleston S. From Medicine Man to Marx: the Coming Shift in Native Theology. *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*. J. Weaver (ed.). Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998. Pp. 155–172.
- Durkheim 2001 — Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 358 p.
- Eliade 1951 — Eliade M. *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de L'extase*. Paris: Payot, 1951. 410 p.
- Harner 1980 — Harner M. *The Way of the Shaman — a Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper and Row, 1980. 167 p.
- Hoppal 2007 — Hoppal M. *Shamans and Traditions*. Budapest: Akademiai Kiado, 2007. 188 p.
- Jakobsen 1999 — Jakobsen M. *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York and Oxford: Berghahn Books, 1999. 290 p.
- Shirokogoroff 1924 — Shirokogoroff S. What is Shamanism? *The China Journal of Science and Arts*. 1924. No.2. Pp. 368–371.
- Shirokogoroff 1935 — Shirokogoroff S. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, 1935. 469 p.
- Wallis 2003 — Wallis R. *Shamans/Neo-shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London and New York: Routledge, 2003. 328 p.
- Shamanism 2004 — *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. Znamenski A. (ed.). London and New York: Routledge, 2004. 1240 p.

UDC 299.4

Трансформация картины мира шамана как отражение ценностей современного бурятского общества

Максим Сергеевич Михалев¹

¹ кандидат юридических наук, докторант, Центр азиатских и тихоокеанских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Российская Федерация). E-mail: maxmikhalev@yahoo.com

Аннотация: В последние десятилетия шаманизм, вопреки пессимистическим прогнозам, переживает возрождение. В ходе этого сложного процесса шаманы адаптируют свои практики к ожиданиям общества, в результате чего их собственная традиционная картина мира претерпевает существенные изменения. Одной из необычных черт, проявившихся, в частности, у некоторых «городских» шаманов в Бурятии, является деление обитателей сакрального мира на «престижных» и «непрестижных». В соответствии с подобной классификацией от клиента требуют различать и дары, подносимые духам той или иной категории, при этом «престижность» определяется рыночной известностью торговой марки предметов.

В данной статье предпринимается попытка проанализировать данный феномен, объяснив его все большим распространением в России ценностей общества потребления, в соответствии с которыми престижность представляется существенным критерием, определяющим значимость тех или иных вещей и явлений. Делается предположение, что придание некоторыми современными шаманами обитателям сакрального мира подобных атрибутов престижности представляет собой перенесение мирских идеалов в мир религиозной традиции. В свою очередь, это еще раз доказывает неразрывную связь и взаимную обусловленность традиционных народных верований и тенденций развития современного общества.

Ключевые слова: буряты, шаманизм, подношения духам, общество потребления, престижность, традиционное мировоззрение



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 98–104, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-98-104
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39(571.54)+39(510)

Commemoration of the Dead: Beliefs and Superstitions of the Mordvins

*Ivan I. Potapkin*¹

¹ Postgraduate Student, Humanities Research Institute Affiliated to the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: Ian-2805@yandex.ru

Abstract. Beliefs and rituals related to the commemoration of the dead are widespread enough among the Mordvinian people and have been studied by a number of ethnographers and ethnologists. However, the memorial cult has been no subject of any special research from this perspective. The bulk of data accumulated by scientists along with some new field materials make it possible to characterize the essence and reasons for the emergence of such beliefs and superstitions. The fundamental belief of the Mordva which serves the basis for the whole of the memorial ceremony is that souls of the dead can come from the other world to visit their relatives. So, the Erzya Mordvins believed that the soul of the deceased visited his/her relatives before the fortieth day after the burial, and to help it find the way home candles were to be kept burning. On the eve of the commemoration day people went to the cemetery and invited the soul of the deceased into the house. Before sitting down to the meal, relatives and the soul were supposed to visit a heated sauna. On the fortieth day (the ‘commemoration date’) and in some Mordovian settlements also on the third anniversary of death, relatives and friends prepared clothes for the deceased. E.g., for men such clothes included a new shirt, bast shoes, and a belt. On the eve of a funeral feast for the deceased those were laid out on a bench in the ‘red corner’ with a burning candle above for purification. After the memorial meal, close relatives took the clothes to the cemetery and spread them over the grave. In winter, when it was impossible to reach the churchyard with such clothes, those were spread on the porch of the house. And during storms those were laid in the anteroom. After the commemoration ceremony the clothes were given to a person who resembled the deceased person in appearances and character. According to popular beliefs, being subtly material, the soul of the deceased also needed food. Therefore, it was treated not only by family members but also by invited relatives. No one came to the house of the deceased with empty hands. The food they brought would be placed on a table in the front log house which was a means to please the deceased. Treating the newly-departed one relatives also regaled their ancestors. Each of them was invited to the table by name. On the days of Orthodox memorial services performed for the deceased right in the cemetery, the Mordvins arrange memorial feasts on the grave, and relatives to commemorate the deceased pretend that the deceased takes part in the meal. The deceased is treated to food and drinks, takes part in the conversation, and the grave is sprinkled with drops of drinks and dishes, with flat cakes put thereby. The reason for the emergence of such superstitions consists in the logical chain of belief in afterlife.

Keywords: soul, send for the deceased, commemoration, bathhouse, food, otherworldly world

У мордвы в прошлом, а в некоторых селах и в настоящее время, поминальный культ занимал одну из самых ведущих мест. Не было ни одного поселения или семьи, где бы не придерживались верований, обрядов, связанных с поминовением умерших. Поэтому эта тема не могла остаться в стороне у этнографов и этнологов.

Изучением этой сферы религиозных представлений занимались такие учёные, как И. Н. Смирнов, М. Т. Маркелов, Н. Ф. Мокшин [Смирнов 1895; Маркелов 1931; Мокшин 1968]. Отдельные стороны верований об умерших изучали: М. Е. Евсеев, Л. И. Никонова, Н. Г. Юрченкова, Г. А. Корнишина [Евсеев 1931; Никонова 2005; Юрченкова 2009; Корнишина 2011; Кемаев 2009]. Однако в свете поверий и суеверий поминальный культ отдельно не исследовался. Накопленная этнографами информация вместе с новыми полевыми материалами позволяет охарактеризовать их сущность и причины появления.

Самым, пожалуй, основополагающим поверьем мордвы, на котором строится весь массив поминального культа, является убежденность в том, что души умерших имеют возможность приходить из потустороннего мира к своим родственникам. Так, по представлениям эрзян после погребения душа умершего до сороковин навещала своих родных. Для того чтобы она смогла найти дорогу домой, в избе горели свечи [Корнишина 2008: 84].

В настоящее время в Кочкуровском районе Республики Мордовия ежедневно с наступлением сумерек и до утренней зари не выключают в одной из комнат электрическое освещение [ПМА: Мокшанкина; Акимова; Зорькина; Наумкина]. Вечером накануне поминок устраивают *кучмолият* (от эрз. слова *кучомс* 'посылать, отправлять, проводить'). К поминальному столу пекут пироги и блины, варят кашу и кисель, готовят различные блюда, заканчивают приготовление браги.

В настоящее время, перед тем как сесть ужинать, старшая в семье женщина, делая крестное знамение перед иконами на божнице, напоминает умершему, что завтра его память, и звала его вместе с почившими родственниками и знакомыми из потустороннего мира к поминальной трапезе поужинать [ПМА: Занкина; Наумкина].

В прошлом для приглашения души почившего ходили на могилу поминаемого.

Разложив съестные припасы на широкое холщовое полотенце или платок на краю могильного холма, звали умершего такими словами: «Встречай-ка, сыночек (называют имя), дорогой сыночек, да разделится надвое, сыночек, серебряная насыпь твоей могилы, да распадется на шесть, дорогой, из шести досок твой дом, да раскроются, сыночек, саваны, положенные с тобой, стань легче легкого хмеля, сделайся зелёной бабочкой, встань, дорогой сыночек, на вершину медного креста твоего, рассмотри, ненаглядный, как в поле, сыночек, плакучей березой качаюсь, без дождя мокну, дорогой сыночек, места себе не нахожу, в горячем огне горю, дорогой сынок-сыночек, садись с правой стороны от меня, давай поговорим-побеседуем, как, сынок-сыночек, после [например] шести недель, где тебя водили, что видели глаза твои, куда определили твою головушку, есть или нет, сыночек, у тебя призрак, было или нет, сыночек, у тебя свидание с братом, рассказал обо мне или нет...». После окончания причети обращались к умершему: «Собери, сынок, весь род за один стол, на один платок». Немного поев, почившему говорили: «Идём, сыночек, домой есть горячий суп» [Мокшин 2005: 101]. Немного из еды съедали, положив прежде всего несколько кусочков на могильный холм или на крест. Присутствовал почивший на поминках, по поверьям и суевериям, невидимым образом.

В некоторых сёлах невидимую душу отождествляли с так называемым заместителем умершего — человека, игравшего роль поминаемого. Его представлял обычно родственник или знакомый. И. И. Лажечников это действие описывал так: «Ждут гостя в деревню. Толпы народные движутся в нетерпении. Наконец, со стороны кладбища является он, верхом, нахлобучив шляпу на глаза. Тихо и недалеко проезжает он раз по улице, в другой раз рысью далее, в третий еще дальше во всю прыть. У крыльца одного дома хозяин, жена, сноха бросаются с криком на приезжего, останавливают лошадь за повод, хватают его самого и в радостном торжестве вводят в дом. Садится таинственный гость на большом месте, под святыми иконами, не скидая шляпы. Перед ним стол; накрытый скатертью браной, отягощенный различными яствами и стеклом с играющим пенником. Он не касается яств лакомых, не пьет радости из чары круговой. Около него, на скамьях, сидят друзья, род-

ные, собеседники. Он не заведет с ними разговора. Молодая женщина, небрежно повязанная платком, не смея на него взглянуть, стоит у дверей и горько рыдает. На него боязливо указывает мальчик, лет четырех, качая в люльке плачущего младенца, и приговаривает: «Нишни! Вот тебе даст тятя!» Старушка, всплеснув руками и опершись на них подбородком, вперила слезящиеся очи на таинственного пришельца. Кажется, они хотят высказать: «Гость наш желанный, где ты был так долго? Молви нам хоть одно слово ласковое, приветливое». Но гость молчит... Не разрешатся уста его, связанные печатью свинцовой. Кто же этот гость неразгаданный? Покойник – с того света. Уж недель шесть, как простились с ним мать, жена, брат и дети; уже шесть недель, как спеленали его в саван белый, заколотили в домовище и зарыли глубоко в мать-сыру землю; но он в урочный час разорвал оковы тесовые, разрыл землю, его тяготившую, и приехал погулять по белому свету, подышать свежим воздухом, посидеть с родными и друзьями и потом проститься с ними уже прощанием вечным. Только через шесть недель после смерти, и то не более дня, дозволено покойнику приходить в здешний мир в телесной одежде; с закатом солнца он сбрасывает ее навсегда и после того не иначе может явиться в этот мир» [Лажечников 2008: 70–71].

Из глубокой седой старины осталось упоминание о том, что мордва в былые времена поминала своих усопших только два раза в год: один раз осенью, второй раз весной. Спать в эту ночь родным не полагалось. Наутро после празднества мордва имела обыкновение гулять друг с другом, веря, что с ними вместе веселились и их усопшие предки. В явное доказательство их присутствия они брали с собой их украшения или предмет одежды. Люди были уверены, что духи предков, погуляв с родственниками, отправлялись обратно на место вечного упокоения. Вся деревня после поминок до захода солнца отправлялась приветствовать души умерших. Взяв с собой самые лучшие яства, ехала на лошади до кладбища. Разложив пищу на могилу, просили недавно умершего угостить и ранее почивших. Воздав должное одному усопшему, шли на могилу другого. Поминали своих родных так всю ночь. Возвращалась мордва домой только рано утром [Harva 1952: 96].

По суеверным представлениям не смели души предков войти в дом, коли женщина в избе ходила босиком [Устно-поэтическое творчество... 2003: 246]. Явным свидетельством присутствия в жилище умерших являлись вошедшие в избу куры, которых не выгоняли, видя в них олицетворение покойников [Устно-поэтическое творчество... 2003: 246].

По мордовским представлениям душа человека наделялась тонкой сверхчувственной материей. Поэтому по поверьям она способна чувствовать голод, жажду, нуждалась в одежде и т.д.

В настоящее время в некоторых мордовских селах, так же как и в старину, поминовение умерших начинают с посещения бани. В тех семьях, где её не было, мылись в протопленной печи. Первым в баню «отправляли» душу поминаемого: «Авакай, можо каргоцькадсть одежат? Ёрынь-арынь тетя полавтомат, авакай. Лембе баня мон уштынь. Азё, авакай, шляка-нардака. Бабат, аздоя тынь баняв, шкинень авань шлика-нардынка. Кото недляс карготькстасть» («Матушка, может, запачкалась твоя одежда? Я приготовила-принесла тебе чистую одежду, моя матушка. Тёплую баню натопила тебе. Иди, матушка, помойся-искупайся! Бабоньки, идите-ка вы в баню, мою родную матушку помойте-искупайте. Шесть недель, она как не мытая!») [Устно-поэтическое творчество... 1972: 92–98].

В с. Оркино Саратовской губернии «когда умрёт человек, его похоронят и устроят по нём поминки; пройдёт два дня, а накануне третьего дня в ночь с вечера топят баню. Народ соберётся, парятся там, сначала мужчины, затем женщины, а после всех останется старая старушка, и та старушка возьмёт рубашку покойника, и возьмёт нож, и возьмёт грош. Бросит она рубашку на пол через порог и станет брать: в левую руку возьмёт грош, а в правую нож; нагнётся над рубашкой и станет причитать: „Дмитрий (если имя покойника Дмитрий или какое имя у покойника, так и назовёт), приди попариться, вымой-вытри ручки-ножки, позови с собой прадедушек-прабабушек, для них ты топил, и они также тебя позовут; зови упрашивая, ты новый пришелец и житель. А вы, прадедушки-прабабушки, не гордитесь, послушайте его просьбу, примите его в вашу среду, придите вместе мыться и вытираться“. Вот она начнёт звать каждого по имени; кто ему ближе всех родня, имена тех она пере-

берёт прежде всех... И начнёт причитывать, сколько вспомнит, называя каждого родственника покойника по имени. Наконец, и своих родственников... Опять начнёт звать каждого, кого вспомнит, по имени... Потом она положит на полку комель в ту сторону. В корыточко нальёт воды, положит ковшичек черенком в воду. Начнёт кланяться и говорить: „Ну, прадедушки-прабабушки, приходите все-все-все, а затем приходите есть хлеба-соли“ и пойдёт в тот дом, где умер человек» [Шахматов 1910: 61–63].

На Страстную седмицу топили баню предков — «атянь баня» и призывали париться умерших прародителей, мужчины — мужчин, женщины — женщин. На полке приготавливали для них отдельно тёплую воду и веник. Каждый из моющихся, начиная париться или мыться, предлагал сделать тоже самое и предкам [Евсевьев 1931: 31].

А. А. Шахматов в «Мордовском этнографическом сборнике» пишет, что «накануне родительского дня также топят бани и ходят париться и призывают дедушек и бабушек, и я слышал от многих, что в эту ночь видят, как приходят в баню париться; все приходят по парно, все в белом; кто приходит, кто уходит; и таким образом они приходят и уходят до пения петухов. Как запоёт петух, то тогда они сразу исчезают» [Шахматов 1910: 70].

На сороковины, годовщину, а в некоторых мордовских селениях и на третий год после смерти родные и близкие готовили одежду для почившего (эрз. *азомань одежат*, от слов *азомс* ‘обещать’ и *одежат* ‘одежда’). Для мужчин, например, готовили новую рубаху, лапти с оборами, пояс. Они раскладывались накануне поминок для усопшего на лавке, в красном углу, проводили по-над ними горящей свечой, тем самым очищая их.

После поминальной трапезы эту одежду близкие родственники переносили на кладбище и расстилали на могилу. Зимой, когда на погост с одеждой нельзя было пройти, то их расстилали на крыльце дома. Во время бурана они расстились в сенях [ПМА: Крамойкина]. После поминок одежда отдавалась человеку, кто больше походил на покойного при жизни внешностью и характером.

И. Н. Смирнов сороковины описывает так: «В с. Шадыме Инсарского уезда пир происходит без участия лица, которое бы изображало покойника. Он выступает на

сцену только по окончании домашней поминальной трапезы, когда поминающие с остатками яств отправляются на кладбище. Здесь на могиле умершего раскладывается одежда в том порядке, в котором он носил её при жизни, и на разостланной скатерти для него устанавливаются все принесённые кушанья» [Смирнов 1895: 180].

Душа умершего, имея некую тонкую материальность, по поверьям нуждалась в еде. Поэтому угощали его не только домашние, но и приглашённые родственники. Никто не приходил в дом покойного с пустыми руками. Принесённую с собой еду ставили на стол в передней избе, тем самым родственники хотели угодить покойному. Угощая новопреставленного, родные не забывали потчевать у стола покойного и умерших предков. Их приглашали к столу, перечисляя поимённо. В настоящее время для этого приглашённые родственники приносят поминания.

На поминальной трапезе, кроме всех прочих блюд, обязательными считаются суп, гречневая и/или гороховая каша и кисель. В настоящее время после того, как на стол подадут суп, обязательно поют «*Отче наш...*». По словам мордвы, этим «*ки панжомс эряви*» (эрз. «дорогу открыть надо»). Перед кашей поют «*Богородице, Дево, радуйся...*». Причём съесть кашу требуется всю: «*сэвема кашась весе, а то ламо кадови тензэ* [кульщянтень] *кочксемс*» (съесть кашу надо всю, а то много останется ему [поминаемому] собирать). Перед киселем поётся «*Вечная память*». [ПМА: Мокшанкина; Зорькина; Наумкина]

«В с. Савкине [Саратовской губернии] существует обычай... В те дни, когда по обычаю православной церкви, совершаются панихиды по покойникам прямо на кладбище, мордва делает поминки на могилах, причём тесный круг родственников, поминающих покойника на его могиле, делает вид, что и тот принимает участие в обеде. Покойника угощают и беседуют с ним, отливая из каждого блюда в могилу часть его содержимого (брагу и пр.), а на могилу кладут лепёшки» [Маркелов 1922: 136].

Среди саратовской мордвы бытовал и такой суеверный обычай: «Если умирал мужчина, то летом во время жнитва, на долю умершего оставляют несжатой около одной сажени полоску (на женщину просо или коноплю, или лён), так как покойник на том свете захочет есть и если не оставить для

него хлеба, то он должен быть голодным. Дня через три, две старушки с двумя-тремя малолетками с брагой и стряпнёй идут на загон, чтобы сказать покойнику, что на него оставили хлеб. Придя на загон, называют по имени умершего: «Вана покштей, Вере пазысь тондять пары тарка, минь сыник ёфтамс, шты минь тондять кадыник розь, ваныда иля аште, иля меляфт чи ютазь сатана, нусынек тондеть, а ней караулик» затем садятся едят, пьют и уходят. После этого в назначенный день собирают родню и идут на загон жать, оставленный для покойника хлеб. Приезжают на 2–3 подводах. Берут стряпню — брагу, мёд и проч. Сжав хлеб, начинают поминать покойника, напиваются часто пьяными и трогаются в обратный путь; подводы едут впереди, а публика идёт сзади с песнями и пляской — это значит, что не велел скучать, а велел жить весело с песнями и пляской» [Маркелов 1922: 135].

В настоящее время поминальный обряд является одним из самых сохранившихся. Характерными и основополагающими его поверьями и суевериями являются: возможность душ умерших приходиться из потустороннего мира к своим родственникам, мыться в бане и есть приготовленную и принесённую пищу. Причина их появления — продолжение логической цепочки уверенности в продолжении жизни человека после смерти. Начиная с последней четверти XX в. эти поверья и суеверия стали сдавать свои позиции — соблюдается внешняя форма без его содержания, наблюдается некоторая условность в их исполнении.

Полевой материал автора /

Author's Field Data

- Акимова Марфа Ивановна, 1936 года рождения, жительница с. Новая Пырма Кочкуровского района Республики Мордовия. Запись 2016 г. [Marfa I. Akimova, b. 1936, Novaya Pyrma, Kochkurovsky District, Republic of Mordovia. A recording of 2016].
- Занкина Ангелина Харитоновна, 1936 года рождения, жительница с. Кендя Ичалковского района Республики Мордовия. Запись 2008 г. [Angelina Kh. Zankina, b. 1936, Kendya, Ichalkovsky District, Republic of Mordovia. A recording of 2008].
- Зорькина Елена Семеновна, 1942 года рождения, жительница с. Новая Пырма Кочкуровского района Республики Мордовия. Запись 2016 г. [Elena S. Zorkina, b. 1942, Novaya Pyrma, Kochkurovsky District, Republic of Mordovia. A recording of 2016].
- Крамойкина Прасковья Кузьминична, 1930 г. р., жительница с. Новая Пырма Кочкуровского района Республики Мордовия. Запись 2007 г. [Praskovya K. Kramoykina, b. 1930, Novaya Pyrma, Kochkurovsky District, Republic of Mordovia. A recording of 2007].
- Мокшанкина Татьяна Павловна, 1922 года рождения, жительница с. Кочкурово Кочкуровского района Республики Мордовия. Запись 2002 г. [Tatyana P. Mokshankina, b. 1922, Kochkurovo, Kochkurovsky District, Republic of Mordovia. A recording of 2002].
- Наумкина Надежда Васильевна, 1937 года рождения, жительница с. Семилей Кочкуровского района Республики Мордовия. Запись 2015 г. [Nadezhda V. Naumkina, b. 1937, Semiley, Kochkurovsky District, Republic of Mordovia. A recording of 2015].

Литература / References

- Евсевьев 1931 — *Евсевьев М. Е.* Эрзянь-рузонь валкс. М., 1931. 227 с. [Evseyev M. E. *Erzyan'-ruzon' valks* [An Erzya-Russian dictionary]. Moscow, 1931. 227 p.].
- Кемаев 2009 — *Кемаев Е. Н.* Изучение некротосферы древней мордвы: в поиске новых путей // Вест. НИИ гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2009. № 2. С. 133–142. [Kemaev E. N. Investigating the necrosphere of ancient Mordvins: in search of new paths. *Vest. NII gumanitarnykh nauk pri pravitel'stve Respubliki Mordoviya*. Saransk. 2009. No. 2. Pp. 133–142].
- Корнишина 2008 — *Корнишина Г. А.* Экологические воззрения мордвы (религиозно-обрядовый аспект): монография. Саранск: изд-во Мордовского ун-та, 2008. 156 с. [Kornishina G. A. *Ekologicheskie vozzreniya mordvy (religiozno-obryadovyy aspekt): monografiya* [Ecological beliefs of the Mordvins (religious and ceremonial aspects)]. Saransk: Mordovia State Univ., 2008. 156 p.].
- Корнишина 2011 — *Корнишина Г. А.* Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса: структура, субъекты, составные компоненты. Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG. Germany. 2011. 371 с. [Kornishina G. A. *Traditsionno-obryadovaya kul'tura v sisteme mordovskogo etnosa: struktura, sub'ekty, sostavnye komponenty* [Traditional and ceremonial culture within the

- system of the Mordvinian ethnos: structure, subjects, components]. Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG. Germany. 2011. 371 p.].
- Лажечников 2008 — Лажечников И. И. Некоторые поверья мордвы / Литературный процесс: история и современность / Отв. ред. и сост. В. А. Юрченков; НИИ гуманитарных наук при правительстве РМ. Саранск, 2008. 232 с. [Lazhechnikov I. I. *Nekotorye pover'ya mordvy* [Some beliefs of the Mordvins]. *Literaturnyy protsess: istoriya i sovremennost'*. [The literary process: past and present]. V. A. Yurchenkov (ed.). Saransk: Humanities Research Institute, 2008. 232 p.].
- Маркелов 1931 — Маркелов М. Т. Культ умерших в похоронном обряде волго-камских финнов (мордва, мари, вотяки) // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 269–281. [Markelov M. T. The cult of the dead in the burial rites of the Volga-Kama Finns (Mordva, Mari, Votyaks). *Religioznye verovaniya narodov SSSR*. Moscow, Leningrad, 1931. Vol. 2. Pp. 269–281].
- Маркелов 1922 — Маркелов М. Т. Саратовская мордва (этнографические материалы) // Саратовский этнографический сборник / под ред. Б. М. Соколова. Саратов, 1922. Вып. I. 238 с. [Markelov M. T. *Saratov Mordvins* (ethnographic materials). *Saratovskiy etnograficheskiy sbornik* [Saratov Ethnographic Omnibus]. B. M. Sokolov (ed.). Saratov, 1922. Iss. I. 238 p.].
- Мокшин 2005 — Мокшин Н. Ф. Мордва и вера / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 2005. 532 с. [Mokshin N. F. *Mordva i vera* [The Mordva and faith]. Saransk: Mord. Book Publ., 2005. 532 p.].
- Мокшин 1968 — Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1968. 160 с. [Mokshin N. F. *Religioznye verovaniya mordvy* [Religious beliefs of the Mordvins]. Saransk: Mord. Book Publ., 1968. 160 p.].
- Никонова, Кандрина 2005 — Никонова Л. И., Кандрина И. А. Как лечились народы Поволжья и Приуралья. Саранск, 2005. 213 с. [Nikonova L. I., Kandrina I. A. *Kak lechilis' narody Povolzh'ya i Priural'ya* [Peoples of the Volga River and the Urals: healing practices]. Saransk, 2005. 213 p.].
- Смирнов 1895 — Смирнов И. Н. Восточные финны. Историко-этнографические очерки. Т. 1. Приволжская, или Булгарская группа. Ч. 2. Мордва // Казань, Типография Императорского Университета, 1895. 266 с. [Smirnov I. N. *Vostochnye finny. Istoriko-etnograficheskie ocherki. T. 1. Privolzhskaya, ili Bulgarskaya grupa. Ch. 2. Mordva* [The eastern Finns. Historical and ethnographic sketches. Vol. 1. The Volga (Bulgar) group. Part 2. The Mordva]. Kazan: Kazan Imperial Univ., 1895. 266 p.].
- Устно-поэтическое творчество 1972 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. В 8-ми т. Т. 7. Ч. 1-я. Эрзянские причитания-плачи // Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1972. 374 с. [*Ustno-poeticheskoe tvorchestvo mordovskogo naroda. V 8-mi t. T. 7, ch. 1-ya. Erzyanskie prichitaniya-plachi* [Mordvinian folk poetry. In 8 vol. Vol. 7. Part 1. Erzya mourning wails (texts)]. Saransk: Mord. Book Publ., 1972. 374 p.].
- Устно-поэтическое творчество 2003 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 12: Народные приметы мордвы. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 2003. 320 с. [*Ustno-poeticheskoe tvorchestvo mordovskogo naroda. T. 12: Narodnye primety mordvy* [Mordvinian folk poetry. Vol. 12. Folk sayings of the Mordvins]. Saransk: Mord. Book Publ., 2003. 320 p.].
- Шахматов 1910 — Шахматов А. А. Мордовский этнографический сборник. СПб, 1910. 848 с. [Shakhmatov A. A. *Mordovskiy etnograficheskiy sbornik* [Mordvinian ethnographic omnibus]. St. Petersburg, 1910. 848 p.].
- Юрченкова 2009 — Юрченкова Н. Г. Мифология мордовского этноса: генезис и трансформация. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 2009. 412 с. [Yurchenkova N. G. *Mifologiya mordovskogo etnosa: genezis i transformatsiya* [Mythology of the Mordvinian ethnos: genesis and transformation]. Saransk: Mord. Book Publ., 2009. 412 p.].
- Harva 1952 — Harva U. *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* [Religious beliefs of the Mordvins]. Helsinki. 1952. 456 p.

УДК 393

Поверья и суеверия мордвы в обрядах поминовения усопших

Иван Иванович Потапкин¹

¹ аспирант, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Саранск, Российская Федерация). E-mail: Ian-2805@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу такого явления духовной культуры мордовского народа, как культ поминовения усопших. Автор на основе этнографических источников, устных полевых материалов и этнологической литературы разбирает поверья и суеверия после погребального периода, их сущность и причину появления для того, чтобы более углубленно осмыслить ряд обших проблем, связанных с их становлением в общественном сознании.

По представлениям эрзян после погребения душа умершего до сороковин навещала своих родных. Для того чтобы она смогла найти дорогу домой, в избе горели свечи (а ныне могут оставлять электрический свет на ночь в одной из комнат).

Поминальные обряды сорокового дня начинали с посещения бани, в которую приглашали и почившего. Покойному готовили одежду, которую раскладывали на алтаре, а затем расстилали на могиле либо перед домом на крыльце или в сенях, если не позволял зимний буран. Эту одежду затем передавали родственнику, наиболее похожему на погребенного внешним видом и характером. По верованиям мордвы, душа умершего, обладающая некоторой тонкой материальностью, нуждалась в еде, и ее «кормили», не только приготовив еду в доме, но и принося припасы в дом умершего, где покойного «приглашали за стол». Если поминальные службы выполнялись на кладбище у могилы, то по мордовскому обычаю здесь же имитировали обрядовую трапезу, в которой как бы участвовал умерший: с ним разговаривали, и ему отделяли часть пищи. В настоящее время поминальный обряд является одним из самых сохранившихся. Характерными и основополагающими его поверьями и суевериями являются: возможность душ умерших приходить из потустороннего мира к своим родственникам, мыться в бане и есть приготовленную и принесённую пищу. Причина их появления — продолжение логической цепочки уверенности в продолжении жизни человека после смерти.

Ключевые слова: душа, посылать за умершим, поминовение, баня, еда, потусторонний мир



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 105–112, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-105-112
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39(571.54)+39(510)

The New Barghuts: Formation of the Ethnos in Northeast China Revisited

*Bulat R. Zoriktuev*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Chief Research Associate, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: enhe_z@mail.ru

Abstract. To reconstruct the true history of Mongolic peoples it is of utmost importance to investigate the process of formation of their peripheral ethnic communities. The article examines the history of formation of the understudied Mongolic ethnos of New Barghuts (Mong. *Shine Barga*) residing in Northeast China (prefecture-level city of Hulunbuir, Inner Mongolia Autonomous Region). Before moving to Hulunbuir, the mentioned group had been a part of the Baikal tribe Khori. In the 13th century, the steppe Mongols referred to the population inhabiting the Baikal region as ‘Bargut’ which was due to the name of the territory — Bargujin Tokum. In the 17th century, the given nickname was most often used to denote the Khori clans who were tributaries and subordinates to Tsetsen Khan. By orders of the Mongolian Khan, they would form ancillary military units within corresponding troops, which would keep them long in Eastern Khalkha. Those were the Manchu people who virtually invaded Mongolia and, following suit of the Mongols, started calling the Transbaikalia Khori — ‘Barghuts’. Having conquered Southern Mongolia, they proceeded with the establishment of a banner system in Khalkha. In Tsetsen Khan Aimag, the Khori people were also included in a banner. Between 1655 and 1670, for contribution to the powerful state and army the Manchu court bestowed upon them an honorable name ‘New’, which became a component of the common name of the New Barghuts. In 1734, the Qing authorities resettled the Khori people to Hulunbuir making them frontier guards. There were to form some eight banners, i.e. one military-administrative unit. It was there where the loss of relations with the former motherland and ultimate separation from their fellow tribesmen of the Baikal Region caused by the 1727 establishment of China-Russia border resulted in the Khori people experienced dramatic transformations of their ethnic identity and name. The mentioned processes predetermined that the name ‘Barghut’ along with the word ‘New’ got an ethnic coloring and from then onward was perceived as an ethnonym, and they started recognizing themselves as a separate, independent ethnos of Shine Barga. In this context, the Khori genealogical myth about Khoridoi Mergen got significantly transformed within the social consciousness of the New Barghuts. The new ethnic identity lead to a radical restructuring of their ethnic composition. The final stage in the process of formation of the New Barghut community took place in the late 19th century.

Keywords: steppe Mongols, Manchu people, nickname ‘Bargut’, ethnos of New Barghuts

На северо-востоке Китайской Народной Республики, в городском округе Хулун-Буир Автономного района Внутренняя Монголия, между р. Аргунь и Большим Хинганским хребтом обитают два монголоязычных этноса: *старые баргуты* (самоназв. — *барга*, числ. — около 10 тыс. чел.) и *новые баргуты* (самоназв. — *шинэ барга*, числ. — около 20 тыс. чел.). Старые баргуты живут в Старобаргутском хошуне (Хуушан Барга хошуун, адм. центр — пос. Баян Хүрээ), новые баргуты — в Новобаргутском Восточном (Шинэ Барга Зүүн хошун, адм. центр — пос. Амгалан) и Новобаргутском Западном хошунах (Шинэ Барга Баруун хошун, адм. центр — пос. Алтан Эмээл).

Хотя в названиях старых и новых баргутов содержится слово *барга*, единого целого до прихода в Хулун-Буир они не составляли. Об этом свидетельствуют разный этнический состав, совершенно не похожие по типологии этногенетические мифы и предания и др. Предками старых баргутов была возглавлявшаяся вождями эльтеберами и иркинами общность байырку, занимавшая видное место в составе тюркского племенного объединения теле [Зориктуев 2016: 64–71]. Новые баргуты прежде были частью племенной группы хори, которая сейчас проживает в Забайкалье, являясь одним из основных этнических подразделений бурятского народа. Этногенез хоринцев прослеживается до сопредельных районов Саяно-Алтая и Северо-Западной Монголии. Вероятно, там некогда существовала единая этнокультурная общность, почитавшая в качестве тотемического первопредка лебедя. После ее распада хоринцы оказались на северном берегу Байкала, откуда постепенно перешли в Забайкалье [Зориктуев 2011: 153–156].

Целью настоящей статьи является раскрытие вопроса об образовании отдельного самостоятельного этноса *новые баргуты*, или *шинэ барга*, в составе этнической структуры монголов на северо-востоке Китая. Для ее достижения важно установить, от кого и когда было получено название *новые баргуты*, выяснить, в какое время и в силу каких обстоятельств данное название превратилось в этноним.

Наименование *новые баргуты* имеет длительную и сложную историю. В XIII в. степные монголы называли все племена Баргуджин-Токума *баргут*. Автор «Сборника летописей» Рашид ад-Дин этот фе-

номен раскрывает так: «Их называют баргутами вследствие того, что их стойбища и жилища [находятся] на той стороне реки Селенги, на самом краю местностей и земель, которые населяли монголы и которые называют Баргуджин-Токум» [Рашид ад-Дин 1952: 121]. В процитированном тексте источника, что крайне важно уяснить, слово *баргут* использовано не как этноним одной племенной общности *баргут* (предков старых баргутов), а как *прозвище* (курсив мой. — Б. З.) всего населения у Байкала, данного ему по наименованию той территории, какую оно занимало, — Баргуджин-Токум. Если семантика этнического названия *баргут*, несомненно полученного от степняков юга — «грубый, некультурный, необразованный, неотесанный» [Монгольско-русско-французский ... 1846: 1108], то значение идентично звучавшего прозвища иное — «жители Баргуджин-Токума», более кратко — «жители Барги».

Понятно, что если монголы прозвище *баргут* прилагали ко всему населению Баргуджин-Токума, то они называли этим словом и отдельные этнические группы региона. Оно чаще всего использовалось по отношению к хоринцам, которые находились в даннической зависимости от Цэцэн-хана и были его подданными [Зориктуев 1997: 79]. В соответствии со своими обязанностями они, выставляя для монгольского хана вспомогательное войско и выполняя его задания, подолгу находились в Восточной Халхе. По материалам Б. О. Долгих, во второй половине XVII в. до 40 % хоринцев обычно пребывало в этой части Монголии. Цифра немалая, если учесть, что, например, в 1687 г. численность всего хоринского населения по обе стороны китайско-русской границы округленно составляла 5 800 чел. [рассчитано по: Долгих 1960: 331, 334]. Поэтому вполне закономерно, что придуманное монголами прозвище *баргут* наиболее прочно прикрепились именно к хоринцам.

К слову сказать, традиция давать северным соседям прозвище *баргут* имела у монголов характер долговременной тенденции и не утратила своего значения и много позже. На рубеже XVI–XVII вв. на западной стороне Байкала в верховьях Ангары и Лены беспрецедентные по глубине, силе и размаху консолидационные процессы привели к сложению племенного объединения, вначале называвшегося *бурат*, а потом *бурят* [buræ:d].

На базе этого объединения с дальнейшим перекидыванием объединительных тенденций в Забайкалье и возникновением там формы *бурят* (значение всех трех форм — «лесные») в конце XVIII в. образовалась бурятская народность [Зориктуев 2011: 70–79]. Оставаясь верными своему обычаю, степные монголы племенное объединение бурат также нарекли прозвищем *баргут*. Возник сложный термин *баргут-бурат*, который в слегка усеченной форме *баргу-бурат* иногда встречается в ойратских памятниках XVIII – начала XIX вв. [Баатар 2006: 34, 65]. Во всех других источниках, которых к настоящему времени выявлено большое количество, в качестве архетипа общеизвестного ныне имени *бурят* фигурирует слово *бурат*, что говорит о том, что двойного названия *баргут-бурат* никогда не существовало. Следовательно, в ойратских источниках в термине *баргу-бурат* слово *баргу* (*баргут*) однозначно использовано как прозвище, а не как этническое наименование.

То, что в сложном термине *баргу-бурат* слово *баргу* употреблено в значении прозвища, сомнений ни у кого и никогда не вызывало. К примеру, именно так трактовали его известный русский монголовед А. М. Позднеев и не менее известный немецкий географ К. Риттер, высказавший немало интересных и плодотворных мыслей об истории народов Центральной Азии [Риттер 1856]. В частности, касаясь слова *баргу*, А. М. Позднеев заметил, что буряты (так он написал слово *бураты*) подразделяются на две части: забайкальских и северных, т. е. западных. Последние заметно разнятся от тех, которые живут за Байкалом, верованием, образом жизни, обычаями и особенно языком, отличающимся от наречий всех монголов «доходящей до крайних размеров грубостью». «Утверждают, — подчеркивал А. М. Позднеев, — что это наречие и было поводом, почему северобайкальские Буряты получили от своих соплеменников прозвание Баргу-Бурятов, т. е. грубых, неотесанных Бурятов» [Образцы... 1880: 180].

С высоты сегодняшнего дня не все замечания А. М. Позднеева об образе жизни, культуре и языке северных (западных) бурят можно принять, но его главный вывод, что в словосочетании *баргу-бурят* компонент *баргу* является прозвищем, абсолютно верен, потому что он органично един с содержанием приводившегося выше сообще-

ния Рашид ад-Дина о том, почему степные монголы население Баргуджин-Токума называют *баргут*. Этого нельзя сказать о мнении отдельных современных исследователей, полагающих, что в данном отрывке из «Сборника летописей» слово *баргут* является названием племенного союза, якобы существовавшего в XIII в. по обе стороны Байкала и возглавлявшегося баргутами [Нимаев 1993: 47; Коновалов 2016: 7]. Оно безосновательно, так как в указанное время племена Баргуджин-Токума находились в составе централизованного монгольского государства, и потому никаких объективных предпосылок для объединения их в союз, к тому же на обоих берегах Байкала, не могло возникнуть. Неслучайно в источниках каких-либо свидетельств, подтверждающих данную точку зрения, отыскать невозможно.

От всех известных к настоящему времени публикаций выгодно отличается работа современного монгольского исследователя Б. Нацагдоржа, в которой на основе неизвестных ранее документов из Национального архива Монголии с совершенно новых позиций исследована история Восточной Халхи во второй половине XVIII в. Говоря о новых баргутах, автор справедливо заметил, что это была хоринская группа, поразному называвшаяся по обе стороны государственной границы [Нацагдорж 2011: 101–117].

Наблюдения показывают, что если прозвища через определенное время не становились самоназваниями обозначавшихся ими этносов, то они, как правило, постепенно выходили из употребления и исчезали. Такая участь постигла прозвание *бурут*, данное китайцами кыргызам Тянь-Шаня, прозвище *калмак*, употреблявшееся западносибирскими татарами по отношению к алтайцам, слово *луча*, обозначавшее у тунгусов русских и т. д. [Бравина 2015: 8]. Такое же будущее ожидало прозвище *баргут* в паре со словом *бурат*. Постепенный выход из лексикона монголов слова *баргут* как прозвища их северных соседей начался, надо полагать, в первой половине XVIII в., когда на всей территории по обе стороны Байкала установилось имя *бурэт*. Окончательно оно отпало из данного термина вместе с канувшим в Лету топонимом Баргуджин-Токум. Это произошло в конце XVIII в., когда в основе нового названия региона — *Буряад* или *Буряад орон* (т. е.

Бурятия) — закрепилось наименование образовавшейся бурятской народности.

В XVII в., вслед за монголами, баргутами стали называть забайкальских хоринцев развязавшие ярко выраженную захватническую политику в отношении Монголии маньчжуры. Это видно из документа Лифаньюаня от 1646 г., в котором упоминается сражение между вторгшимся в Халху маньчжурским войском во главе с военачальником Додо и объединенным войском Тушету и Цэцэн-хана. В составе войска последнего были хоринцы, названные в маньчжурском документе *баргутами* [Вуяндельгер 2002: 30]. Сражение, как считает И. С. Ермаченко, состоялось в Центральной Халхе, в урочище Чжацзи-булак западнее р. Толы [Ермаченко 1974: 80].

То, что монголы и маньчжуры прозывали хоринцев *баргутами*, не проходило бесследно для последних. Это нашло отражение в русских источниках середины XVII в., в которых хоринцы изредка проходят под именем *баргут* [Долгих 1960: 327]. Можно предположить, что так называла себя некоторая часть молодых хоринцев, у которых после частого пребывания в Восточной Халхе происходили подвижки в сторону смены этнического самосознания. Не исключено, что отдельные потомки этих хоринцев именовали себя баргутами до начала XX в., если это, конечно, не было с их стороны неудачной шуткой. Но тем не менее сохранились сведения, что в 1929 г. группа хоринского населения Гучитской волости (современный Мухоршибирский район Республики Бурятия. — Б. З.) называла себя *баргутами* [Румянцев 1962: 236]. В целом же отдельные подобные проявления не повлияли на общую картину. Хоринцы в многочисленных русских источниках второй половины XVII – начала XVIII вв., несмотря на частые передвижения в обе стороны, вызывавшиеся, главным образом, необходимостью выполнения даннических обязанностей перед Цэцэн-ханом, постоянно упоминаются под своим племенным именем *хори*.

После завоевания Южной Монголии в 1655 г. маньчжуры приступили к созданию знаменной системы в Халхе. Одно знамя в числе восьми первых было создано в Цэцэн-ханском аймаке. В состав знамени были включены хоринцы, которые через некоторое время в качестве поощрения за вклад в укрепление Маньчжурского государства и его армии получили от маньчжуров почет-

ное название *новые*. Конкретных данных о времени его получения нет. Известно лишь то, что в 1670 г. хоринцы уже назывались *новыми баргутами*. Это установила русская дипломатическая миссия, которая в 1670 г. во главе с казачьим десятником И. Миловановым ездил из Нерчинска в Пекин. Путь миссии пролегал через Маньчжурию. За Аргунью, на китайской стороне, И. Миловановым была сделана такая запись: «А от Аргуни реки до Гана реки ехать Мугальского царя Чеченка (т. е. Цэцэн-хана. — Б. З.) новыми людьми Баргуты два днища... От Гана до Кайлару же реки ехали три днища... А меж теми Ганом и Кайларом реками кочуют те ж (новые. — Б. З.) Баргуты» [Путешествие 1882: 157].

Получение хоринцами между 1655 и 1670 гг. в Восточной Халхе наименования *новые* поменяло их социальный статус: они из даннически зависимых людей Цэцэн-хана превратились в бойцов регулярной армии, подчинявшихся маньчжурскому императору. Кроме того, точное установление временного диапазона, в границах которого возникло название *новые баргуты*, говорит об ошибочности широко распространенного мнения, что оно возникло в 1734 г. в Хулун-Буири, а в его основу положен факт более позднего прибытия новобаргутской группы в данный район по сравнению со старобаргутской [Тубшиннима 1985: 92; Очир, Гэрэлбадрах 2003: 361].

К 30-м гг. XVIII в. в источниках начинают появляться отдельные сведения об этническом составе новых баргутов. В русских архивных документах в составе находившихся на востоке Халхи хоринцев наиболее часто упоминаются роды *худай*, *халбин*, *галзут*, *хубдут* и *хоацай* [Долгих 1960: 330]. Уже по этим названиям можно предположить, что новые баргуты были пришедшими из района Байкала хоринцами.

Сказанное убедительно подтверждает знакомство с полным списком новобаргутских родов. В перечне, опубликованном исследователем Хулун-Буира, краеведом Цо. Дугаржабом, значатся все 11 основных хоринских родов: *галзут*, *шарайт*, *гучит*, *хуасай*, *хубдут*, *харгана*, *худай*, *халбин*, *бодогут*, *батнай*, *цаганут* [Дугаржаб 2014: 120–134].

По материалам Б. О. Долгих, в 1730–1732 гг. всего было около 13,7 тыс. хоринцев, из которых 63 % были подданными Российской империи, а 37 % — подданны-

ми Китая [Долгих 1960: 332]. Оставшиеся на китайской стороне хоринцы были непосредственными предками нынешних новых баргутов Хулун-Буира. Думается, в этом населении был представлен весь спектр этнического состава хоринцев как в виде основных родовых подразделений, так и их боковых ответвлений — *кукуров*. Едва ли ко времени своей отправки в 1734 г. из Цэцэн-ханского аймака на постоянное место службы в Хулун-Буир новые баргуты могли состоять всего из пяти родов. Здесь сказало отсутствие в полном объеме нужного материала у Б. О. Долгих, хотя он и оговаривался, что в русских архивных документах немногочисленность упоминаемых в них хоринских родов обусловлена тем, что полный их список стал известен лишь к 1732 г. [Долгих 1960: 331]. Поправляя Б. О. Долгих, можно сказать, что остальные шесть хоринских родов не могли прийти из России позже и примкнуть в Хулун-Буире к упоминавшимся пяти родам, потому что в 1727 г. вольным, как прежде, передвижениям в обе стороны от границы был положен конец. Поэтому полные списки хоринских родов в труде Цо. Дугаржаба являются несомненным подтверждением и доказательством того, что новые баргуты изначально были частью баргуджин-токумовских хоринцев и в их составе ко времени исхода в Хулун-Буир находились все 11 основных родов.

Констатируя существование одинаковых этнических компонентов в составе хоринцев и новых баргутов, Б. О. Долгих писал, что в XVII в. большие хоринские роды могли состоять из нескольких *улусов*, кочевавших раздельно и возглавляемых отдельными *шуленгами*. Наличие отдельных одинаковых родовых названий у хоринцев в пределах России и у хоринцев, ушедших в Баргу (Кулунбуир), подтверждают эту точку зрения [Долгих 1960: 332].

Соглашаясь с данной точкой зрения, можно в то же время предположить, что до закрытия в 1727 г. государственной границы, когда существовала возможность свободного перехода с одной территории на другую, могла иметь место некая «квота», спускавшаяся Цэцэн-ханом предводителю зависимого от него хоринского племени. Тот, получив «квоту», распределял ее между всеми родами с учетом численности каждого из них. Вероятно, только так можно объяснить полное представительство

хоринцев в хулун-буирских знаменных войсках под названием *новые баргуты*.

В 1734 г. с целью пополнения и усиления войск на китайско-русской границе новые баргуты из Цэцэн-ханского аймака были направлены в Хулун-Буир. Из них было сформировано восемь знамен, составивших одну военно-административную единицу и в военном отношении равных одному корпусу. Они подразделялись на правое и левое крыло и несли службу на 12 внешних караулах [Tubšinnima 1985: 93, 97; Oljei 2013: 129].

Каждое знамя по цвету боевого штандарта имело свое название: сплошное желтое (гүл шар), сплошное красное (гүл улаан), сплошное белое (гүл цагаан), сплошное синее (гүл хөх), красное с каймой (хөвөөт улаан), синее с каймой (хөвөөт хөх), белое с каймой (хөвөөт цагаан), желтое с каймой (хөвөөт шар) [Боржимский 1915: 16–17].

На дальнейшую историю хоринцев огромное влияние оказали те процессы, которые получили развитие после установления в 1727 г. государственной границы между Китаем и Россией. Прежде всего граница закрыла хоринцам доступ в Россию, что означало для них полную утрату связей с прежней родиной у Байкала. В результате долгое проживание в условиях тотальной зависимости от маньчжуров, плотное иноэтническое окружение, полный и окончательный отрыв от материнского этноса и, как следствие всего этого, резкое сокращение и нивелирование основных этнических признаков привели к тому, что в Хулун-Буире у хоринцев произошла коренная смена этнического самосознания и самоназвания. Данный процесс предопределил то, что прозвище *баргут* со словом *новые* приобрело у них этническую окраску и стало пониматься как этноним, а себя они стали осознавать отдельным самостоятельным этносом, называющимся *шинэ барга*. В этом плане очень показателен подвергшийся перестройке в общественном сознании новых баргутов хоринский генеалогический миф о Хоридой-мэргэне. Теперь в подкорректированной версии мифа, уже отражающей новые взгляды его носителей на свое место в мире, на берегу озера охотится не Хоридой-мэргэн, а Барга-батор. Он женится на девушке-лебеди, и появившиеся от этого брака три сына становятся основателями новобаргутских родов [ПМА: Цо. Дугаржаб; Очир].

Осознание себя новым этносом привело также к тому, что новыми баргутами была

проведена коренная переструктуризация своего этнического состава. В итоге бывшие хоринские внутриродовые ветви *кукуры*, представляющие собой разные по времени образования патронимические группы, ведущие свое происхождение от реально живших предков, были возведены в статус полноценных родов. Поэтому в настоящее время в этническом составе новых баргутов насчитывается около семи десятков родовых групп: *даарьтан, баатууд, хуйцлэг, хурлаад, өзөөн, сартуул, хагшууд, батнай, хүтгээд, харзал, сахираад, тавнангууд, халбин, зайлхан, енишөөбүү, жорон, улиад, хорчууд, цаганууд, их зон, жооргон, шарнууд, урианхан, болойнзон, эмгэнүүд, манхилиг, хонтон, хуасай, абхан, сээрчин, эрээгэн, сээжингүүд, юнжигөбүүд, хөвдүүд, хуалан, хатигин, сээхэр, сүүжин, мөөөлөн, чонод, далангууд, чочолиг, эзэд, хөх хайтал, одонгууд, харгана, худай, боргил, цоохор, чибчин, бажиндар, галзууд, оримос цагаадай, хобхир цагаадай, шарайд, төмөрчин, алагуй, харангууд, хөхнүүд, халхин, хашинууд, гучид, цагаан ураг, цагаан өргөө, бодонгууд, тонгойд, номчин, хангин, авгачууд, хатагтай, цахар* [ПМА: Бодонгут Абида].

Завершение процесса перемены этнической принадлежности относится к концу XIX в. В это время в этнической культуре новых баргутов исчезли последние элементы, которые связывали ее с предыдущей хоринской [ПМА: Я. Шарийбуу; Ж. Өлзий; Ц. Пүрэв; Ц. Норжин]. Сейчас новые баргуты называют себя *шинэ барга* и утверждают, что не имеют ничего общего с живущей около Байкала бурятской племенной общностью хори [ПМА: Хуасай Дугаржаб; Пурэв]. В связи со вышесказанным надо заметить, что иногда встречающееся в бурятоведческой литературе мнение, что новых баргутов следует рассматривать как часть бурятского народа, конечно же, неверно [Нимаев 1993: 79, 85, 86].

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

- ПМА — Полевые материалы автора [*Polevyye materialy avtora* [Author's field data]].
 Бодонгут Абида, 1915 г. р., г. Хайлар. Запись сделана в 1998 г. [Bodongut Abida, born 1915, Nailar District. A recording of 1998].
 Дугаржаб Цо., 1945 г. р., пос. Амгалан. Записи сделаны в 2003 и 2015 гг. [Dugarzhab Tso., b. 1945, Amugulang (New Barag Left Banner). Recordings of 2003 and 2015].
 Дугаржаб Хуасай, 1910 г. р., г. Хайлар. Записи

сделаны в 1998 и 1999 гг. [Dugarzhab Khuasay, b. 1910, Nailar District. Recordings of 1998 and 1999].

- Норжин Ц., 1933 г. р., г. Хайлар. Запись сделана в 1998 г. [Norzhin Ts., b. 1933, Nailar District. A recording of 1998].
 Очир, 1943 г. р., пос. Амгалан. Записи сделаны в 2003 и 2015 гг. [Ochir, b. 1943, Amugulang (New Barag Left Banner). Recordings of 2003 and 2015].
 Өлзий Ж., 1918 г. р., г. Улан-Батор. Записи сделаны в 1985 и 1999 гг. [Ölziy Zh., b. 1918, Ulaanbaatar. Recordings of 1985 and 1999].
 Пүрэв Ц., 1927 г. р., г. Хайлар. Записи сделаны в 1998 и 1999 гг. [Pürev Ts., b. 1927, Nailar District. Recordings of 1998 and 1999].
 Шарийбуу Я., 1910 г. р., г. Улан-Батор. Запись сделана в 1985 г. [Shariybuu Ya., b. 1910, Ulaanbaatar. A recording of 1985].

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Боржимский 1915 — *Боржимский Ф.* Краткое историко-географическое и статистическое описание Хулунбуирской области // Изв. Вост.-Сиб. отдела имп. Русского геогр. о-ва. Иркутск: Тип. Т-ва Печатного дела, 1915. Т. XLIV. С.1–38. [Borzhimskiy F. Hulunbuir Region: a brief historical, geographic and statistical description. *Izv. Vost.-Sib. otdela imp. Russkogo geogr. o-va.* Irkutsk: Publ. Partnership, 1915. Vol. XLIV. Pp. 1–38].
 Бравина 2015 — *Бравина Р. И.* Приамурье и Приморский край в легендах и преданиях якутов // Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Победы в Вел. Отеч. войне. Хабаровск, 2015. Т. III. С. 67–73. [Bravina R. I. Priamurye and Primorsky Krai in legends and tales of the Yakut people. *Mat-ly mezhdunar. nauch.-prakt. konf., posvyasch. 70-letiyu Pobedy v Vel. Otech. voyne.* Khabarovsk, 2015. Vol. III. Pp. 67–73].
 Долгих 1960 — *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 621 с. [Dolgikh B. O. *Rodovoy i plemennoy sostav narodov Sibiri v XVII v.* [Peoples of Siberia: clan and tribal structure]. Moscow: USSR Acad. of Sc., 1960. 621 p.].
 Ермаченко 1974 — *Ермаченко И. С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1974. 192 с. [Ermachenko I. S. *Politika man'chzhurskoy dinastii Tsin v Yuzhnoy i Severnoy Mongolii v XVII v.* [Policies of the Manchu Qing Dynasty in Southern and Northern Mongolia]. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura, 1974. 192 p.].

- Зориктуев 2011 — *Зориктуев Б. Р.* Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. М.: Вост. лит. РАН. 2011. 278 с. [Zoriktuev B. R. *Aktual'nye problemy etnicheskoj istorii mongolov i buryat* [Ethnic history of Mongols and Buryats: topical issues]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011. 278 p.]
- Зориктуев 2016 — *Зориктуев Б. Р.* К вопросу об этнической принадлежности общности байырку // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 3. С. 64–71. [Zoriktuev B. R. The ethnicity of the Bayirqu population revisited. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. 2016. No. 3. Pp. 64–71].
- Зориктуев 1997 — *Зориктуев Б. Р.* Прибайкалье в середине VI – начале XVII века. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 103 с. [Zoriktuev B. R. *Pribaykal'e v seredine VI – nachale XVII veka* [The Baikal Region from the mid-6th to the early 17th cc.]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of SB of RAS, 1997. 103 p.]
- Коновалов 2016 — *Коновалов П. Б.* Баргуджин-Тукум и этническая генеалогия бурят // Баргуты: история и современность. Сб. науч. статей. Иркутск: Отгиск, 2016. С. 3–15. [Konovalov P. B. Bargujin Tukum and the ethnic genealogy of Buryats. *Barguty: istoriya i sovremennost'. Sb. nauch. statey*. Irkutsk: Ottisk, 2016. Pp. 3–15].
- Монгольско-русско-французский 1846 — Монгольско-русско-французский словарь, составленный проф. О. Ковалевским. Т. 2. Казань: Унив. тип., 1846. 595–1545 с. [Mongol'sko-russko-frantsuzskiy slovar' [Mongolian-Russian-French dictionary]. Prof. O. Kovalevsky (comp.). Vol. 2. Kazan: Kazan Imperial Univ., 1846. 595–1545 p.]
- Нимаев 1993 — *Нимаев Д. Д.* О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск: Наука. 1993. С. 144–166. [Nimaev D. D. Medieval populations of the Khori and Barghuts. *Etnicheskaya istoriya narodov Yuzhnoy Sibiri i Tsentral'noy Azii*. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 144–166].
- Образцы... 1880 — Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов. Собраны и изданы А. Позднеевым. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1880. 346 с. [Obraztsy narodnoy literatury mongol'skikh plemen [Mongolic tribes: samples of folk literature]. Iss. 1. Mongolian folk songs. A. Pozdneev (coll. and publ.). St. Petersburg: Imperial Acad. of Sc., 1880. 346 p.]
- Путешествие... 1882 — Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. Дорожный дневник Спафария с введ. и прим. Ю. В. Арсеньева. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1882. 214 с. [Puteshestvie cherez Sibir' ot Tobol'ska do Nerchinska i granits Kitaya russkogo poslannika Nikolaya Spafariya v 1675 g. Dorozhnyy dnevnik Spafariya s vved. i prim. Yu. V. Arsen'eva [A journey across Siberia — from Tobolsk to China's frontiers — undertaken by the Russian Ambassador Nikolai Spafary in 1675. Spafary's notes of the journey. Foreword and comments by Yu. Arseniev]. St. Petersburg: V. Kirshbaum, 1882. 214 p.]
- Рашид-ад-Дин 1952 — *Рашид-ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 221 с. [Rashid-al-Din. Compendium of Chronicles. Vol. 1. Book 1. Moscow; Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1952. 221 p.]
- Риттер 1856 — Риттер, Карл. Землеведение в отношении к природе и истории человечества. Т.1. Общее введение и восточная окраина Азии. СПб.: Тип. Импер. Академии наук. 1856. 736 с. [Ritter, Carl. *Zemlevedenie v otnoshenii k prirode i istorii chelovechestva. T.1. Obschee vvedenie i vostochnaya okraina Azii* [Geography in its relation human history. Vol. 1. General introduction and easternmost Asia]. St. Petersburg: Imperial Acad. of Sc. Press, 1856. 736 p.]
- Румянцев 1962 — *Румянцев Г. Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1962. 265 с. [Rumyantsev G. N. *Proiskhozhdenie khorinskikh buryat* [Origins of the Khori Buryats]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1962. 265 p.]
- Баатар 2006 — Баатар Увш туурвисан «Дөрвөн ойрадын түүх оршив» / Тайлбар бичсэн Б. Түвшинтөгс, Н. Сүхбаатар. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2006. 165 х. [«Dörvөн ойрадын түүх оршив» [History of the Four Oirats]. U. Baatar (comp.), B. Tüvshintögs, N. Sükhbaatar (comment.). Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2006. 165 p.]
- Buyandelger 2002 — Buyandelger Jiyačidai. Qalq-a baryu-yin egüsül irel // Mongyol arkivs. Kökeqota: Öbür Mongyol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a, 2002. 1–38 t. [Buyandelger Jiyačidai. Origins of the Khalkha Barguts. *Mongyol arkivs*. Hohhot: Inner Mongolia Culture Publ., 2002. Pp. 1–38].
- Дуярjab 2014 — *Дуярjab Џо*. Baryu obyу-un irel egüsel. Tongliao: Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, 2014. [Дуярjab Џо. Origins

- of the Barga people. Tongliao: Inner Mongolia Culture Publ., 2014].
- Нацагдорж 2011 — *Нацагдорж Б. Шинэ баргын орост босч очсон тухай өгүүлэх нь // «Баргын түүх, соёлын судалгаа». Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурал. Улаанбаатар: Тоонотпринт ХХК, 2011. X. 101–116. [Natsagdorzh B. *Shine bargyn orost bosch ochson tukhay өгүүлэх n' [The New Barghuts: the exodus to Russia revisited]. «Bargyn түүх, соёлын судалгаа». Olon ulsyn erdem shinzhilgeeniy бага khural. Ulaanbaatar: Toonotprint Ltd., 2011. Pp. 101–116].**
- Очир, Гэрэлбадрах 2003 — *Очир А., Гэрэлбадрах Ж. Халхын Засагт хан аймгийн түүх. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг ХХК, 2003. 462 т. [Ochir A., Gerelbadrakh Zh. *Khalkhyn Zasagt khan аймгийн түүх* [History of the Zasaghtu Khan's Aimag]. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2003. 462 p.]*
- Öljei 2013 — *Öljei J. Baryu Mongyul-un teüke. Tongliao: Öbür Mongyul-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, 2013. 415 t. [Öljei J. History of Barga Mongols. Tongliao: Inner Mongolia Culture Publ., 2013. 415 p.]*
- Tubšinnima 1985 — *Tubšinnima Galjud. Baryučud-un teüken irelte. Kökeqota: Öbür Mongyol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a, 1985. 152 t. [Tubšinnima Galjud. History of the Barghuts. Hohhot: Inner Mongolia Culture Publ., 1985. 152 p.]*

УДК 39(571.54)+39(510)

Об образовании этноса *новые баргуты* на северо-востоке Китая

Булат Раднаевич Зориктуев¹

¹ доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Российская Федерация). E-mail: enhe_z@mail.ru

Аннотация. Для воссоздания подлинной картины истории монгольских народов важно исследование процесса сложения периферийных этнических общностей, имеющих в их составе. В статье излагаются некоторые результаты изучения истории живущего на северо-востоке Китая (городской округ Хулун-Буир) малоизвестного науке монголоязычного этноса *новые баргуты* (*шинэ барга*). Данная группа до прихода в Хулун-Буир была частью байкальского племени хори. В XIII в. степные монголы прозывали население у Байкала, включая хоринцев, словом *баргут*, данным ему по названию территории обитания — Баргуджин-Токум. Материалы говорят о том, что прозвище *баргут* вызвало появление к жизни другого названия *новые баргуты*, которое было дано маньчжурами хоринцам между 1655 и 1670 гг. после зачисления их в Восточной Халхе в знаменное войско. В 1734 г. цинские власти переселили хоринцев в Хулун-Буир для несения пограничной службы. Здесь в результате окончательного отрыва хоринцев от материнского этноса и произошедшей у них смены этнического самосознания сложилась новая общность в этнической структуре монголов Китая, называемая *новые баргуты* — *шинэ барга*.

Ключевые слова: степные монголы, маньчжуры, прозвище *баргут*, этнос *новые баргуты*



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 113–120, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-113-120
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 398.2+294.3

History of Buddhism's Dissemination in Tuvan Folklore: Legends and Oral Narratives

Antonina S. Dongak¹

¹ Ph. D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Senior Research Associate, Department of Mongol Studies, Tuvan Institute for Humanities Research and Applied Socio-Economic Studies (Kyzyl, Russian Federation). E-mail: tigpi.tuva@mail.ru

Abstract. The article considers legends and oral narratives reflecting the history of Buddhism's dissemination in Mongolia and Tuva. Our analysis of *Sharayin Shazhynnyn Dopchu Töögüzü* (*A Brief History of the Yellow Religion — Buddhism*) — a text from the Scientific Archive of the Tuvan Institute for Humanities Research and Applied Socio-Economic Studies — shows that its plot contains some common elements and motifs typical for manuscripts, and – in terms of its contents, structure and formal external characteristics – vaguely resembles Tibetan-Mongolian historiographic works (*choi-zhun*) by medieval educated Mongolian monks describing the history of Buddhism's emergence and dissemination in India, Tibet, China and Mongolia. The text might deal with an important historical event — construction of Mongolia's first Buddhist temple, i.e. the Erdene Zuu Monastery erected under the auspices of Abatai Khan; the text also mentions a senior clergyman and politician of 17th century Mongolia — Bogd Öndör Gegeen, the abbot of Ikh Khuree, who was the first to receive the title of Jebtsundamba Khutuktu from the 5th Dalai Lama of Tibet in 1650. The paper provides other examples and shows that such oral narratives of Tuvians often contained somewhat transformed Buddhist plots which had largely lost their historical significance due to multiple changes resulting in the fact those no longer resembled their literary originals (if there had been any). At the same time, along with magic and fairy-tale elements, one can definitely trace features of some historical events in such compositions. The study concludes that Tuvan legends and oral narratives reflecting the history of Buddhism's dissemination in Mongolia and Tuva are based on a number of genres of medieval historiographic Tibetan-Mongolian literature, such as *choi-zhun* (history of Buddhism), *lor-zhus* (chronicles, history), *nam-tar* (biographies), etc. Thus, multiple texts compiled by medieval academic Mongolian lamas had become widespread in Tuva in the form of legends and oral traditions.

Keywords: Tuvan folklore, legends, narratives, history of Buddhism, medieval historiographic Mongolian literature, genres, *choi-zhun* (history of Buddhism), *lor-zhus* (chronicles, history), *nam-tar* (biographies), Mongolian folklore, parallels, similar plots and motifs

Как известно, еще в XIII в. Хубилай-хан (годы правления — 1260–1294), правитель монгольской империи Юань (1260–1368), объявил буддизм государственной религией своей империи, установив политическую и духовную связь с Тибетом, основанную на принципе *хоёр ёс* — союзе ханской власти и церкви [История Монгольской... 1983: 189–190]. Во главе буддийской церкви был поставлен Пагва-лама, носивший титул «царя веры в трех странах» — Тибете, Монголии и Китае, однако длившиеся в течение почти двух столетий междоусобные раздоры и борьба за престол между группировками монгольских князей не могли обеспечить укрепление буддизма среди народных масс Монголии, придерживавшихся воззрений шаманизма [История Монгольской... 1983: 150–155]. В то же время правящая элита нуждалась в идеологических ориентирах для усиления и укрепления своей власти, и удельные князья вновь начали активно налаживать связи с Тибетом и его высшими религиозными деятелями. Таким образом, широкое внедрение буддизма в Монголии началось с конца XVI в. и, в дальнейшем, в XVI–XVIII вв. стали кульминационным периодом распространения учения представителей Гэлугпа в Монголии, ознаменовавшимся возрождением духовной культуры, расцветом письменности и науки в тесной связи с тибетской культурой.

В то же время началась большая работа по переводу канонических трактатов с тибетского языка. Переводческая деятельность монгольских литераторов — в большей части лам, получивших образование в монастырях Тибета и обладавших обширными знаниями в области буддийской философии, истории и литературы, — способствовала появлению и укреплению собственной литературы и научной мысли. Таких ученых-полиглотов, историков-летописцев, литераторов и переводчиков в средневековой Монголии насчитывалось сотни. Как подчеркивает академик Ш. Бира, «их труды имеют первостепенное значение для оценки знаний и вклада монголов в различные отрасли буддизма и другие дисциплины» [Бира 2001: 409]. Поскольку монгольская тибетоязычная литература создавалась под сильным влиянием тибетской историографической традиции и писалась в основном представителями церкви, история Монголии, Тибета, Китая и других стран рассматривалась авторами, прежде всего,

как история распространения буддизма в этих странах. Наиболее известными сочинениями тибетоязычной литературы монголов являются «Ясное зеркало» Зая-Пандита Лувсанпрэнлэя Халхаского (годы жизни — 1642–1715), «Чойн-чжун» и «История Кук-нура» Сумба-Хамба Ишбалжира (1704–1788), «Жан-наг-чойн-чжун» («История буддизма в Китае») Гуна Гомбожава (XVIII в.), «Житие Цзонхавы» Чахар Гэвш Лувсанцултима (1740–1810) и многие другие [Бира 2001: 409].

Как отмечает М. В. Монгуш, «археологические и письменные источники свидетельствуют, что политика, проводимая монгольскими ханами во главе с Хубилаем, в конечном счете внедрила буддизм в среду захваченных ими тюркоязычных племен. Чтобы закрепиться на захваченных территориях, нейтрализовать сопротивление местных племен и создать базу для снабжения монгольской армии оружием и продовольствием, монгольские феодалы довольно успешно проводили политику колонизации покоренного населения, создавая военно-пахотные поселения, в которых трудились в основном плененные жители» [Монгуш 2001: 24]. Богатство природно-сырьевых ресурсов Тувы и наличие мастеровых людей позволило монголам создать здесь ремесленно-хлебопашеские поселения для пленных из Северного Китая» [Монгуш 2001: 25]. Сохранившийся же до настоящего времени тувинско-монгольский билингвизм жителей Юго-Восточной Тувы, религиозная шаманистско-буддийская общность и известная схожесть материальной и духовной культуры являются естественным результатом общей судьбы тюркоязычных тувинцев с монгольскими народами, пережитой через драматические и трагические перипетии древней и средневековой истории. Исторические взаимоотношения тувинцев и монголов продолжались и «после распада монгольской империи, в период Алтын-ханского и Джунгарского (Ойратского) ханств (конец XV – первая половина XVIII в.). Кроме того, с середины XVIII в. до начала XX в. Тува вместе с Монголией находилась под властью Цинской империи. В названный период этнокультурные связи с монголами обуславливались как мирными взаимоотношениями, так и общей борьбой против иноземных завоевателей и местных поработителей» [Маннай-оол 2004: 85]. Кочевья тувинских родо-племенных групп в

период расцвета и распада государств Алтын-Ханов и Джунгарии (XVI – первая половина XVIII в.) «в XVII и первой половине XVIII в. охватывали огромную территорию, включавшую в себя целый ряд горных систем и хребтов: Русский и Монгольский Алтай, Западный и Восточный Саян, Танну-Ола и др. На севере районы кочевий тувинцев достигали бассейна Верхней Оби и Минусинской котловины, а на юге они простирались через Монгольский Алтай до верховьев Урунгу, Черного Иртыша, на востоке доходили до оз. Хубсугул, а на западе через Алтай достигали Иртыша» [История Тувы 2014: 191].

В связи с активным распространением буддизма в конце XVIII – начале XIX вв. наряду с религиозной литературой в Туву начали проникать и многие произведения монгольской светской литературы, в том числе и повествовательные сборники в жанре «*обрамленной повести*», которые распространились в фольклоре тувинцев в виде сказок. Это такие памятники, как «Арджи-Борджи», «Волшебный мертвец», «Сказки попугая», а также «Бигармиджид» и «Панчатантра» и многие другие, сюжеты которых получили широкое бытование в устной традиции тувинцев [Донгак 2010]. Рукописный фонд Научного архива Тувинского института гуманитарных исследований (РФ НА ТИГИ) наряду с ценными образцами эпических произведений, оригинальных сказок, записанных у выдающихся тувинских сказителей, располагает также довольно внушительным количеством сказок и текстов несказочной прозы, сюжеты которых так или иначе восходят к различным монгольским книжным произведениям, вошедшим в состав тувинского фольклора, главным образом благодаря буддизму и его комментаторской литературе, и получившим широкое бытование в устной традиции тувинцев. Очевидно, что среди заимствованных сказочных сюжетов есть также вариации различных *чойн-жунов*, *джатак*, *авадан* (по определению В. С. Дылыковой, буддийские нравоучительные истории, посвященные жизни и деятельности Будды Шакьямуни в его историческом и в многочисленных мифических прошлых рождениях [Дылыкова 1986: 80]), *намтаров* (жития или биографии выдающихся деятелей, учителей-проповедников буддизма) и других канонических сочинений. В частности, в данной статье хотелось бы обратить

внимание на отдельные образцы несказочной прозы тувинцев — легенды, предания и устные рассказы, основой которых могли послужить такие жанры монголо-тибетской историографической литературы, как *чойн-жун* (история буддизма), *лор-жус* (хроника, история), *намтар* (житие) и т. п. Известно, что легенды и предания о получении монголами буддийской религии широко бытовали и в монгольском фольклоре. Так, в Монголии многие события, связанные с распространением буддизма, происходили при заинтересованном участии представителей знати, и «наиболее крупные влиятельные князья Монголии — халхаский Абатай-хан, чахарский Лигдэн-хан, равно как и ойратские князья, почти одновременно приняли ламаизм и начали активно распространять его среди аратов. Для проповедей были приглашены из Тибета сотни лам...» [История Монгольской... 1983: 190].

Из вышеназванных представителей аристократии имя Абатай-хана знаменательно тем, что о нем сложено немало легенд и преданий. В одной из легенд, пересказанной в книге «Монгол аман зохиол», говорится, что «в 1586 году Абатай Сайн-хан привез из Тибета изображение Будды и построил первый буддийский монастырь Эрденэ зуу» [Сампилдэндэв 2006: 262]. Далее в легенде подробно излагается о том, как Абатай-хан стал поклоняться буддийской вере, привез из Тибета изображения божеств и построил первый монастырь и т. д. «*Причину того, почему Абатай-Сайн-хан принял желтую веру, объясняют тем, что у того во время охоты опухла нога, и когда он наступил на то место, где останавливались на ночлег двое приехавших в Монголию бродячих лам, то опухоль на ноге прошла. Так хан поверил в волшебную силу веры и отправился в очаг тибетской религии Баруун зуу. Но Далай-лама, ламы и божества все были напуганы появлением грозного монгольского хана. Далай-лама отправил навстречу хану пять своих рыжих собак, но они стали и сзади, и спереди прыгать и играть [с ханом]. Хан вошел в храм, где сидело множество лам, и чтобы выбрать ламу, которого взял бы с собой на родину, начал протыкать своим мечом каждого в печень. Все от страха вздрагивали, лишь один, сидевший самым последним, плохонького вида послушник, не вздрогнул. Из бурганов также не вздрогнул лишь Гомбо гур бурган, и тогда хан, положив его в подмышку, ушел...*» [Сампилдэндэв 2006: 262–263].

Естественно, как произведения эти устные легенды и рассказы являются весьма далекими от своих литературных оригиналов (если таковые были) и лишены всякого исторического значения. В то же время, наряду с элементами чудесного, сказочного начала, в них можно выявить вполне отчетливые следы реальных событий и даже узнать в персонажах образы исторических личностей.

Похожие легенды и устные рассказы мы обнаруживаем и в тувинском фольклоре. Так, например, в Научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (НА ТИГПИ) хранится запись устного рассказа, сюжет которого отдаленно перекликается с содержанием, композицией и внешними формальными признаками тибето-монгольских историко-летописных сочинений — чойн-жунов пера монгольских средневековых ученых-лам, описывающих историю появления и распространения буддизма в Индии, Тибете, Китае и Монголии. Характерным является также название текста — «Шарайин шажынның допчу төөгүзү» («История желтой религии — буддизма»)¹.

Содержание рассказа можно разделить на следующие сюжетные эпизоды:

1) повествование об истории возникновения и распространения учения Будды в Индии; в древнее время был *Бурган-баишкы*, он пребывал в прекрасной стране *Тываажан*, в которой не было зимы, и все было, словно шелк, вечнозеленым, и росла трава, вкусная, сладкая, как фрукт; узнав о том, как шесть видов живых существ в Нижнем мире испытывают ужасные страдания, Будда надел свою птичью одежду, в мгновение ока облетел вселенную и увидел гору *Сумбер-Була*, на вершине которой находились владения *Хорлу-Чырба* хана, богатству которого не было равных в мире; так Будда начал проповедовать свое учение, благословляя народ словом «*курай-курай*», ради счастья и благополучной жизни, как у *Хорлу-Чырба* хана; Будда воссел на трон, сделанный из драгоценности *сендимани*, и прочитал *ном* и передал людям шесть букв — *Ом, ма, ни, бат, ме, ком*; тот, кто много тысяч раз произнесет эти буквы, то в этой жизни

¹ НА ТИГПИ: рукопись «Шарайин шажынның допчу төөгүзү» («Краткая история желтой религии — буддизма») состоит из 5 машинописных страниц; имя информанта, когда и кем записан текст, не указаны.

станет *бурганом*; так Будда прочитал много раз *ном*, который был понятен на всех языках, например, китаец слышит на китайском языке, а русский — на русском; Будда вместе с народом собрал мастеров-плотников и впервые начал строить *хүрээ-хиит*; построил *хүрээ-хиит* и начал в школе обучать религии мальчиков старше 8 лет; установил законы веры, согласно которым *лама* не пьет вина, не курит, не женится, и тот, кто сумеет соблюсти их, тот станет ламой с высшими обетами. Так он установил;

2) дается объяснение шести видов живых существ (люди, животные, птицы, насекомые, морские животные и живые существа, попавшие в ад); о том, как учение Будды в течение многих сотен лет распространялось; о том, как началась борьба с верой и как она пришла в упадок;

3) о том, как учение Будды из Индии пришло в Тибет; учением руководили Далай-лама и Банчын-Богда; они пришли согласно учению Будды; когда Далай-лама умирает, мудрецы той страны гадают и говорят: «в такой-то стране, такой-то человек родился», туда отправляются и приводят [его], и в возрасте 8 лет он станет Далай-ламой; Банчын-Богда тоже одинаково выявляют.

Последующая часть повествования представляет интерес в том плане, что она переносится на более позднее историческое время: в ней говорится о том, как буддизм пришел в Монголию, и её содержание перекликается с сюжетом вышеотмеченной монгольской легенды об Абатай-Сайн хане: «в *Калга* Монголии учение Будды появилось следующим образом... Говорят, в то время жена монгольского Авыдай-Сайн хана родила необыкновенно красивого сына. Далай-лама отправился туда, чтобы дать благословение и предсказание о жизни мальчика. Он сказал, что мальчик будет возглавлять большой монастырь, и посоветовал отцу, чтобы тот пригласил из *суу* ламу и *чудэн*. Авыдай Сайн хан отправился в *суу* и зашел в большой *дуган*, и, когда он, вытащив свой меч, направлял его на изображения *бурганов*, будто бы хочет нанести удар, то многие из них увертывались из-за страха. Когда замахнулся на одного бургана, тот не испугался, и хан взял его. Затем, когда замахнулся на сидящих в *хурале* лам, то они тоже отпрянули от страха. Только у одного ламы даже глаз не моргнуло, и сердце не вздрогнуло. Когда хан сказал, что хочет взять его с собой, то тот лама сказал: „Не

пойду!“ . Того ламу привязали с помощью *аргамчы* и, водрузив на верблюда, привезли рано утром на родину.

Потом Авыдай-Сайын хан пригласил искусных китайских мастеров-плотников и построил большой монастырь. В только что построенный монастырь пожаловал и сам Далай-лама».

В последующем сюжетном эпизоде повествуется о том, как «Далай-лама, обходя кругом монастырь, среди играющих детей увидел пятилетнего мальчика, у которого была необыкновенная внешность, и он опознал в нем признаки *хуулгана*. Когда Далай-лама задал мальчику разные вопросы, то мальчик дал мудрые ответы на них. Так сын Авыдай-Сайын хана был признан Далай-ламой как первый Ондур-Богда и стал главой монастыря».

Примечательно то, что в легенде дается разъяснение о том, кто такой Богда бурган: он обладает даром предвидения, прорицателя; например, если вдруг с народом приключится беда в виде страшных болезней, эпидемий, то он [Богда бурган], заранее проделывая ритуал *сор*, может предотвратить их; из божественной обители своей посылает благословения народу на хорошую, благополучную жизнь, заранее. В легенде отражены также реалии из местной, монастырской жизни в Туве. Так, например, рассказчик в конце объясняет, что «*в одном из самых крупных монастырей дореволюционной Тувы — Устуу-Хурээ ламы рано утром поднимались на крышу дугана и кричали, подражая реву верблюда, в знак того, что когда-то монгольский Авыдай-Сайын хан привез из Тибета изображения бургана в Монголию рано утром на верблюде*».

Другим примечательным моментом в содержании рассказа является упоминание мотива о «появлении шести букв» (*мани*) — мантры «О, ма-ни-пад-ме-хум», которое дополнительно наводит на мысль о том, что первоисточником легенды, возможно, и были какие-то письменные источники. В частности, академик Ш. Бира отмечает, что Сумба-Хамба Кукунорский в своём «Чойн-чжуне» («Истории буддизма»), написанном в 1748 г., придерживался мнения о наиболее раннем возникновении буддизма в Монголии и по этому поводу делает на него (Сумба-хамба. — *А. Д.*) ссылку: «если следовать мнению большинства людей из У-цана о начале возникновения Святого Учения в Тибете лишь с появления шести букв (*мани*)

и одного шутэна, то ясно, что Святое Учение в Монголии появилось давно, ибо уже в период пятого царя из династии Великого Хана было найдено изображение Бурхана (Будды) среди монгольских трофейных имуществ» [Бира 1960: 27].

Общими в структуре тувинской легенды и летописей являются такие моменты, мотивы: 1) пришествие Будды; обоснование им Учения и монашеской общины — сангхи; продолжительность Учения; история царей-держателей Учения; 2) мотивы буддийской космологии и мифологии об установлении вселенной и ее построении, о периодах — так называемых кал-пах вообще, и о «хорошей кал-пе», когда появился Будда, в особенности, о жизни и деятельности будды и его ближайших последователей, об основании Буддой своего учения, о двух разновидностях буддизма: Тэг-чэн и Тэг-ман, т.е. Mahayana и Hinayana — «великая колесница» и «малая колесница», об истории фиксирования слов Будды в книгах (л. л. 1–46 тибетского ксилографа)» [Бира 1960: 24].

Судя по содержанию, здесь, возможно, отражено такое важное историческое событие, как строительство первого буддийского монастыря Монголии Эрдэнэ-дзу, построенного в 1586 г. под покровительством Абатай-хана [История Монгольской... 1983: 190]. Также в повествовании речь идет о такой личности, как Богдо Ундур-гэгэн, главе монастыря Их-Хурээ — крупном религиозном и политическом деятеле Монголии XVII в., которому Далай-Лама V в 1650 г. вручил титул первого Джебцзун-Дамба-Хутухта. Ундур-гэгэн также известен в истории как выдающийся художник и скульптор Занабадзар, оставивший огромное художественное наследие [Буддизм 1992: 111]. О жизни и деятельности Ундур-гэгэна писали многие средневековые авторы, в том числе и Лувсанпрэнлэй, ученый-лама, ученик Далай-Ламы V, современник и соратник Ундур-гэгэна. В вышеупомянутом сочинении «Ясное зеркало», написанном в 1698–1702 гг., Лувсанпрэнлэй написал наиболее подробную и достоверную биографию Богдо Ундур-гэгэна [Бира 1960: 14–15].

Видимо, эта легенда имеет в Туве давнюю историю. Так, Ф. Я. Кон во время своего путешествия в Туву (1902–1903 гг.) записал две легенды о распространении буддийского учения на тувинской земле — «о Калгасском (здесь и далее в авторской ре-

дакции Ф. Кона. — А. Д.) хане Абатай-Сан» и о «Богда-Сангуа» (Цзонхава. — А. Д.) [Кон 2007: 374–378].

По свидетельству Ф. Я. Кона, «среди лам было много, правда, по-своему, образованных людей, многие из них прекрасно говорили по-тибетски, изучали тибетскую медицину и многие болезни лечили довольно успешно. От них я узнал много легенд о введении буддизма в Сойотии (Туве. — А. Д.) и многое о борьбе ламаизма с шаманизмом. Буддизм, по преданию, к сойотам перешел от калгас (монголов). Калгасский (по другому произношению: «халхасский») хан Абатай-Сан, очень могущественный в то время, когда „ном“ (священных буддийских книг) в его царстве еще не было, заболел. На ноге у него появилась язва, которую лечили, прикладывая к ране куски человеческого мяса, для чего каждый день убивали по одному человеку. Болезнь была затяжная, лечение продолжалось долго, много людей было убито, а хану не становилось лучше. Он все продолжал болеть». Далее повествуется о том, как «Далай-лама в виде старца пришел в страну халхасцев и предстал перед Абатай-Сан ханом и рассказал ему о той религии, от которой исходит большая сила, способная излечивать людей, и, когда старец прикоснулся к хану, тот выздоровел. Так хан решил ввести в своей стране „ном“ и отправился с 500 воинами в Тибет. Абатай-Сан, войдя в юрту Далай-ламы, поднес ему черный хадак в знак того, что он и его народ до сих пор погрязали в грехах. В ответ Далай-лама поднес ему хадак желтого цвета — цвета одежды ламы. С тех пор утвердился в Калгасии буддизм и оттуда уже перешел в Сойотию» [Кон 2007: 248–547; 374–377]. Интересно то, что в этой легенде также присутствует мотив о собаках Далай-ламы, известный из упомянутого выше монгольского варианта.

Что касается легенды о Богда-Сангуа, зафиксированной Ф. Коном, то её содержание таково: «Родился в стране Тарин или Ланза от матери-старушки. Когда у него отрезали пуповину, то из нее капнуло несколько капель крови на землю, и в этом месте выросло дерево „красный сандан“ („кызыл-сандан“), и на каждом листике этого дерева был изображен бурхан. Это поразило всех, и, как только мальчик подрос, его отправили учиться. Он оказался очень способным и вскоре превзошел познаниями всех своих учителей и сделался „бакша“ (в редак-

ции Ф. Кона. — А. Д.). *Все прислушивались к каждому его слову, и он стал поучать. Проповеди его были посвящены преимущественно любви к ближнему. Много лет он так прожил вдали от старушки-матери. Стосковавшись, мать послала к нему человека с просьбой, чтобы он приехал к ней, но Богда-Сангуа не считал возможным оставить своих учеников и вместо себя послал матери письмо с нарисованным им же его портретом. Когда мать вскрыла письмо, портрет произнес: „авам“ (мама).*

Перед своим вознесением на небо Богда-Сангуа назначил своего заместителя, затем сел на „шире [ширээ]“ — скамеечке. Его окружили ученики. На „шире“ спустилось облако, посыпались цветы... А когда облако рассеялось, „шире“ оказалось пустым, и лишь на полу остались цветы.

Богда-Сангуа приписывалось составление книг на тибетском языке, которые почитаются как бы Новым Заветом» [Кон 2007: 377–378]. Существует еще один вариант легенды — под названием «Моолдун төөгүзү» («История Монголии») [НА ТИГПИ: РФ. Т. 205. Д. 595а. Л. 365], главный персонаж которого тот же Сайн-Хан (видимо, один из вариантов имени Абатай-хана) и где также сохранился мотив об убиении им множества людей, чтобы вылечить свою больную ногу [Кунгаа 2016: 194–195].

Другой мотив — мотив о приставлении меча к какому-нибудь месту тела лам, когда он приехал в Тибет, чтобы заполучить учение (см. монгольский вариант. — А. Д.) Важным моментом в данном варианте является сообщение информанта, что эту легенду ему рассказал Ооржак Чамьян Торумбуу из Верхне-Чаданского хурээ [Кунгаа 2016: 195].

В заключение следует отметить, что сюжеты тувинских легенд и преданий и устных рассказов о появлении буддизма в Монголии и Туве позволяют полагать, что, возможно, их основой когда-то послужили тибето-монгольские исторические сочинения — чойн-жуны и другие летописи, поскольку в них, несмотря на наличие чудесного начала, описываются факты и события, известные из исторического времени. Также вероятным может быть и второй путь их проникновения в фольклор тувинцев — изустно, через монгольские устные переложения, пересказы этих сочинений.

Общей характерной особенностью рассмотренных текстов является то, что они носят синкретичный характер из-за смешения разных признаков, таких как: переплетение элементов реального и необыкновенного, размытость композиционной структуры, сходство сюжетных эпизодов и узнаваемость персонажей (в частности, Абатай-хана, Богда-Сангуа — Цзонхавы, знаменитого реформатора тибетского буддизма, основателя школы Гэлугпа, «монахов-желтошапочников»), намеки на достоверность и скудость художественно-изобразительных средств и т. п.

Словарь непереведенных слов

Аргамчы — аркан
Бурган — божество, будда
Бурган-баишкы — Будда Шакьямуни
Дуган — буддийский храм
Калга, Калгассия — Халх Монголия
Курай-курай! — у монголов и тувинцев слова, призывающие благополучие и счастье при совершении различных обрядов
Лама — лама, буддийский монах
Маани — мантра, слова буддийских заклинаний
Ном — букв. книга; буддийское учение
Ом-ма-ни-пад-ме-хум — буддийская мантра
Ходак — хадак, ритуальный шарф из шелка, преподносимый в знак уважения почетным гостям или при совершении различных обрядов
Хуулган — хувилган, перерожденец какого-нибудь высокопоставленного буддийского деятеля, проповедника
Хурал — молебен в буддийском храме
Хурээ-хиит — буддийский монастырь
Сендимани — (вариант: Чиндамани) драгоценность
Сумбер-Була — (вариант: Сумбер-Уула) в тувинской и буддийской мифологии, фольклоре мировая гора
Суу — зуу (монастырь)
Тываажан — в будд. космологии: одна из чистых земель
Хорлу-Чырба — в фольклоре название одной из стран
Чудэн — изображение божества; культовый предмет; монг. *шүтэн*.

Благодарности

Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках выполнения научно-исследовательского проекта РГНФ № 17-04-00231/17-ОГОН на тему «Тибето-монгольские средневековые литературные памятники в фольклоре тувинцев (исследование, тексты, перевод)». Руководитель проекта — А. С. Донгак.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

НА ТИГПИ — Научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований [*Naachnyy arkhiv Tuvinskogo instituta gumanitarnykh i prikladnykh sotsial'no-ekonomicheskikh issledovaniy* [Scientific Archive of Tuvan Institute for Humanities Research and Applied Socio-Economic Studies].]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Бира 1960 — *Бира Ш.* Монгольская тибето-язычная историческая литература (XVII–XIX вв.). Улан-Батор, 1960. 83 с. [Bira Sh. *Mongol'skaya tibetoyazychnaya istoricheskaya literatura (XVII-XIX vv.)* [Tibetan-language historical literature of Mongolia (17th–19th cc.)]. Ulaanbaatar, 1960. 83 p.]
- Бира 2001 — *Бира Ш.* Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа (Бүтээлийн эмхтгэл (Собрание трудов). Улаанбаатар, 2001. 528 х. [Bira Sh. *Mongolyn түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа (Byteeliyn emkhtgel)* [Studies on Mongolian history, culture and written sources (collected papers)]. Ulaanbaatar: International Association of Mongol Studies, 2001. 528 p.]
- Буддизм 1992 — Буддизм. Словарь / Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др. М.: Республика, 1992. 287 с. [A dictionary of Buddhism. Abaeva L. L., Androsov V. P., Bakaeva E. P. et al. (comp.). Moscow: Respublika, 1992. 287 p.]
- Донгак 2010 — *Донгак А. С.* Индо-тибето-монгольская «обрамленная повесть» в тувинской сказочной традиции. Абакан: Журналист, 2010. 178 с. [Dongak A. S. *Indo-tibeto-mongol'skaya «obramlennaya povest'» v tuvinskoy skazochnoy traditsii* [Indo-Tibetan-Mongolian 'framed novels' in the Tuvan fairy-tale tradition]. Abakan: Zhurnalist, 2010. 178 p.]
- Дылыкова 1986 — *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М.: Наука, 1986. 240 с. [Dylykova V. S. *Tibetskaya literatura* [Tibetan literature]. Moscow: Nauka, 1986. 240 p.]
- История Монгольской ... 1983 — История Монгольской Народной Республики. Изд. 3-е, перераб. и доп. М.: Наука, 1983. 660 с. [*Istoriya Mongol'skoy Narodnoy Respubliki. Izd. 3-e, pererab. i dop.* [History of the Mongolian People's Republic. 3rd ed., rev. and suppl.]. Moscow: Nauka, 1983. 660 p.]
- История Тувы 2014 — История Тувы. Том I. Изд. 2-е, перераб. и доп. Кызыл: Тываполиграф,

2014. 368 с. [*Istoriya Tuvy. Tom I. Izd. 2-e, pererab. i dop.* [History of Tuva. Vol. 1. 2nd ed., rev. and suppl.]. Kyzyl: Tyvapoligraf, 2014. 368 p.]
- Кон 2007 — Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию // Урянхай Тыва дептер. Том IV. Сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2007. 550 с. [Kon F. Ya. The expedition to Soyotia. *Uryankhay Tuva depter.* Vol. IV. S. K. Shoygu (comp.). Moscow: Slovo, 2007. 550 p.]
- Кунгаа 2016 — Кунгаа М. Б. Тувинские народные легенды и предания о ламах // Буддизм в третьем тысячелетии: тенденции и перспективы развития. Мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Кызыл, 7–9 сентября 2016 г.). Том I. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2016. С. 192–195. [Kungaa M. B. Tuvan folk tales and legends about Lamas (Buddhist priests). *Buddizm v tret'em tysyacheletii: tendentsii i perspektivy razvitiya. Mat-ly Mezhdunar. nauch. konf. (g. Kyzyl, 7–9 sentyabrya 2016 g.)*. Kyzyl: Tuvan State Univ., 2016. Vol. I. Pp. 192–195].
- Маннай-оол 2004 — Маннай-оол М. Х. Тувинцы: происхождение и формирование этноса. Новосибирск: Наука, 2004. 166 с. [Mannay-ool M. Kh. *Tuvintsy: proiskhozhdenie i formirovanie etnosa* [The Tuvans: origins and formation of the ethnos]. Novosibirsk: Nauka, 2004. 166 p.]
- Монгуш 2001 — Монгуш М. В. История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука. 2001. 199 с. [*Istoriya buddizma v Tuve* [A history of Buddhism in Tuva]. Novosibirsk: Nauka. 2001. 199 p.]
- Сампилдэндэв 2006 — Сампилдэндэв Х., Гаадамба Ш. Монгол аман зохиол. Улаанбаатар, 2006. 399 х. [Sampildendev Kh., Gaadamba Sh. *Mongol aman zokhiol* [Mongolian oral literature]. Ulaanbaatar, 2006. 399 p.]

УДК 398.2+294.3

Легенды и устные рассказы об истории распространения буддизма в тувинском фольклоре

Антонина Саар-ооловна Донгак¹

¹ кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, сектор монголоведения, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (Кызыл, Российская Федерация). E-mail: tigpi.tuva@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются легенды и устные рассказы, в сюжетах которых отражается история распространения буддизма в Монголии и Туве. По мнению автора, они основаны на таких жанрах средневековой тибето-монгольской традиционной историографической литературы, как чойн-жун (история буддизма), лор-жус (хроника), намтар (житие) и т. п. Сделан вывод о том, что различные тексты, в том числе и произведения жанра чойн-жун, составленные средневековыми монгольскими учеными-ламами, распространились в Туве как легенды и устные рассказы.

Ключевые слова: тувинский фольклор, легенды, предания, устные рассказы, история буддизма, монгольская средневековая историографическая литература, жанры, чойн-жун (история буддизма), лор-жус (хроника, история), намтар (житие), монгольский фольклор, параллели, схожие сюжеты и мотивы



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 121–130, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-121-130
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 398.22

A Xinjiang Oirat Version of the *Jangar*: Epic Studies in China*

Tsagan B. Seleva¹

¹Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: tsagana007@mail.ru

Abstract. Academic studies and theoretical comprehension of the *Jangar* Epic had long been solely based on materials of the Kalmyk version discovered over 150 years before the Xinjiang Oirat tradition was introduced into scientific discourse, which had largely determined the establishment and development of *Jangar* studies as a research discipline. Since the 1980s, numerous texts of the Xinjiang Oirat version have been published, thus revealing a formidable original national epic tradition that has become integral to present-day *Jangar* studies.

At the initial stage, *Jangar* studies in China consisted in collecting and publishing diverse episodes (chapters) of the epic monument. Within quite a short period of time common efforts resulted in multiple recordings of both complete and incomplete episodes of epic texts, i.e. a total of 70 songs and 150 variants.

Epic studies by academic folklorists in the PRC initially examined the actual performing schools of the *Jangar*, peculiarities of the tale-telling tradition inherent to Xinjiang Oirats. Areal traditions of the Xinjiang version of the epic were investigated by Liu Shiu who pointed out some specific features typical for different ethnic groups. The famous scholar T. Jamtso paid great attention to dissemination and preservation of the Xinjiang Oirat epic tradition, and concluded that essentially tale-tellers could be referred to somewhat old and new formations respectively. The Xinjiang Oirat tradition stems from Central Asian epic entity and is characterized by typological unity and stability. According to T. Jamtso, variability of texts is linguistically determined by the origins and status of a certain *jangarchi* (Kalm. ‘epic reciter’). The variable nature of the version is also explained by regional peculiarities of different traditions and result in separate studies of epic traditions existing in different areas. In this regard, one should stress the influence of the written tradition on the oral one, and the role of bookish epic texts in the Xinjiang Oirat oral tradition. The vast majority of researchers mention the oral tradition of the *Jangar* in Xinjiang, but there had also existed a written tradition that gave rise to a number of epic texts (manuscripts). With evidence from predecessors’ experiences, D. Taya investigates a set of questions related to the history of the *Jangar* epic tradition, its dissemination, characteristics of early and later *jangarchis*, traditions of performing schools, customs and rituals accompanying the recitation process and their meanings. Researches by Chinese scholars also touch upon the debating point as to when and how the Epic of *Jangar* took shape. Zh. Rinchindorji characterizes the *Jangar* as a fairy-tale based literary composition which developed into a huge multiversion narrative between the 13th and 17th centuries. He attempts to confirm his conclusions by references to the main contents of the epic reflecting an internal struggle of the Oirats against aliens, and distinguishes between some main plot and co-occurring ones, the core of the composition and some secondary elements. T. Jamtso provides an overview of interpretations of the

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — «Фольклор монгольских народов: тексты и исследования» (номер государственной регистрации: АААА-А17-117030910099-8).

name '*Jangar*' existing in both the Xinjiang Oirat and Mongolian traditions, and sets forth an original hypothesis: '*jangar*' is etymologically Oirat, while the phrases 'Jangar-Khan' and 'Bogdo Noyon Jangar' can be translated as 'an ingenious ruler of the state' and 'a wise khan of the northern state of Bumba' respectively.

Thus, epic studies of the Xinjiang Oirat version of the *Jangar* in China develop and deal with topical issues of the current trends and peculiarities inherent to the tale-telling tradition, areal traditions, dissemination and preservation of the epic, its typology and variable nature, genesis and formation activities. Epic studies and publications of the Xinjiang Oirat version provide wide opportunities for comparative and typological investigations of the literary monument.

Keywords: *Jangar* epic, Xinjiang Oirat version, epic studies, epic tradition, narrative tradition, community

Научные исследования и теоретическое осмысление «Джангара» долгое время были основаны на материалах калмыцкой версии, открытой более чем на полтора века ранее синьцзян-ойратской версии и определившей сложение и развитие джангароведения как науки. Начиная с 1980-х гг., стали публиковаться многочисленные тексты синьцзян-ойратской версии, ставшие свидетельством существования большой самобытной национальной эпической традиции, без которой стали невозможны современные джангароведческие исследования.

Существование джангаровской традиции в среде ойратов Синьцзяна долгое время оставалось неподтвержденным. В конце XIX в. стали появляться разрозненные сведения, но полноценных записей не обнаруживалось. Так, Г. Н. Потанин писал: «Мне известно, что „Джангар“ есть и у китайских калмыков, то есть у торгутов, живущих по реке Эдзин-гол, а также, вероятно, его знают и остальные сородичи астраханских калмыков, олеты Алашаня и Хухнора в северо-восточном Тибете» [Потанин 1895: 61]. Согласно сведениям Б. Бергмана, с частью калмыков, откочевавших в Джунгарию в 1771 г. под предводительством Убаши-хана, ушла и большая часть талантливых джангарчи. Среди оставшихся волжских калмыков их насчитывалось в то время около полусотни [Bergmann 1805: 211].

Начальный этап джангароведения в Китае был отмечен сбором и публикацией записей текстов эпического памятника. В 1980 г. для реализации поставленных целей было создано Синьцзянское отделение Общества по изучению фольклора и искусства. В течение нескольких лет по всем округам Синьцзяна проводилась масштабная работа: были организованы съезды исполнителей эпоса, интервьюированы, прослушаны и записаны свыше ста сказителей и знатоков фольклора.

За сравнительно короткое время общими усилиями на территории СУАР было записано огромное количество текстов, представляющих как полные, так и неполные фрагменты эпических текстов. Так, Т. Джамцо сообщает о записи шестидесяти шести песен и сорока вариантах к ним, несколько позже Ж. Ринчиндорж упоминает о записи семидесяти полнотекстовых песен и ста пятидесяти вариантах. Наряду с текстами были собраны ценные сведения, касающиеся биографий сказителей, традиции исполнения и передачи, обычаев и ритуалов, народных легенд и преданий, благопожеланий, песен, связанных с эпосом «Джангар».

Начало собирательской и издательской работы положили преподаватель университета Внутренней Монголии У. Буянкишиг, сотрудник Синьцзянского книжного издательства Т. Бадма, а также фольклористы Ж. Ринчиндорж, Т. Джамцо, Дж. Батнасан, Б. Амурдалай, Алтан и Лю Шиу. За сравнительно короткое время ими были подготовлены и опубликованы издания текстов «Джангара» [Jangyar-yin eke material 1980; 1982–1996; Jangyar 1986; 1987; 2008; Jangyarin tuuli 1980]. Они же стояли у истоков изучения синьцзян-ойратской версии «Джангара». Эпосоведческие исследования ученых-фольклористов КНР на начальном этапе касались рассмотрения вопросов бытования «Джангара» и особенностей сказительской традиции ойратов Синьцзяна.

Изучению ареальных традиций синьцзянского «Джангара» посвящены работы Лю Шиу. По мнению ученого, эпические сказания о Джангар-хане бытуют у всех ойратов Синьцзяна, включающих этнические группы торгутов, хошутов, чахар и олетов. Различия связаны с региональными особенностями: у чахар эпос бытует в виде отдельных песен, у торгутов версия сложилась из отдельных песен в цикл, а у олетов и хошутов эпос изначально бытовал в виде цикла.

В ряде аймаков Синьцзяна отмечается более значительная сфера распространения эпоса, в других — менее; ареально встречаются полные и краткие сюжеты, имеются песни, бытующие локально, наблюдаются также различия в разработке сюжетов и мотивов, образов героев [Лю Шиу 2004: 115]. Характерные особенности эпической традиции отмечены у различных этнических групп. Так, наличием большого числа вариантов песен и сохранностью архаических рудиментов тотемного культа и шаманских воззрений отмечена традиция торгутов, у олётов наблюдается отсутствие песни-пролога, у чахар превалируют буддийские мотивы в образах главных богатырей, у хошутов заметна близость к торгутским версиям [Лю Шиу 2004: 113].

В Хобуксаре и Баянголе «Джангар» имел хождение в устной и письменной формах в среде аристократии, духовенства и простолюдинов, у олётов и хошутов он бытовал исключительно в народной среде. Изучая биографии известных синьцзянских джангарчи, Б. Амурдалай указывает на их происхождение из народной среды, отмечая при этом, что среди сказителей встречались и выходцы из монашеской среды, обучавшиеся в свое время буддийским сутрам и тибетскому языку, как сказители Рампил и Карав, последний усвоил четыре песни непосредственно от ламы-учителя [Амурдалай 2008: 334, 340].

Вопросы распространения и сохранения синьцзян-ойратской эпической традиции подробно рассмотрены Т. Джамцо, который делает вывод о дифференциации известных сказителей по их принадлежности к старой и новой формации [Джамцо 2008: 370]. По мнению ученого, в прежние времена было немало талантливых и одаренных джангарчи, эпический репертуар которых включал от десяти до тридцати песен эпоса. Сказитель должен был обладать собственным репертуарным циклом, а исполнителей, усвоивших лишь две-три песни эпоса, не признавали как джангарчи. Особым почетом и уважением пользовались потомственные джангарчи, имеющие в нескольких поколениях известных сказителей [Джамцо 2008: 370, 374]. Так, к плеяде известных синьцзянских джангарчи раннего времени относят хобуксарского певца Шишин Бурула, исполнявшего тридцать две песни и прославившегося своим мастерством в конце XIX — начале XX вв., его ученик Хулвар Баир

исполнял более двадцати песен, а репертуар сказителя Джала из Карашара включал одиннадцать песен. Из представителей нового поколения наиболее признанными считаются джангарчи Джавин Джуна и Перлян Рампил, репертуар которых включает двадцать пять и семнадцать песен соответственно [Батнасан 2008: 393–397].

По всей вероятности, эпическая традиция со временем подверглась изменениям. На это указывает тот факт, что ранее исполнение основных песен предварялось песнью-восхвалением — подобием пролога в калмыцкой традиции, позднее она редуцировалась до небольшого вступительного отрывка или вовсе была утрачена [Джамцо 2008: 372].

Синьцзян-ойратская традиция, восходящая к центральноазиатской эпической общности, характеризуется типологическим единством и устойчивостью. «Несмотря на различия в образности языка джангарчи разных местностей <...>, исполнение «Джангара» остается традиционным. Традиционность <...> способствует сохранению и демонстрации художественных особенностей, структуры произведения» [Джамцо 2004: 59]. Наряду с этим синьцзян-ойратской версии как фольклорному явлению свойственна вариативность, связанная с региональными особенностями историческими переменами: «<...> не было одной установленной традиции исполнения „Джангара“, ойрат-монгольские джангарчи, проживающие в разных местах, исполняют его так, как их обучали на их родине соответственно времени и местности. По этой причине какой-либо мотив или песнь <...> обычно имеют несколько вариантов» [Джамцо 2004: 58].

Вариативность текстов на языковом уровне Т. Джамцо непосредственно связывает с происхождением и статусом джангарчи. В качестве примера он приводит творчество известных сказителей Пюрвэ и Рампила. Первый, будучи простолюдином, воспевал в своих песнях героическое время богатырей и правителей. Второй, будучи ламой, в исполняемых песнях использовал буддийские мотивы, в которых обнаруживается печать времени активного распространения ламаизма среди ойрат-монголов [Джамцо 2004: 59].

Региональные особенности побуждают исследователей рассматривать специфику

отдельных местностей. Так, Батнасан исследовал бытование и особенности эпоса в Хобуксаре, его многочисленные рукописные и устные источники, биографии легендарных джангарчи, принадлежащих великим князьям прошлого [Батнасан 2008: 391–411].

Согласно наблюдениям исследователя, некоторые хобуксарские певцы усваивали текст как изустно, так и из письменных источников. К примеру, известный джангарчи современности Джавин Джуна, обучавшийся грамоте в ставке торгутского князя и прекрасно владевший ойратской и старомонгольской письменностью, в своем репертуаре имел песни, усвоенные изустно и из книжных источников. Сказительскому искусству он начал обучаться с детского возраста у родных отца и дяди, тогда уже известных сказителей, а также у маститых профессиональных джангарчи Ш. Насуна и Х. Баира, посещавших ставку князя. Позже свой эпический репертуар он значительно пополнил текстами из письменных эпических сводов, хранившихся в княжеской библиотеке, а также из рукописного сборника самозаписей своего предшественника Шарин Насуна [Батнасан 2008: 397–398].

В этой связи важно отметить влияние письменных источников и роль книжных эпических текстов в специфике синьцзян-ойратской устной традиции. Практически все исследователи отмечают устную форму бытования «Джангара» в Синьцзяне. Наряду с укоренившейся устной традицией имела место и письменная, породившая немало списков эпоса. «Это были разные записи, качество которых зависело от уровня грамотности и способности записывающего» [Джамцо 2004: 58]. Вплоть до конца 40-х гг. XX в. в ханской и княжеских ставках нередко хранились такого рода рукописные сборники «Джангара», многие из которых были уничтожены во времена «культурной революции» [Церенов 2008: 440]. По мнению В. Хайссига, тексты в письменной форме были сохранены либо исследователями, либо переписчиками. Этот метод подразумевает определенную «диктовку» со стороны самого певца, в котором текст теряет некоторую спонтанность своего непосредственного воспроизведения [Heissig 1996: 85].

Все списки Ж. Ринчиндорж относит по принадлежности к трем группам: 1) списки, имевшие хождение в XIX в.; 2) записи, произведенные в 1920–1940-е гг.; 3) книжные

списки калмыцкого «Джангара», имевшие широкое распространение в Синьцзяне [Ринчиндорж 1984].

Сведения о рукописных источниках эпоса встречаются в основных ареалах бытования «Джангара» — в Калмыкии, Синьцзяне и Монголии, но они до сих пор не подкреплены реальными находками. Полагаем, что подобные сведения обусловлены распространявшимися в названных регионах экземплярами издания калмыцкой версии Ээлян Овла (1910 г.) и его рукописных копий, которые способствовали актуализации традиций «Джангара» среди ойратов Монголии и Синьцзяна.

На современном этапе эпосоведения в КНР сказительскую традицию изучает Д. Тая [2010]. Опираясь на опыт предшественников, он обращается к ряду вопросов, связанных с историей эпической традиции «Джангара» и ее распространением, исполнительскими особенностями сказителей раннего и позднего периода, традициями сказительских школ, обрядово-ритуальной обусловленностью акта исполнения эпоса и его значением, творчеству известных джангарчи Рампила и Джуны.

Изучая фольклорные материалы, связанные со сказительским творчеством, Д. Тая делает вывод о самобытности той или иной местной исполнительской традиции, поскольку каждый исполнитель старается привнести в свое творчество особенности, зависящие от его знаний и способностей [Тая 2005: 247]. Местный колорит улавливается в мелодии музыкальных инструментов, сопровождающих пение. «Знатоки эпоса „Джангар“ — по традиции, заложенной издревле, вместе с речитативом исполняют его также в сопровождении музыкальных инструментов. <...> Многие джангарчи виртуозно владеют музыкальными инструментами, мелодия которых вливается в саму ткань повествования» [Тая 2005: 247]. Другой исследователь отмечает, что известный сказитель П. Рампил исполнял до семи мелодий [Амурдалай 2008: 334].

Среди музыкальных инструментов наиболее распространенными являются ятха и товшур. «Распевное исполнение и музыкальное сопровождение „Джангара“ подразделяются на два варианта: музыкальное вступление и исполнение национальной музыки, мелодии. Первое — это вступление к „Джангару“, которое сопровождается горловым пением, применяемым, как при-

нято считать, для привлечения внимания слушателей. <...> К примеру, до начала исполнения эпоса, рапсоды расппевают определенные звуки, которые напоминают птичьи голоса. По признанию некоторых рапсодов — это более древняя манера исполнения. <...> По словам рапсодов, в далекие времена старые опытные джангарчи исполняли эпос именно в такой манере. <...> И это, несомненно, также является одним из способов, вариантов исполнительского мастерства джангарчи» [Тая 2005: 248].

Эпосоведческие исследования китайских ученых касаются и фундаментальных дискуссионных вопросов о времени происхождения и этапах формирования эпоса «Джангар». Как известно, мнения ученых по данному вопросу во многом разнятся. Академик С. А. Козин, принимая во внимание исторические условия, общественную и религиозную жизнь ойратского этноса, относит возникновение и распространение «Джангара» к XV в. [Козин 1940: 71–72]. Исследователи Б. Соднам и П. Поуха создание эпоса относят к еще более раннему периоду. П. Поуха по этому поводу пишет: «„Джангар“ является очень важным памятником литературы периода независимого ойратского государства <...> его оригинал должен был быть создан в период формирования монгольской империи. Когда процветало государство ойратов, они кочевали между Монголией, Тибетом и Россией. <...> Хотя все действия эпоса, происходящие в период с конца XII до начала XVIII века, видятся по-новому, часть из них завершилась только в XVII веке» [цит. по: Ринчиндорж 2004: 33]. С еще более ранним, доойратским, периодом времени, предшествующим истории монгольских племен, связывает некоторые версии «Джангара» Т. Сэдорж [см.: Ринчиндорж 2004: 34].

Ряд современных ученых, напротив, относят время создания памятника к более позднему периоду — XVII–XVIII векам. Синьцзянский исследователь Ойратбаяр, изучив историю Джунгарского ханства и содержание эпоса, пришел к выводу, что «Джангар» был создан в первой половине XVIII в., так как памятник является достоянием древней культуры и отражением жизни ойратов на Алтае в XVII–XVIII вв. [см.: Ринчиндорж 2004: 34].

Монгольский ученый Нарантуя заключает, что синьцзянские и монгольские версии «Джангара» произошли от калмыцкого

эпоса, созданного в XVII в. [Нарантуя 1986]. Исследователь из Китая Мёнкя разделяет это мнение, полагая, что «Джангар» имел распространение благодаря культурным контактам [см.: Джамцо 2010: 9]. Гипотезу о создании эпоса на территории нынешнего Китая в Хобуксаре олётами выдвигает собиратель и главный редактор серийного издания эпоса на ойратском и китайском языках Х. Бадай, обосновывая ее хобуксарской локализацией рукописного текста о самом раннем исполнителе «Джангара» — олёте Турбаяре [см.: Джамцо 2010: 9].

Как известно, российский эпосовед А. Ш. Кичиков рассматривает данную проблематику с точки зрения поэтапного развития эпической формации — от архаического тууль-улигера к развитому историзованному эпосу, в рамках обширной традиции тюрко-монгольской эпикки. Историзм калмыцкой версии «Джангара», по мнению ученого, «определяется тем, что образ эпической Бумбайской державы, локализуемой в отрогах Алтая, отражает эпоху государственной консолидации Четырех Ойратов, возникновения Джунгарского и Калмыцкого ханства (XV–XVIII вв.), заселения ойратами-калмыками Нижней Волги и юга России <...> и схваток с тюркоязычными противниками в войнах XVII–XVIII вв.» [Кичиков 1997: 205].

В известной мере позиция исследователя Ж. Ринчиндоржа из КНР по вопросу происхождения «Джангара» близка к концепции А. Ш. Кичикова. Разрешение данного вопроса осложняется тем, что «Джангар» как произведение фольклора, формировался на протяжении многих веков и имеет полистадиальную природу, как памятник эпического творчества он квазиисторичен и не содержит прямых исторических параллелей.

Исследователь характеризует «Джангар» как произведение, основанное на сказке и развившееся в XIII–XVII вв. в огромное эпическое многовариантное повествование: «Это множество глав, или, другими словами, вся эпопея, создавалась не в один определенный период времени, а в разное время, в разных странах, в изложении разных людей, дополнялась и исправлялась, размеры эпоса расширялись, главы увеличивались, содержание обогащалось и совершенствовалось с художественной стороны. Не только весь эпос развивался таким путем, но и каждая глава прошла такой же диалектический путь развития» [Ринчиндорж 2004: 35].

Концептуально Ж. Ринчиндорж выделяет три фазы эволюционного развития, отраженные в эпосе: 1) общественная жизнь периода возникновения и формирования эпоса (настоящее время); 2) явления предыдущего периода (прошедшее время); 3) новые общественные явления (будущее время) [Ринчиндорж 2004: 39].

Согласно концепции Ж. Ринчиндоржа, выделяются три ступени развития монгольских сказок — простая сказка, контаминированная сказка, типологически сходная сказка. «Джангар» является произведением третьей ступени развития монгольской сказки, он «вобрал в себя смысл (суть, значение) типологически сходных сказок, темы, идеи, действия, структуру, образ богатыря, художественность и некоторые другие мотивы простых и контаминированных сказок» [Ринчиндорж 2004: 36]. Сказки других монгольских народов не смогли достичь этой третьей ступени, только ойраты после перекочевки на Алтай довели развитие своих сказок до третьей ступени и создали «Джангар»: «Ойратские сказители систематизировали материалы всех древних сказок и сочинили „Джангар“, многосюжетный эпос, отражающий жизнь и борьбу общества своего времени. <...> „Джангар“ — героический эпос, сформировавшийся в историческом промежутке времени, когда ойраты перекочевали на Алтай и до того, как Хо-Урлюк повел торгутов на Волгу. Это приходится на XV–XVII века» [Ринчиндорж 2004: 46–47]. Свои выводы исследователь обосновывает, исходя из основного содержания эпоса, отражающего междоусобную борьбу ойратского этноса с иноплеменниками, различая при этом основной и сопутствующие сюжеты, стержень произведения и его второстепенные детали.

Еще одной трудноразрешимой проблемой эпоса является этимология и семантика имени *Джангар*, трактуемая учеными по-разному. Академик Б. Я. Владимирцов считает, что имя является заимствованием персидского *джихангир* — «завоеватель мира» [Владимирцов 1923: 21]. Данной гипотезы придерживались и другие исследователи, в частности С. А. Козин и Г. Й. Рамстедт. В свою очередь А. А. Бобровников также возводит имя *Джангар* к перс. *джихангир* (через тюркское — татарское или киргизское — *джангир*), в качестве варианта рассматривая и тиб. *Джан-рай-сэк* («Зрящий оком» — в буддийской космологии про-

звищный эпитет Авалокитешвары) [Бобровников 1855: 105–106].

А. Ш. Кичиков высказывает сомнение относительно гипотезы Б. Я. Владимирцова поскольку «имена всех других богатырей имеют общеалтайское, общемонгольское, древнекалмыцкое происхождение, то вряд ли можно возводить имя Джангар к персидскому корню» [Кичиков 1962: 213]. В своей трактовке значения имени *Джангар* А. Ш. Кичиков руководствуется его исходной определяемой дефиницией — «сирота, в поколении *одинокий*», — связывая ономастическую этимологию с генезисом и функцией центрального героя эпоса в мифологических традициях тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов и анализирует эту связь на обширнейшем материале соответствующих эпических памятников [Кичиков 1976]. Предложенная трактовка имени *Джангар* в последующем нашла поддержку у ряда авторитетных исследователей, фольклористов и лингвистов. Ряд исследователей, в качестве версий, связывали данное имя с *Джагар ханом* (царь Индии) и *Джунгаар ханом* (Джунгарский хан).

В своем обзоре Т. Джамцо рассматривает различные трактовки имени *Джангар*, существующие в синьцзян-ойратской и монгольской традиции, и предлагает собственное истолкование. В одном из эпизодов главы синьцзянской версии повествуется о том, как Бёке-Мёнген-Шигширги был испуган и удивлен, заметив коричнево-красную родинку величиной со ступню двухгодовалого верблюжонка на лопатке юного Джангара. Ойрат-монголы традиционно выделяют на теле человека родинку Бодхисаттвы, родинку счастья, эта примета означала, что Джангар — необычный человек. Преисполненный благоговения и предчувствия, Шигширги дает герою имя Джангар, а ясновидец Алтан Чееджи заключает: «Этот мальчик, Джангар, рожден с властью от Тенгри-хозяина, рожден с милостью от хана Тенгри» [Джамцо 2004: 54].

Наряду с изложенной ученый приводит и ряд других трактовок, бытующих в Синьцзяне. В некоторых местностях слово *джангар* бытует в значении «меткий», «всемогущий», «необозримо великий». В Харашаре, в местности Анджан-Шевнр, где проживают торгуты, это слово употребляется в значении «мастер своего дела» — «*джангр* (мастер) благопожеланий, игре на товшуре». У монголов данный этноним ис-

пользуется в значении «искусен в военном деле» или же «хороший, умелый в деле коневодства». Основываясь на приведенных примерах, Т. Джамцо полагает, что слово *джангар* является ойратским, а выражения «Джангар-хан», «Богдо нойон Джангар» означают «искусный в управлении государством» или же «мудрый хан северной страны Бумбы» [Джамцо 2004: 54–55].

Современные исследования ученых КНР посвящены актуальным вопросам эпосоведения: генезису [Батнасан 2014; Мёнкя 2010; 2011a; 2011b], национальным особенностям традиции [Бадай 2004; Джамцо 2004; 2008; Лю Шиу 2004; Эрдя 2014], сказительству [Батнасан 2008; Мёнкезая 2011; Тайван 2010; Тая 2010; 2016], поэтике [Джамцо 2014; Мёнкезая 2016], эдиционной практике [Джагар 2008; Тубшин 2004] и др.

Насущные проблемы джангароведения обсуждаются на научных и научно-практических конференциях, проводимых с 1982 г. в Китае (1982, 1988, 1989, 1996, 2006, 2011, 2013, 2014, 2016, 2017 гг.). Немаловажно и то, что «Джангар» как уникальный памятник эпического творчества включен правительством КНР в список важнейшего национального нематериального культурного наследия, охраняемого государством.

Таким образом, рассмотренные нами основные аспекты эпосоведческих исследований в Китае освещают синьцзян-ойратскую версию «Джангара» и развиваются в направлениях изучения актуальных проблем бытования и особенностей сказительской традиции, ареальных традиций, распространения и сохранения эпоса, его типологии и вариативной природы, генезиса и формирования эпоса. На современном этапе развития джангароведения в КНР всесторонне изучается синьцзян-ойратская версия, выявляются ее специфические особенности.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Амурдалай 2008 — *Амурдалай Б.* Краткая биография джангарчи // Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. Элиста: АПП «Джангар», 2008. Т. 3. С. 334–340. [Amurdalay B. A brief biography of the jangarchi. *Geroicheskiy epос sin'tszyanskikh ойrat-mongolov*. Elista: Dzhangar, 2008. Vol. 3. Pp. 334–340].
- Бадай 2004 — *Бадай Х.* Ойратский «Джангар» и его исследование // «Джангар» в евразийском пространстве: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. (Элиста, 27 сент.–2 окт. 2004 г.). Элиста: КалмГУ, 2004. С. 176–184. [Baday Kh. The Oirat epic of *Jangar* and its studies. *«Dzhangar» v evraziyskom prostranstve: matly mezhdunar. nauch.-prakt. konf.* (Elista, 27 sent.–2 okt. 2004 g.). Elista: Kalmyk State Univ., 2004. Pp. 176–184].
- Батнасан 2014 — *Батнасан Дж.* О взаимосвязях эпоса «Джангар» с историческими личностями ранней истории // Эпос «Джангар» (Хобуксар, 16–17 июля 2014 г.). Хобуксар: Институт национальных литератур, 2014. С. 25–36. [Batnasan Dzh. Revisiting connections between the Epic of *Jangar* and historical characters of the early history. *Epos «Dzhangar» (Khobuksar, 16–17 iyulya 2014 g.)*. Qobuqsar: Institute of National Literatures, 2014. Pp. 25–36].
- Батнасан 2008 — *Батнасан Дж.* О записи и изучении эпоса «Джангар» и джангарчи Ховгсгяра // Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. Элиста: АПП «Джангар», 2008. Т. 3. С. 391–411. [Batnasan Dzh. About recording and studies of *Jangar* epic texts from Qobuqsar jangarchis. *Geroicheskiy epос sin'tszyanskikh ойrat-mongolov*. Elista: Dzhangar, 2008. Vol. 3. Pp. 391–411].
- Бобровников 1855 — *Бобровников А. А.* Джангар. Калмыцкая народная сказка // Вестник Русского географического общества. СПб.: РГО, 1855. Ч. XII. Кн. V. С. 104–128. [Bobrovnikov A. A. The *Jangar*. A Kalmyk folk tale. *Vestnik Russkogo geograficheskogo obshchestva*. St. Petersburg: Russian Geographic Society, 1855. Part XII. Book V. Pp. 104–128].
- Владимирцов 1923 — *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойратский героический эпос. Пг.–М.: Госиздат, 1923. 253 с. [Vladimirtsov B. Ya. *Mongolo-oyratskiy geroicheskiy epос* [The Mongol-Oirat heroic epic]. Petrograd, Moscow: Gosizdat, 1923. 253 p.].
- Джагар 2008 — *Джагар.* Обзор изданий эпоса «Джангар» в Китае // Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. Элиста: АПП «Джангар», 2008. Т. 3. С. 412–419. [Jagar. An overview of publications of the *Jangar* epic in China. *Geroicheskiy epос sin'tszyanskikh ойrat-mongolov*. Elista: Dzhangar, 2008. Vol. 3. Pp. 412–419].
- Джамцо 2004 — *Джамцо Т.* Особенности синьцзянского «Джангара» и его значение // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 52–82. [Jamtso T. The Xinjiang version of the *Jangar* epic: its peculiarities and significance. *«Dzhangar» i problemy*

- epicheskogo tvorchestva: mat-ly mezhdunar. nauch. konf. (Elista, 22–24 avg. 1990 g.)*. Elista: Dzhangar, 2004. Pp. 52–82].
- Джамцо 2014 — Джамцо Т. Поэтическая эстетика «Джангара» // Эпос «Джангар»: мат-лы междунар. конф. (Хобуксар, 16–17 июля 2014 г.). Хобуксар: Институт национальных литератур, 2014. С. 10–16. [Jamtso T. Poetic aesthetics of the *Jangar* epic. *Epos «Dzhangar»: mat-ly mezhdunar. konf. (Khobuksar, 16–17 iyulya 2014 g.)*. Qobuqsar: Institute of National Literatures, 2014. Pp. 10–16].
- Джамцо 2010 — Джамцо Т. Происхождение эпоса «Джангар // Жаңһрин» хурвн келнэ кевлл. Урумчи: Изд-во Синьцзянского унта, 2010. С. 52–140. [Jamtso T. The origin of the epic. *Janһrin» hurvн kelnä kevlл*. Urumqi: Xinjiang University, 2010. Pp. 52–140].
- Джамцо 2008 — Джамцо Т. Распространение и сохранение эпоса «Джангар» среди монголов Синьцзяна // Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. На калм. яз. в 3-х т. Элиста: АПП «Джангар», 2008. Т. 3. С. 368–390. [Jamtso T. Dissemination and preservation of the *Jangar* epic among Xinjiang Mongols. *Geroicheskiy epos sin'tszyanskikh ойrat-mongolov*. Elista: Dzhangar, 2008. Vol. 3. Pp. 368–390].
- Кичиков 1997 — Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. 3-е. изд. репринт. М.: Вост. лит., 1997. 319 с. [Kichikov A. Sh. *Geroicheskiy epos «Dzhangar». Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie ramyatnika* [The heroic epic of *Jangar*. A comparative and typological study of the text]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1997. 319 p.].
- Кичиков 1976 — Кичиков А. Ш. Некоторые аспекты изучения имени Жаңһар (к проблеме генезиса героя и сюжета) // Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 40–55. [Kichikov A. Sh. The name *Jangar*: some aspects of research (revisiting the genesis of both the hero and plot). *Issledovanie geroicheskogo eposa «Dzhangar» (Voprosy istoricheskoy poetiki)*. Elista: Kalm. Book Publ., 1976. Pp. 40–55].
- Кичиков 1962 — Кичиков А. Ш. О происхождении имени «Джангар» // Ученые записки КНИИЯЛИ. Элиста: 1962. Вып. 2. С. 213–214. [Kichikov A. Sh. The origin of the name *Jangar* revisited. *Uchenye zapiski KNIYALI*. Elista: Kalm, Research Institute of Language, Literature and History, 1962. Iss. 2. Pp. 213–214].
- Козин 1940 — Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 249 с. [Kozin S. A. *Dzhangariada. Geroicheskaya poema kalmykov* [The *Jangariada*. A heroic epic poem of the Kalmyks]. Moscow–Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1940. 249 p.].
- Лю Шию 2004 — Лю Шю. Особенности песен «Джангара» в четырех аймаках Синьцзяна // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы междунар. науч. конф. (г. Элиста, 22–24 августа 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 113–116. [Lyu Shiu. Peculiarities of *Jangar* songs from four aimags of Xinjiang. «*Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva: mat-ly mezhdunar. nauch. konf. (Elista, 22–24 avgusta 1990 g.)*. Elista: Dzhangar, 2004. Pp. 113–116].
- Мёнкезая 2011 — Мёнкезая Б. К проблеме сказительского искусства современных джангарчи Синьцзяна // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения: мат-лы междунар. науч. конф. (г. Элиста, 20–23 сент. 2011 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2011. С. 161–172. [Menkezaya B. Contemporary *jangarchis* of Xinjiang: revisiting the issue of tale-telling skills. «*Dzhangar» i epicheskie traditsii narodov Evrazii: problemy issledovaniya i sokhraneniya: mat-ly mezhdunar. nauch. konferentsii, (Elista, 20–23 sent. 2011 g.)*. Elista: Kalmyk Institute for the Humanities of RAS, 2011. Pp. 161–172].
- Мёнкезая 2016 — Мёнкезая Б. О значении двенадцати главных джангаровых богатырей // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: мат-лы III Междунар. науч. конф., посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 161–165. [Menkezaya B. *Jangar's twelve main heroes and their meanings. Dzhangar» i epicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya: mat-ly III Mezhdunar. nauch. konf., posvyaschennoy 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (Elista, 15–16 sentyabrya 2016 g.)*. Elista: Kalmyk Institute for the Humanities of RAS, 2016. Pp. 161–165].
- Мёнкя 2011а — Мёнкя Б. «Жангар»-т дүрслэгдсэн «Бумбын орон» хийгээд түүний орчин дахь зарим улс гүрний нутаг усны түүхэн сурвалж // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы ис-

- следования и сохранения: мат-лы междунар. науч. конф. (Элиста, 20–23 сент. 2011 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2011а. С. 22–28. [Möngkä B. The country of Bomba from the *Jangar* epic: its image and some historical parallels. *«Dzhangar» i epicheskie traditsii narodov Evrazii: problemy issledovaniya i sokhraneniya: mat-ly mezhdunar. nauch. konf. (Elista, 20–23 sent. 2011 g.)*. Elista: Kalmyk Institute for the Humanities of RAS, 2011a. Pp. 22–28].
- Мёнкя 2011б — Мёнкя Б. «Жангар»-ын тархац хийгээд «Жангар»-ын үүсэл бүрдэл // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения. Мат-лы междунар. науч. конф. (г. Элиста, 20–23 сент. 2011 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2011б. С. 104–110. [Möngkä B. Collection and publication of *Jangar* texts revisited. *«Dzhangar» i epicheskie traditsii narodov Evrazii: problemy issledovaniya i sokhraneniya: mat-ly mezhdunar. nauch. konf. (Elista, 20–23 sent. 2011 g.)*. Elista: Kalmyk Institute for the Humanities of RAS, 2011b. Pp. 104–110].
- Нарантуя 1986 — Нарантуя Р. К вопросу о генезисе эпоса «Джангар» // *Studia Mongolica*. Улан-Батор: 1986. Т. XL. С. 144–150. [Narantuya R. Genesis of the *Jangar* epic revisited. *Studia Mongolica*. Ulaanbaatar: 1986. Vol. XL. Pp. 144–150].
- Потанин 1895 — Потанин Г. Н. Саур Ванидович // *Этнографическое обозрение*. 1895. №4. С. 57–70. [Potanin G. N. Saur Vanidovich. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1895. No. 4. Pp. 57–70].
- Ринчиндорж 2004 — Ринчиндорж Ж. О времени возникновения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 32–48. [Rinchindorji Zh. The *Jangar* epic and the time of its appearance. *«Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva: mat-ly Mezhdunar. nauch. konf. (Elista, 22–24 avg. 1990 g.)*. Elista: Dzhangar, 2004. Pp. 32–48].
- Тая 2016 — Тая Д. Изучение проблем передачи устной традиции эпоса «Джангар» // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: мат-лы III Междунар. науч. конф., посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 19–26. [Taya D. The epic of *Jangar*: studying the issues of transference of the oral tradition. *«Dzhangar» i epicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya: mat-ly III Mezhdunar. nauch. konf., posvyaschennoy 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (Elista, 15–16 sentyabrya 2016 g.)*. Elista: Kalmyk Institute for the Humanities of RAS, 2016. Pp. 19–26].
- Тая 2005 — Тая Д. Мелодия синьцзянских жангарчи и музыкальное сопровождение эпоса // Исследователь монгольских языков: к юбилею Б. Х. Тодаевой. Сер. «Калмыцкая интеллигенция». Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 247–248. [Taya D. Melodies of Xinjiang *jangarchis* and musical accompaniment of the epic. *Issledovatel' mongol'skikh yazykov: k yubileyu B. Kh. Todaevoy. Ser. «Kalmytskaya intelligentsiya»*. Elista: Dzhangar, 2005. Pp. 247–248].
- Тубшин 2004 — Тубшин. Значение и влияние первого монгольского издания «Джангара», опубликованного в Китае в 1958 г. // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 августа 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 387–389. [Tubshin. The significance and influence of the first Mongolian-language edition of the *Jangar* epic published in China in 1958. *«Dzhangar» i problemy epicheskogo tvorchestva: mat-ly Mezhdunar. nauch. konf. (Elista, 22–24 avgusta 1990 g.)*. Elista: Dzhangar, 2004. Pp. 387–389].
- Церенов 2005 — Церенов В. З. Эпос «Джангар» у ойратов Синьцзяна // Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. в 3-х т. Элиста: АПП «Джангар», 2005. Т. 3. С. 437–457. [Tserenov V. Z. The *Jangar* epic among the peoples of Xinjiang. *Geroicheskiy epos sin'tsyzanskikh oyrat-mongolov*. Elista: Dzhangar, 2005. Vol. 3. Pp. 437–457].
- Эрдя 2014 — Эрдя У. Современное состояние развития традиции «Джангара» в Хобуксаре // Эпос «Джангар» (Хобуксар, 16–17 июля 2014 г.). Хобуксар: Китай, Институт национальных литератур, 2014. С. 90–96. [Erdua U. A Qobuqsar *Jangar* epic tradition: the contemporary stage of development. *Epos «Dzhangar» (Khobuksar, 16–17 iyulya 2014 g.)*. Qobuqsar: Institute of National Literatures, 2014. Pp. 90–96].
- Bergmann 1805 — Bergmann B. Heldengesang aus der Dschangariade. *Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803*. Riga: C.J.G. Hartmann, 1805. Vol. IV. Pp. 181–214.
- Heissig 1996 — Heissig W. The present state of the mongolian epic and some topics for future

- research. *Oral Tradition*. 1996. No. 11/1. Pp. 85–98.
- Jangyarin tuuli 1980 — *Jangyarin tuuli* [Legends about Jangar]. Urumqi, 1980.
- Jangyar-yin eke material 1980, 1982–1996 — «Jangyar-yin» eke material (Original materials of the *Jangar* epic). Urumqi: People's Publ. House, 1983–1990. 1983. Vol. 3; 1983. Vol. 4; 1985. Vol. 5; 1990. Vol. 6; 1987. Vol. 7; 1988. Vol. 8; 1988. Vol. 9.
- Jangyar 1986, 1987, 2000 — Jangyar. Ch. Irincen. Urumqi: People's Publ. House, 1986–1987. 1986. Vol. 1; 1987. Vol. 2; 2000. Vol. 3.
- Мёнкя 2010 — Мёнкя Б. Богд ноён Жангарын дүрийн түүхэн сурвалж — Аюк хаан // *Bibliotheca Oiratica XXII*. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2010. X. 66–86. [Menkya B. Ayuka Khan as a historical source character for the image of Jangar Bogdo. *Bibliotheca Oiratica XXII*. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2010. Pp. 66–86].
- Ринчиндорж 1984 — Ринчиндорж, Ж. Шинжий-ангийн «Жангар» кигэд жангарчид ин тухай / Ж. Ринчиндорж // Ориин цолмон. Урумчи: 1984. № 2. X. 577–617. [Rinchindorji Zh. A Xinjiang version of the *Jangar* epic and the traditions of jangarchis. *Oriin tsolmon*. 1984. No. 2. Pp. 577–617].
- Тайван 2010 — Тайван О. Шинжаан ойрадын жангарч Жуунайн «Жангар»-ын бүртгэл // *Bibliotheca Oiratica XXII*. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2010. X. 52–58. [Tayvan O. The epic repertoire of the Xinjiang Oirat jangarchi Juun. *Bibliotheca Oiratica XXII*. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2010. Pp. 52–58].
- Тая 2010 — Тая Д. Шинжааны жангарчийн уламжлал судлал. *Bibliotheca Oiratica XIX*. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2010. 322 с. [Taya D. Xinjiang jangarchis: a study of the narrative tradition. *Bibliotheca Oiratica XIX*. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2010. 322 p.].

УДК 398.22

Синьцзян-ойратская версия «Джангара»: эпосоведческие исследования в Китае

Цаган Бадмаевна Селеева¹

¹научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: tsagana007@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются основные аспекты эпосоведческих исследований синьцзян-ойратской версии «Джангара», проводимых учеными-фольклористами Китая. Актуальность темы исследования и ее новизна связаны с тем, что теоретическое осмысление эпоса «Джангар» изначально было основано на калмыцких источниках. Введение в научный оборот синьцзян-ойратской версии позволяет проводить многоаспектные сравнительно-типологические исследования. Кроме того, изучение синьцзян-ойратской версии расширяет научные представления о центральноазиатской эпической общности в целом и джангаровской традиции в частности. В ходе изучения данной проблематики автор приходит к выводу, что исследования китайских ученых-фольклористов в основном посвящены рассмотрению проблем бытования, особенностей эпической традиции и эпического сказительства, поскольку исследователи эпоса являются и его собирателями и имеют уникальную возможность наблюдать и изучать живую эпическую традицию. Китайские джангароведы, опираясь на предшествующий опыт отечественных и зарубежных эпосоведов, затрагивают актуальные вопросы, связанные с генезисом памятника и трактовкой имени *Джангар*, выдвигая собственные концепции и гипотезы. На современном этапе развития джангароведения китайскими исследователями всесторонне изучается синьцзян-ойратская версия, выявляются ее специфические особенности.

Ключевые слова: эпос «Джангар», синьцзян-ойратская версия, эпосоведческие исследования, эпическая традиция, сказительская традиция, эпическая общность



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 131–141, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-131-141
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 398.2:821.512.37

The Legend of the First Jangarchi in David Kugultinov and Basang Dordzhiev's Lyrics*

Rimma M. Khaninova¹

¹ Ph. D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Senior Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista Russian Federation). E-mail: haninova@mail.ru

Abstract. The article examines the legend of the first *jangarchi* (Kalm. 'reciter of the *Jangar* epic') in poems of such Kalmyk poets as David Kugultinov and Basang Dordzhiev.

When it came to choose between two legends — of a man or a girl to have performed the first song about Jangar and his heroes — the young poets preferred the legend called '*The Birth of Jangariada*', thus underlying the *Jangar* epic's recitational practices in the context of gender.

Each of the poems by these authors has two variants written at different times.

D. Kugultinov's *Jangarchi Küükn* (*Jangarchi Girl*) was included in his first book *Bay Nasna Shülgüd* (*Poems of the Youth*, 1940). The epigraph containing words of an elderly *jangarchi* was used to establish a connection between the legend of the first *jangarchi* and *Jangarchi Küükn*. The poem — apart from the title and epigraph — consists of 35 unversed lines. The 1963 and 1981 editions — apart from the title and epigraph — contain already 40 lines divided in 10 quatrains. As compared to the first variant, the second one was essentially restructured not only in terms of its form but also in terms of contents.

D. Kugultinov's poem depicts a girl who sings a song to Jangar's heroes. According to the 1940 text, the girl sings to Jangar Khan and his warriors, according to the 1963/1981 texts — to Jangar's heroes. The first variant pays great attention to the girl's beauty, while the second one basically characterizes the heroes. Variant one also mentions no musical accompaniment, there is no motif of the warriors' self-understanding via the song, nor can one trace any motif of kneeling to the girl who thus virtually immortalized their deeds of valor.

Our comparative analysis of the 1940 and 1963/1981 editions has showed that the author turned to different strategies to reproduce the folklore plot, structural and compositional features, artistic and pictorial devices, epic formulas, rhyme system, to combine unrhymed lines, different types anaphora — sound, lexical and syntactical ones. From a perspective of its form, the initial variant is incomplete, while the second one testifies of the attained poetic mastery.

The Russian translation by Ya. Kozlovsky clarifies the poetics of the second variant of the original text.

B. Dordzhiev's *To Jangarchi Girl* (1941, 1959) is essentially comic and proves a poetic reechoing of D. Kugultinov's text. Variant one contains 9 quatrains and 36 lines, and in the second variant 32 lines divided into two parts consisting of 20 and 12 lines respectively.

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Современная калмыцкая литература в контексте изучения духовных и эстетических ценностей отечественной и мировой литературы» (номер госрегистрации АААА-А17-117030910097-4)

Both the variants begin with an appeal to the *jangarchi* girl where the poet admires her beauty and talent, thus entering a competition for her love with poets David Kugultinov and Lidzhi Indzhiev. He introduces the names of his friends and shows his knowledge of their works, e.g., when reconsiders the motif of dream from D. Kugultinov's poem.

Turning to the legend of the first *jangarchi*, both David Kugultinov and Basang Dordzhiev displayed different poetic strategies, but they were united in the aspiration to pay tribute to the folk genius. The choice of a *jangarchi* girl as the main character was evidently determined by their intention to underline the grand role of female tale-tellers.

Both the compositions are folklore-related in terms of their form and contents. In Kugultinov's works, the folklore tradition can be traced in the plot, epic formulas, metaphors, and is revealed in the fact that the poet compares the girl to the fabulous beauty Aragni Dagni. In Dordzhiev's works, the folklore tradition manifests itself in parallels between the girl's beauty and that of the moon, an eternal star.

The difference between D. Kugultinov's variants is determined by improvements of form and contents, and that of Dordzhiev's — by a reduction of the text (by the last quatrain) and softening of the playful intonation.

Keywords: Kalmyk legend, *jangarchi* girl, Kalmyk lyrics, folklore traditions

Калмыцкий героический эпос «Джангар» испокон веков исполняли его сказители — джангарчи.

О том, кто был первым джангарчи, существуют калмыцкие легенды. В «Легенде о первом джангарчи» — это мужчина, оказавшийся в аду после мнимой смерти. За пережитый им страх Эрлик-хан предложил ему выбрать одну из услышанных песен. В ответ он будет связан обетом молчания, пока эту песню не потребует спеть гелюнг-священник. «Я понял, как велика честь петь о Джангаре», — сказал, вернувшись на землю, мужчина и спел эту песню после встречи с гелюнгом [Легенда о первом... 2011: 143].

Другая легенда «Рождение Джангариады» повествует о девушке-джангарчи. «В драгоценное изначальное время, когда степь успокоилась после топота могучих коней, когда были подавлены все враги Бумбы, Джангар и его богатыри заскучали. <...> Тогда неизвестно откуда появилась женщина, но не жена, и была она неопикуемой красоты. Она вошла в кибитку, где восседали семь богатырских кругов и круг старух, и круг стариков, и круг жен, и круг девушек, и запела <...> о подвигах Джангара и его богатырей, об их победах над несметными врагами, о Бумбе — стране бес-смертия. <...> Так родилась „Джангариада“ <...> С той поры появились джангарчи, и над вечно зеленой землей Бумбы зазвенела песнь победы. Поют ее и поныне» [Рождение «Джангариады» 2004: 53].

Этот вариант легенды отразил молодой поэт Давид Кугультинов в стихотворении «Жанһрч күүкн» («Девушка-джангарчи», 1940) [Көглтин Д. 1940б: 3]. Произведение вошло в его первую поэтическую книгу «Баһ насна шүлгүд» («Стихи юности») [Көглтин Д. 1940а: 45–46].

В первой рецензии на дебютную книгу Кугультинова писатель Гаря Шалбууров выделил разнообразие тематики: «Он пишет стихи о Сталине, о Красной Армии, о героическом эпосе калмыцкого народа „Джангар“, о современной калмыцкой молодежи» [Шалбууров 1940: 2].

Здесь речь идет о стихотворении «Күңкән дуучд» [Көглтин Д. 1940в: 4–6], на русский язык оно было переведено Д. Бродским под названием «Джангарчи» и опубликовано в 1939 г. в газете «Ленинский путь» [Кугультинов 1939: 3], а год спустя в московском сборнике «Поэзия Калмыкии» [Кугультинов 1940: 59–61].

В предисловии к этому сборнику отмечено стихотворение «Джангарчи»: «Гений калмыцкого народа — это сам народ, творивший свою поэзию устами безвестных джангарчи.

Убеждает эта смелость, подкрепляемая чувством внутренней поэтической правоты, с какой Кугультинов обращается к творцу „Джангра“. Он как бы просит благословения у мудрого певца на свое поэтическое дело. Каждая строка „Джангарчи“ наполнена глубокой поэтической мыслью» [Поэзия Калмыкии 1940: 13].

Цитаты из этого стихотворения приведены в передовой статье газеты «Ленинский путь» «„Джангар“ и художественная литература» в связи с празднованием 500-летнего юбилея калмыцкого эпоса: «В дни, когда счастливый народ справляет великий праздник, мы вместе с юным поэтом заявляем...» [«Джангар» и художественная литература 1940: 1].

В своем докладе «Художественная литература Советской Калмыкии» на VIII юбилейном пленуме ССП СССР в Элисте секретарь правления Союза советских писателей Калмыкии Ц. О. Леджинов также подчеркнул: «Большие надежды обещает молодой начинающий поэт Дава Кугультинов. О нем можно говорить как о крупном, даровитом поэте, поэте большой силы, большой поэтической культуры».

Свое первое стихотворение поэт посвятил творцу гениального эпоса калмыцкого народа. <...> Кугультинов рос и оформился как поэт исключительно под влиянием „Джангара“. „Джангар“ так увлек его, что он начинает создавать произведения одно за другим, в которых непременно присутствуют мотивы великого эпоса» [Леджинов 1940: 2].

Сам поэт об этом позднее писал: «Чего-то достигал там, где следовал манерам фольклора, фольклор учил меня думать. Я любил „Джангар“, знал наизусть целые главы» [Кугультинов 1966: 206].

В «Истории калмыцкой литературы» о стихотворении Д. Кугультинова «Жаңһрч күүкн» кратко указано: «По мотивам народных сказаний было написано и другое стихотворение Кугультинова „Девушка джангарчи“» [История калмыцкой литературы 1980: II, 115].

Связь легенды о первом джангарчи со своим стихотворением «Жаңһрч күүкн» Д. Кугультинов позиционирует эпитафой:

Жилмүд олн хооранд
Жаңһриг түрүн дуулснь,
Бер болад уга
Баахн күүкд күн.
Жаңһрч өвгнэ келснэс.
[Көглтин Д. 1940а: 45]

Наш смысловой перевод: «Много лет тому назад первой запела о Джангаре молодая девушка, не ставшая еще женой. Из слов старика-джангарчи».

Позднее эпитафа дан с некоторым несущественным грамматическим изменением, сохраняющим основной смысл, в изданиях 1963 и 1981 гг.

«Жилмүд олн хооранд / „Жаңһриг“ түрүн / дуулснь, / Бер болад уга / Баахн күүкн гидг»./ *Жаңһрч өвгнэ келснэс*» [Көглтин Д. 1963: 40].

«Жилмүд олн хооранд / „Жаңһриг“ түрүн / дуулснь, / Бер болад уга / Баахн күүкн гидг»./ *Жаңһрч өвгнэ келснэс*» [Көглтин Д. 1981: I, 24].

На русский язык стихотворение «Девушка-джангарчи» перевел Яков Козловский. Эпитафа в его переводе:

Много лет тому назад
Та, что не была женой,
Спела «Джангар», говорят,
В нашей стороне степной.
[Кугультинов 1970: I, 167]

Переводчик не указал, как в оригинале, важный первоисточник эпитафы: об этом говорит сам народ устами старика-джангарчи.

Это стихотворение в первой книге поэта, исключая название и эпитафа, состоит из 35 строк, не имея строфики, в издании же 1963 г., исключая название и эпитафа, уже 40 строк разбиты на 10 катренов [Көглтин Д. 1963: 40–42].

Те же изменения в издании 1981 г. [Көглтин Д. 1981: I, 24–25].

По сравнению с предыдущим вариантом новый существенно переработан не только по форме, но и по содержанию, несмотря на то, что дата указана начальная — 1940 год. В данном случае следует говорить о вариантах одного стихотворения в аспекте творческой истории произведения.

Уточним также и то, что перевод Я. Козловского относится ко второму варианту стихотворения.

Обратимся к первоначальному варианту и приведем текст полностью.

Уласн герлин утанд
Удсн нарн суужала,
Буслжасн мини уханд.
Баахн күүкн үзгджлэлэ...
Үзмжтэ уйн урһцта,
Үлгүр дүүрц келтэ,
Соньн көркхн чирэтэ,
Сээхн зеегтрсн нүдтэ,
Бул жөөлн махмудта,
Бичкхн эвтэхн харта,

Миим улан хоста,
 Мицннэ дурн кэлтэ,
 Зөрмг үннэ хэлэцтэ
 Зүркндэн һанцхн үннтэ
 Арагни-Дагни тер,
 Өмд төрүц уга,
 Жилэ һазра хортан диилсн,
 Жидин үзүрмүдин батинь хамхлсн,
 Жаңһрин өмн күүкн зогсжана,
 «Жаңһр» орчлдн күүкн дуулжана,
 Хаврин дундд гүүдг сергмжтэ,
 Хар усна жиржнлһн метэр
 Күүкнэ дуулсн дууһинь,
 Киитн арзин сүүрт хурсн,
 Күмни жирһлин сээг олсн,
 Аврлт уга хортан диилсн,
 Ааһ цусан төрскндэн өгсн,
 Цегэхн уснас цевр бэрцтэ
 Цаһан мөңгнэс цевр седклтэ
 Жаңһр богдиннь төлэ цугтан,
 Жирһлэн төрүц хармнлго өгх,
 Тоомсрта баатрмуд мишилдж
 Таасгдсинь медүлж соңсжацхана,
 Күмни жирһлдэн бахтж,
 Күүкнд тедн ханжацхана!
 [Көглтин Д. 1940а: 45–46]

Сравним с теми изменениями, которые были внесены автором позднее. В первом и втором вариантах поэт начал свой рассказ с описания времени, когда при дыме горящего тополиного костра садилось запоздавшее солнце, его горячему воображению привиделась издали молодая девушка; во втором варианте даны уточнения — *арһул* (солнце садилось *медленно*), *баахн сээхлэ* (молодая *красавица*).

В русском переводе:

Где вечер красной поволокою
 Повил сгущавшуюся тьму,
 Предстала девушка далекая
 Воображенью моему.
 [Кугультинов 1970: I, 167]

Я. Козловский обошелся без начальной детали в отношении дымного костра.

В первом варианте автор дал подробный портрет девушки: видно сложена, знает много пословиц и поговорок, с особо милым лицом, прекрасными глазами, нежным телом, маленькими руками, в мягких красных сапожках, с храбрым взглядом, с правдой в сердце, подобна Арагни-Дагни (сказочной красавице).

Во втором варианте это описание лаконичнее:

Үзмжтэ уйн нэрн цогцта,
 Үлгүр дүүрц хурц келтэ,
 Соньн сээхн көркхн чирэтэ,
 Солц мет бүлэки хэлэцтэ.

Миим улан эвтэки хоста,
 Мицннэ дурн — цусн хачрта,
 Баахн эрк Арагнь-Дагнь,
 Биив-ятхан һартан бэрв.
 [Көглтин Д. 1981: I, 24]

Смысловый перевод: Тонкого сложения, остроумная, с прекрасным лицом, подобно радуге, с теплым взглядом, в мягких красных сапожках, румяная, нежная, как Арагни-Дагни, взяла она в руки скрипку-ятху.

В русском переводе еще короче:

Не звездный цвет, а теплый, жизненный,
 Мерцал в глазах ее. Она
 Цвела красой безукоризненной,
 Была на диво сложена.

В сапожки красные обутая,
 Взяла домбру.

[Кугультинов 1970: I, 167]

У переводчика указан другой музыкальный инструмент — домбра. Заметим, что в первом варианте стихотворения нет никакого музыкального сопровождения. Традиционно песни эпоса исполнялись под аккомпанемент домбры.

В первом варианте текста неопытность молодого поэта приводит к тому, что странное описание героини посредством использования запятых переходит в перечислительный ряд ее действий, составляющим больше половины произведения.

В нашем смысловом переводе: девушка стоит перед Джангаром, который победил врагов вокруг на расстоянии года, сломав их крепкие копья; девушка поет в стране Джангара, песня ее подобна весенней прохладе, журчанию чистой воды; эту девичью песню слушают, улыбаясь, показывая свое одобрение, почтенные богатыри, нашедшие лучшую жизнь, победившие без пощады врагов, отдавшие родине чашу крови, они с чистым нравом, прозрачней родниковой воды, ради богдо Джангара готовы отдать без сожаления свою жизнь, удовлетворенные счастьем, они благодарны этой девушке!

Во втором варианте в четвертом катрене автор показал процесс игры на домбре и пения:

Герлтэ дуута чивһснь жирлзв,
Геглзсн айснь күңкнж асхрв.
[Көглтин Д. 1981: I, 24]

Смысловой перевод: струны солнечно запели, пронзительно полилась мелодия.

В последних строках четвертого катрена поэт напомнил читателям о том, что все это происходило в его воображении:

Цагин холыг ивтлж нанур
Ценнсн дунь ирэд сонсгдв.
[Көглтин Д. 1981: I, 24]

Смысловой перевод: Сквозь временную даль слышится звонкая песнь.
У Я. Козловского:

И в тишине
Услышал песню в ту минуту я,
Что сквозь века неслась ко мне.
[Кугультинов 1970: I, 167]

Пятый катрен представляет, в отличие от первого варианта текста, сразу джангаровых богатырей, а затем уже дается их характеристика.

Жилэ һазрин хортан диилсн,
Жидин үзүрин батынь хуһлсн,
Жирһлин төлә хөвән нерәдсн
Жаңһрин баатрмуд дууһинь сонсв.
[Көглтин Д. 1981: I, 24]

В смысловом переводе: победившие врага на расстоянии года, сломавшие крепкие острия копий, посвятившие [родине] ради жизни [народа] свои судьбы, слушают песнь богатыри Джангара.

У Я. Козловского:

В доспехах времени походного,
Как будто пред лицом зари,
Собрались Джангра благородного
Пред девушкой богатыри.
[Кугультинов 1970: I, 168].

Здесь нет эпической характеристики храбрых богатырей-патриотов, как в оригинале, описано лишь их снаряжение — боевые доспехи, что явно недостаточно для понимания эпического значения этих образов воинов, поскольку не прослеживается связь произведения с фольклором.

Шестой катрен:

Хол һазрин тоосн бодңгудын
Хар сармта балтст үзгдв.
Кесг бәрлдәнә күржңсн шууган
Күүкнә дуунд тачкнж сонсгдв.
[Көглтин Д. 1981: I, 24]

Смысловой перевод: воображению поэта с помощью девичьей песни видятся вдалеке сквозь пыль черные секиры богатырей, слышится шум битвы.

Всего этого нет в русском переводе 5 и 6 катренов:

Стоявшие в кольчугах кованых,
С красавицы степной они
Глаз не сводили очарованных,
Как будто бы с Рагни-Дагни.

И отражалась в их наружности
Суровость воинской страды:
Был ими недруг бит в окружности
Примерно годовой езды.
[Кугультинов 1970: I, 168].

Переводчиком в тексте перенесен акцент на внешний вид богатырей. Вначале указав на доспехи (чего не было в оригинале), он вновь домыслил, введя уточнение — кованые кольчуги. Через внешность воинов Джангара передана суровость воинской страды, когда они боролись с врагом в пределах годовой езды. Здесь также Я. Козловский использовал глагол ‘бит’ в отношении врага, несмотря на то, что у автора иной глагол — ‘победили’, семантически усиленный. Кроме того, переводчик актуализировал красоту девушки-джангарчи, подобной сказочной Рагни-Дагни.

Характеристика джангаровых богатырей продолжена автором в седьмом катрене:

Эмэл деер төрсн эднә
Элкнж жирһлдн түрүн урсв.
Күдр болд хуһлсн арслңгуд
Күүкнә дуунд кел бәргдв.
[Көглтин Д. 1981: I, 25]

Смысловой перевод: рожденные в седле, сломавшие множество булатных мечей, подобные львам богатыри были взяты в плен девичьей песни.

У Я. Козловского:

И пела девушка умеючи
О них, что в седлах рождены.

И воины той песней девичьей
Впервые были пленены.
[Кугультинов 1970: I, 168].

Переводчик подчеркнул умение певицы, взявшей этим исполнением в свой плен впервые мужественных воинов, опустил детали их подвигов и сравнение со львами.

Д. Кугультинов в восьмом катрене показал, как песне внимают степь и богатыри:

Теегин сальхн цаһан бетк
Толһан ташуд кевтүлж дарв.
Баатрмуд күүкнэ ду соңсж.
Бийснь бийән эс таньв.
[Көглтин Д. 1981: I, 25]

Смысловой перевод: степной ветер, уложив, придавил ковыли на холмах, а богатыри, слыша девичью песню, удивлялись, не узнавая себя в ней, то есть в контексте были скромны в понимании своих деяний.

В русском переводе строки переставлены местами:

И удивлялись смуглоликие:
«Да неужели это мы?»
Вблизи качали ветры дикие
Ковыль, взбегавший на холмы.
[Кугультинов 1970: I, 168].

Удивление богатырей (добавлено определение «смуглоликие») здесь передано прямой речью. Неточность есть в изображении природы: дикие ветры качают ковыль, тогда как, по мысли автора, ветер, наоборот, уложил ковыль, чтобы он не мешал слушать пение девушки.

Содержание девятого катрена связано с предыдущими катренами в отношении характеристики богатырей.

Цегэхн уснас цевр бэрцтэ,
Цаһан мөнгнэс герлтэ седклтэ,
Һалын залар арчгдсн зүрктэ,
Һалвин аюлар батлгдсн зөргтэ.
[Көглтин Д. 1981: I, 25].

Этот катрен усиливает общий портрет джангарова воинства, как бы подтверждающая спетое девушкой.

Смысловой перевод: с чистыми нравами прозрачнее воды, с мыслями светлее серебра, с очищенными в пламени сердцами, с мужеством, укрепленным в огненных опасностях.

У Козловского:

Припомнив радости и горести,
Им пела девушка о том,
Что пятен нет у них на совести,
А души чищены огнем.
[Кугультинов 1970: I, 169].

В отличие от оригинала переводчик включил в этот катрен вновь песню девушки, которая поет не только о горестях, но и радостях, последних нет в первоисточнике. Характеристика богатырей здесь также сокращена, эта неполнота касается и образа мыслей воинов, поскольку для автора это взаимообусловлено.

Заключает стихотворение Д. Кугультинов мыслью о таланте девушки, которая смогла поведать о богатырях Джангара.

Туурсн баатрмуд дууна айст
Туужд орулсн үнэн медв.
Күүкн дуучин өмн дээчнр
Күндлж сөгдэд ханлт өргв.
[Көглтин Д. 1981: I, 25]

Смысловой перевод: прославленные богатыри поняли, что правда стала историей, и поблагодарили воины девушку, почтительно преклонив пред ней колени.

В русском переводе:

И чувство, схожее с наитием,
Явилось к сыновьям степей.
И песня стала вдруг открытием:
Они себя познали в ней.
[Кугультинов 1970: I, 169].

Я. Козловский повторил уже высказанное ранее, в то время как для автора здесь важна связь народных легенд с историей: идея патриотизма, защита отечества от врагов воинами, достойными того, чтобы остаться в памяти благодарных потомков, поэтому богатыри благодарят девушку за ее песню.

Кугультиновское стихотворение «Жаңһрч күүкн» в первом варианте, таким образом, отличается по содержанию от второго варианта.

В тексте 1940 г. девушка поет перед ханом Джангаром и его воинами, в текстах 1963, 1981 гг. — перед богатырями Джангара. В первом варианте больше внимания уделено красоте девушки, во втором — характеристике богатырей. В первом варианте

в отличие от второго нет упоминания о музыкальном аккомпанементе, нет мотива познания богатырями самих себя с помощью услышанной песни, нет мотива коленопреклонения воинов перед девушкой, которая обессмертила их подвиги в своем пении.

Со стороны формы ранний вариант не совершенен, второй вариант демонстрирует поэтическое мастерство автора. Первый вариант стихотворения имеет преимущественно парную анафору с аллитерацией (уу/бб/үү/сс/бб/мм/зз/аа/жжжж/хх/ккк/аа/цц/жж/тт/кк). Система рифмовки произвольная: вначале перекрестная (*утанд / суужала / уханд, / үзгджелэ*), затем в 9 строках сплошная, дальше сбивчивость рифмовки, потом парная, вновь сбивчивость рифмовки, в последних четырех строках перекрестная рифмовка (*мишилдэж / соңжацхана / бахтэж / ханжацхана*).

Фольклорная традиция явлена сюжетом, сравнением девушки со сказочной красавицей Арагни-Дагни, эпическими формулами, например: *жилэ назра хортан дишлсн, жидин үзүрмүдин батинь хамхлсн, ааһ цусан төрскндэн өгсн*.

Во втором варианте стихотворения поэт использовал ту же парную анафору с аллитерацией, отступив от нее в 5 катрене, который имеет сплошную анафору: «*Жилэ / Жидин / Жирһлин / Жаһрин*» (жжжж). Система рифмовки строго не выдержана: в 1 катрене произвольная, во 2 катрене сплошная (цогцта / келтэ / чирэтэ / хэлэцтэ), в 3–8 катрене произвольная, в 9 катрене сплошная (бэрцтэ / седклтэ / зүрктэ / зөргтэ), заключительный катрен также с произвольной рифмовкой. В двух вариантах автор не придерживается рифмы. В первом варианте стихотворение завершалось восклицательным знаком, передающим степень благодарности богатырей, во втором этого восклицания уже нет.

К сравнению со сказочной красавицей Арагни-Дагни во втором варианте добавляется сравнение взгляда девушки-джангарчи с радугой (*солһ мет бүләкн хэлэцтэ*). Богатыри Джангара эпически сравниваются с дикими кабанами (*бодңудын*), со львами (*арслңуд*), здесь подчеркивается связь воинов с кочевым образом жизни — рожденные в седле (*эмал деер төрсн*), повторяются те же эпические формулы из первого варианта в их характеристике. В отличие от первого варианта пению девушки внимает все живое, даже ветер, а джангаровы богатыри

преклоняют колени перед ее талантом. Словосочетание девушка-джангарчи фигурирует только в заглавии двух вариантов произведения.

Стихотворение Басанга Дорджиева, озаглавленное «*Жаһрч күүкнд*» («*Девушке-джангарчи*»), тоже имеет два варианта.

Первый из них создан в 1941 г., второй — в 1959 г.

В первом стихотворении 9 катренов — 36 строк, во втором стихотворение из 32 строк поделено на две части изменением количеством слогов в строках (20 строк и 12 строк).

Жилмүдин холас манчурж үзгдсн
Жаһрч күүкн, би чамаг
Жирһлтэ орни баһчудин зерглэнэс
Жилвтэ дурарн гээхжэнэв.

Дүүрч сар мет чирэһичн
Дурта нүдэрн хэлэхнь бахмжта.
Нөөрүл болсн жөөлкн үсичн
Нүцн альхарн илхнь таалмжта.

«Беткэрн самлсн шүрүн үстэ»
Баахн көвүн Көглтин Дава,
Бишмүдинчн хормаг зүүндэн үзчкэд,
Босж суучкад, көнжлэн имрнэ.

Инжин Лиж бас хоцрхш,
Инэжэхэд, шүлгэрн намаг чимнэ.
Үүнлэнь, үзгдэд ирхлэчн, бичжасэн
Үлдэчкэд, тосад хурдлхар седнэ.

Кендичнь булагдшгоһар би эндэснь
Көвүн зүркэрн тесж чадхшв,
Кевтэ цогцичн төгөлүлж шинжлн,
Кеврдг талчн нүдэн залнав.

Төөнрсн хар нүддичн
Тааһад эндэс меднэв.
Толһанчн «хувин» эргичн
Тоолад урдас байснав.

Мини төлэ бээһэд,
Мөңк одн болич!
Нанас талдан кенд
Насан болзсан келич!

Ууртн! Болж ода!
Уга! Кендчн булагдшгов!
Авхар седэд ноолдсиг
Амр йир тэвшгов!

Урлчн эмтэхн таалмжта,
Үзмшнь айта болхл.
Үмслчн нааран өөрдэд,
Үнн седклэрн суржанав.

[Доржин Б. 1941: 74–75].

У Д. Дорджиева непосредственно в самом начале текста в двух вариантах есть обращение к девушке-джангарчи:

«Жилмүдин холас манчурж үзгдсн / Жаңһрч күүкн, би чамаг / Жирһлтэ орни баһчудин зерглэнэс / Жилвтэ дурарн һээхжэнэв» [Доржин Б. 1941: 74].

«Жилмүдин холас манчурж үзгдсн / Жаңһрч күүкн, би чамаг / Жирһлтэ орна баһчудин зерглэнэс / Жилвтэ дурарн би таалжанав» [Доржин Б. 1959: 120].

Небольшое различие в последнем глаголе: һээхжэнэв / таалжанав.

Смысловой перевод: сквозь даль веков, девушка-джангарчи, я тобой среди всей молодежи любовно очарован.

Красота девушки выявлена в фольклорном сравнении с полной луной, ее мягкие волосы приятно погладить ладонями.

Дүүрн сар мет чирэһичн
Дурта нүдэрн хэлэһнь бахмжта.
Нөөрүл болсн жөөлкн үсичн
Нүцн альхарн илхнь таалмжта.
[Доржин Б. 1941: 74]

Стихотворение являет шутливую творческую переключку с собратьями по перу — Давай Кугультиновым и Лиджи Инджиевым, воспевавшими девушку-джангарчи.

«Беткэрн самлсн шүрүн үстэ»
Баахн көвүн Көглтин Дава,
Бишмүдинчн хормаг зүүдндэн үзчкэд,
Босж суучкад, көнжлэн имрнэ.
Инжин Лиж бас хоцрхш,
Инэжэһэд, шүлгэрн намаг чимнэ.
Үүнлэнь, үзгдэд ирхлэчн, бичжэсэн
Үлдэчкэд, тосад хурдлхар седнэ.
[Доржин Б. 1941: 74]

Смысловой перевод: Расчесывающий свои жесткие волосы гребешком, молодой Дава Кугультинов, увидев подол твоего платья во сне, проснувшись, мнет одеяло. Лиджи Инджиев тоже не отстает, смеясь, своим стихотворением меня оглушает. В случае если ты вправду покажешься, он, оставив свое сочинение, собирается бежать к тебе, чтобы встретить.

Лирический герой Д. Дорджиева поэтому заявил:

Кендичнь булагдшгоһар би эндэснь
Көвүн зүркэрн тесж чадхшв,

Кевтэ цоггичн төгэлүлж шинжлн,
Кеврдг талчн нүдэн залнав.
[Доржин Б. 1941: 74]

Иначе говоря: тебя никому не отдам, но и в сердце моем не помещаешься, как будто всю тебя изучаю, устремляю к тебе свой взгляд.

Төөрсн хар нүддичн
Тааһад эндэс меднэв.
Толһанчн «хүвин» эрггичн
Тоолад урдас байснав.
[Доржин Б. 1941: 74]

Смысловой перевод: Твои запоминающиеся черные глаза предугадаю, узнаю отсюда я. Ходу твоей судьбы, высчитав, заранее радуюсь.

Мольба лирического субъекта обращена к девушке-джангарчи:

Мини төлэ бээһэд,
Мөңк одн болич!
Нанас талдан кенд
Насан болзсан келич!
[Доржин Б. 1941: 75]

В смысловом переводе: ради меня стань вечной звездой! Скажи всем, кроме меня, сколько тебе лет!

Обращаясь к друзьям-литераторам, Б. Дорджиев заявил:

Ууртн! Болж ода!
Уга! Кендчн булагдшгов!
Авхар седэд ноолдсиг
Амр йир тэвшгов!
[Доржин Б. 1941: 75]

Смысловой перевод: Сердитесь! Хватит! Нет! Никому ее не уступлю. Если кто захочет заполучить в борьбе, легко не отдам.

Во втором варианте незначительные синонимические изменения с сохранением основного смысла в заключение стихотворения: «Ууртн ода! Болж! / Уга! Кендчнь өгшгов! / Авхар седэд дэврсиг / Амр йир тэвшгов!» [Доржин Б. 1959: 121].

Заканчивается стихотворение в первом варианте обращением к девушке-джангарчи:

Урлчн эмтэһн таалмжта,
Үзмшнь айта болхл.

Үмслчн нааран өөрдэд,
 Үнн седклэрн суржана.
 [Доржин Б. 1941: 75]

В смысловом переводе: твои губы сладки, приятны, как изюм, поцелуй меня, походи, от всего сердца прошу тебя.

Во втором варианте эта игривая интонация последних четырех строк автором снята, видимо, потому что вступала в противоречие с изначальным значением роли женщины-джангарчи.

Таким образом, шутливо обыгрывая стихотворение Д. Кугультинова «Девушка-джангарчи», Б. Дорджиев тоже отдал дань таланту и красоте легендарной девушки-джангарчи, ее судьбе.

Анафора в первом варианте стихотворения Б. Дорджиева имеет интересное решение: катрены с полной анафорой часто перемежаются катренами с парной анафорой.

Например, в первом катрене полная анафора (Жилмүдин / Жаңһрч / Жирһлтэ / Жилвтэ) во втором катрене сменяется парной (Дүүрч / Дурта / Нөөрүл / Нүцкн).

Четвертый (Инжин / Инэжэхэд / Үүнлэнь / Үлдэхэд) и восьмой катрены (Ууртн! / Уга! / Авхар / Амр) имеют парную анафору с аллитерацией на гласные 'у' и 'а', а девятый — сплошную анафору с аллитерацией на 'у' (Урлчн / Үзмшнь / Үмслчн / Үнн).

То же наблюдаем и во втором варианте текста.

Поэт не придерживался определенной рифмовки и рифмы ни в одном из вариантов.

В фольклорной традиции автор сравнил красоту девушки с красотой полной луны, с вечной звездой. Басанг Дорджиев ввел в текст имена и фамилии своих друзей, показал знание их произведений, обыграл тему сновидения в стихотворении Д. Кугультинова.

Ни один из вариантов этого стихотворения Б. Дорджиева не имел художественного перевода на русском языке.

Итак, Давид Кугультинов и Басанг Дорджиев в своих стихотворениях обратились к легенде о первом джангарчи-девушке, показав разные авторские стратегии, будучи едины в желании воздать должное народному гению. Выбор в качестве лирической героини девушки-джангарчи, а не мужчины-джангарчи, вероятно, обусловлен подчеркиванием роли не только мужчин-сказителей, но и женщин-сказительниц.

Разница между вариантами стихотворений у Д. Кугультинова заключается в усовершенствовании формы и содержания, у Б. Дорджиева — в сокращении текста (последнего катрена с игривой интонацией).

Кугультинов не использовал при этом один стихотворный размер (у него чередуются неявно выраженные хорей и ямб), как и Дорджиев (у него чередование неявно выраженных амфибрахия и анапеста).

Обращение к калмыцкому фольклору, к эпосу «Джангар», начатое еще в 1940–1941 годах, было продолжено этими поэтами и в дальнейшем.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

Доржин Б. 1959 — *Доржин Б. Жаңһрч күүкнд* // Доржин Б. Өргн тегин өр дундан. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1959. X. 120–121. [Dorjin B. To Jangarchi Girl. *Örgn teegin ör dundan*. Elista: Kalm. Book Publ., 1959. Pp. 120–121].

Доржин Б. 1941 — *Доржин Б. Жаңһрч күүкнд* // Доржин Б. Шүлгүд болн поэмс. Элст: Хальмг госиздат, 1941. X. 74–75. [Dorjin B. To Jangarchi Girl. *Shülgüid boln poems*. Elista: Kalm. Book Publ., 1941. Pp. 74–75].

Көглтин Д. 1981 — *Көглтин Д. Жаңһрч күүкн* // Көглтин Д. Үүдэврмүдин хураңһу. 1-гч боть. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1981. X. 24–25. [Kögltin D. Jangarchi Girl. *Üüdävrמידin khuranyu*. Elista: Kalm. Book Publ., 1981. Vol. 1. Pp. 24–25].

Көглтин Д. 1963 — *Көглтин Д. Жаңһрч күүкн* // Көглтин Д. Цагин жисән: шүлгүд. Элст: Хальмг госиздат, 1963. X. 40–42. [Kögltin D. Jangarchi Girl. *Tsagin jisän: shülgüid*. Elista: Kalm. State Publ. House, 1963. Pp. 40–42].

Көглтин Д. 1940а — *Көглтин Д. Жаңһрч күүкн* // Көглтин Д. Баһ насна шүлгүд. Элст: Хальмг госиздат, 1940. X. 45–46. [Kögltin D. Jangarchi Girl. *Bay nasna shülgüid*. Elista: Kalm. State Publ. House, 1940. Pp. 45–46].

Көглтин Д. 1940б — *Көглтин Д. Жаңһрч күүкн* // Улан баһчуд. 1940. Сентябрьн 15. X. 3. [Kögltin D. Jangarchi Girl. *Ulan baychud*. 1940. September, 15. P. 3].

Көглтин Д. 1940в — *Көглтин Д. Күнкән дуучд* // Көглтин Д. Баһ насна шүлгүд. Элст: Хальмг госиздат, 1940. X. 4–6. [Kögltin D. To the Wise Singer. *Bay nasna shülgüid*. Elista: Kalm. State Publ. House, 1940. Pp. 4–6].

Кугультинов 1970 — *Кугультинов Д. Девушка-джангарчи* // Кугультинов Д. Н. Избранные произведения в двух томах. Т. I. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1970. С. 167–169.

- [Kugultinov D. Jangarchi Girl. *Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1970. Vol. I. Poems. Pp. 167–169].
- Кугультинов 1940 — Кугультинов Д. Джангарчи // Поэзия Калмыкии. М.: Худож. лит., 1940. С. 59–61. [Kugultinov D. Jangarchi. *Poeziya Kalmykii*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1940. Pp. 59–61].
- Кугультинов 1966 — Кугультинов Д. Н. Утоление жажды: сказки, рассказы, очерки, статьи, страницы автобиографии. Элиста: Калмгосиздат, 1966. 223 с. [Kugultinov D. N. *Utolenie zhazhdy: skazki, rasskazy, ocherki, stat'i, stranitsy avtobiografii* [Quenching the thirst: fairy tales, stories, essays, articles, pages of autobiography]. Elista: Kalm. State Publ. House, 1966. 223 p.].
- Легенда о первом... 2011 — Легенда о первом джангарчи // Фольклор монгольских народов: исследование и тексты. Т. I. Калмыцкий фольклор / Сост. Н. Ц. Биткеев. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2011. С. 142–143. [The legend of the first jangarchi. *Fol'klor mongol'skikh narodov: issledovanie i teksty*. N. Ts. Bitkeev (comp.). Elista: Dzhangar, 2011. Vol. I. Kalmyk folklore. Pp. 142–143].
- Рождение «Джангариады» 2004 — Рождение «Джангариады» // Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / Сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. С. 5. [The birth of Jangariada. *Sem' zvezd: Kalmytskie legendy i predaniya*. D. E. Basaev (comp., foreword, comment.). Elista: Kalm. Book Publ., 2004. P. 5].
- ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES**
- «Джангар» и художественная литература 1940 — «Джангар» и художественная литература // Ленинский путь. 1940. 10 сентября. С. 1. [The *Jangar* Epic and belles-lettres. *Leninskiy put'*. 1940. September, 10. P. 1].
- История калмыцкой литературы 1980 — История калмыцкой литературы: в 2 т. Т. II. Советский период. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 445 с. [*Istoriya kalmytskoy literatury: v 2 t.* [History of Kalmyk literature: in 2 vol.]. Vol. II. The Soviet period. Elista: Kalm. Book Publ., 1980. 445 p.].
- Леджинов 1940 — Леджинов Ц. О. Художественная литература Советской Калмыкии // Ленинский путь. 1940. 13 сентября. С. 2. [Ledzhinov Ts. O. Literature of Soviet Kalmykia. *Leninskiy put'*. 1940. September, 13. P. 2].
- Поэзия Калмыкии 1940 — Предисловие // Поэзия Калмыкии. М.: Худож. лит., 1940. С. 3–14. [Foreword. *Poeziya Kalmykii*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1940. Pp. 3–14].
- Шалбуров 1940 — Шалбуров Г. «Стихи юности» // Ленинский путь. 1940. 30 декабря. С. 2. [Shalburov G. 'Poems of the Youth'. *Leninskiy put'*. 1940. December, 30. P. 2].

УДК 398.2:821.512.37

Легенда о первом джангарчи в лирике Давида Кугультинова и Басанга Дорджиева

Римма Михайловна Ханинова¹

¹кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: haninova@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается легенда о первом джангарчи в лирике калмыцких поэтов Давида Кугультинова и Басанга Дорджиева.

Из двух народных легенд о мужчине и девушке, впервые исполнивших песню о Джангаре и его богатырях, молодые поэты выбрали легенду «Рождение Джангариады», подчеркивая практику исполнения народного героического эпоса «Джангар» в гендерном плане.

Каждое из стихотворений этих авторов имеет два варианта разных лет.

Стихотворение Д. Кугультинова «Жаңһрч күүкн» («Девушка-джангарчи») вошло в его первую книгу «Баһ насна шүлгүд» («Стихи юности», 1940). Связь легенды о первом джангарчи-девушке со своим стихотворением «Жаңһрч күүкн» Д. Кугультинов позиционировал эпиграфом, в котором сослался на слова современника, старого джангарчи. Это стихотворение, исключая название и эпиграф, состоит из 35 строк, не имеет строфики. В издании 1963 и 1981 гг., исключая название и эпиграф, уже 40 строк делятся на 10 катренов. По сравнению с первым вариантом второй существенно переработан не только по форме, но и по содержанию.

В сюжете стихотворения Д. Кугультинова воображению поэта явилась девушка, спевшая богатырям Джангара песню о них. В тексте 1940 г. девушка поет перед ханом Джангаром и его воинами, в текстах 1963, 1981 гг. — перед богатырями Джангара. В первом варианте больше внимания уделено красоте девушки, во втором — характеристике богатырей. В первом варианте в отличие от второго нет упоминания о музыкальном аккомпанементе, нет мотива познания богатырями самих себя с помощью услышанной песни, нет мотива коленопреклонения воинов перед девушкой, которая обессмертила их подвиги в своем пении.

Сравнительно-сопоставительный анализ стихотворения Кугультинова в двух редакциях 1940 и 1963–1981 годов показал разные авторские стратегии в передаче фольклорного сюжета, структурно-композиционных особенностей, художественно-изобразительных средств, эпических формул, рифмовки и рифмы, сочетании нерифмованных строк, анафоры — звуковой, лексической, синтаксической. Со стороны формы ранний вариант несовершенен, второй вариант демонстрирует поэтическое мастерство автора.

Обращение к русскому переводу Я. Козловского позволило уточнить поэтику второго варианта оригинального текста и его перевода.

Стихотворение Б. Дорджиева «Девушке-джангарчи» (1941, 1959) носит шуточный характер в творческой перекличке с текстом Д. Кугультинова. Первый вариант состоит из 9 катренов — 36 строк, во втором варианте 32 строки поделены на две части с изменением количеством слогов в строках (20 строк и 12 строк).

Дорджиев в самом начале текста в двух вариантах обращается к девушке-джангарчи, восхищаясь ее красотой и талантом, вступает в соперничество с поэтами Давидом Кугультиновым и Лиджи Инджиевым за ее любовь. Он ввел в текст имена и фамилии своих друзей, показал знание их произведений, обыграл тему сновидения в стихотворении Д. Кугультинова.

Давид Кугультинов и Басанг Дорджиев в своих стихотворениях обратились к легенде о первом джангарчи-девушке, показав разные авторские стратегии, они едины в желании воздать должное народному гению. Выбор в качестве лирической героини девушки-джангарчи, а не мужчины-джангарчи, вероятно, обусловлен подчеркиванием роли не только мужчин-сказителей, но и женщин-сказительниц.

Оба произведения связаны с фольклором по содержанию и форме. Фольклорная традиция у Кугультинова выражена сюжетом, сравнением девушки со сказочной красавицей Арагни-Дагни, ее взгляда с радугой, эпическими формулами и метафорами. В фольклорной традиции Дорджиев сравнил красоту девушки с красотой полной луны, с вечной звездой.

Разница между вариантами стихотворений у Д. Кугультинова заключается в усовершенствовании формы и содержания, у Б. Дорджиева — в сокращении текста (последнего катрена), в смягчении игривой интонации.

Ключевые слова: калмыцкая легенда, девушка-джангарчи, калмыцкая лирика, фольклорные традиции

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 35, Is. 1, pp. 142–148, 2018
DOI 10.22162/2075-7794-2018-35-1-142-148
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 314.02

Birthrate and Reproductive Attitudes of Rural Population: a Case Study of the Republic of Kalmykia*

*Bairta B. Nuskhaeva*¹

¹ Ph. D. in Sociology (Cand. of Sociological Sc.), Senior Research Associate, Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation) E-mail: nbairab@yandex.ru

Abstract. The demographic situation in rural territories is currently characterized as ‘unfavorable’ and requires closer consideration of corresponding behaviors in the rural population. The republic of Kalmykia clusters with regions of natural population increase and negative migration balance. The trend is most evident in its rural areas. A statistical analysis shows that between 2012 and 2016 the natural increase rates in the country are lower than those of the urban population; which is contrary the traditional state of affairs with birthrates among the rural residents exceeding those among city dwellers. A comparison of cumulative birthrates of both the rural and urban populations testifies that the mentioned state of things existed till 2013, and in subsequent years the cumulative urban birthrate has been higher than the rural population. In an effort to estimate Kalmykia’s demographic potential, an opinion poll aimed to reveal the reproductive attitudes of the regional population was conducted. Most respondents declared they expected to have two or three children. Reproductive expectations of rural informants proved higher than those of city respondents. Our comparison of answers about expected and desired parities shows that with all circumstances required at hand the share of respondents inclined to have three and more children increases. While possession of many children is planned by 58,5 % of the respondents, this share may reach 68,5 % with all required conditions available. Analysis of answers given by urban and rural informants shows that provided they have all related opportunities, 59,8 % of urban residents and 71,7 % of rural dwellers do not exclude the possibility of giving birth to three and more children. The case study concludes that reproductive attitudes (expectations) of the rural population are higher than the ones developed by Kalmykia’s urban population.

Keywords: demographic situation, rural population, birthrate, total fertility rate, reproductive attitudes, expected number of children, desired number of children

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Развитие сельских территорий Юга России: комплексный анализ социально-экономических процессов» (номер госрегистрации: АААА-А17-117030910098-1)

Улучшение демографической ситуации является одной из приоритетных задач государственной политики. Для реализации этой цели принят ряд мер: продлен срок действия программы материнского капитала и изменены условия использования средств материнского капитала [ФЗ «О внесении изменений...» 2017]. Современная демографическая ситуация в сельских территориях неблагоприятная. Согласно данным Росстата, коэффициенты естественного прироста/убыли сельского населения с 1995 г. находятся в отрицательном значении. В 2016 г. этот коэффициент равен -2,0 промилле [Демографический ежегодник 2017: 39]. Демографическое неблагополучие обосновывает необходимость усиленного внимания к проблемам развития сельских территорий на федеральном и региональном уровнях. Специалисты подчеркивают, что «аграрный сектор и сельские районы не могут развиваться без поддержки государства» [Kookueva 2014: 314]¹.

В Республике Калмыкия коэффициент естественного прироста сельского населения находится в положительном значении, но в последние годы стабильно снижается, и показатели по сельскому населению ниже коэффициентов естественного прироста городского населения. Такая ситуация определяет интерес к проблеме демографического поведения сельского населения Калмыкии.

Изучению демографических процессов в регионе посвящены работы Н. В. Бадмаевой, Б. В. Иджаевой, Л. В. Намруевой, Б. Б. Нусхаевой, Н. Г. Очировой, Д. М. Чурюмовой и др. Молодые ученые Н. В. Бадмаева и Б. В. Иджаева проанализировали репродуктивные установки молодежи г. Элисты и приходят к выводу о необходимости поиска «эффективных механизмов воздействия на процесс формирования демографических установок» [Бадмаева, Иджаева 2013: 101].

Анализируя статистические показатели естественного движения сельского населения, Б. Б. Нусхаева выделяет, что «сокращение сельского населения происходит более интенсивно, чем городского» [Нусхаева 2017: 215].

Исследуя демографические и миграционные процессы Калмыкии, Н. Г. Очирова обращает внимание на проблемы региона: «численность населения убывает вследствие миграции населения в крупные горо-

да России из-за отсутствия рабочих мест, неудовлетворенности условиями и оплатой труда» [Очирова 2014: 82].

Условия жизни в селах Калмыкии рассмотрены в трудах Л. В. Намруевой. По материалам полевых исследований автор описывает основные проблемы села: трудовая занятость, уровень зарплаты за тяжелый крестьянский труд, более низкая комфортность быта по сравнению с городом (отсутствии воды, газа, асфальтированных дорог), недостаточное финансирование социальной инфраструктуры [Намруева 2017: 205].

Изучая демографические тенденции региона, Д. М. Чурюмова обращает внимание на перспективы демографического развития республики. Специалист отмечает, что «в ближайшие годы Республика Калмыкия будет терять не только общую численность населения, но и население в трудоспособном возрасте. Причем, численность населения в трудоспособном возрасте будет убывать быстрее, чем общая численность населения» [Чурюмова 2013: 124]. Таким образом, демографическую ситуацию в регионе можно определить как сложную.

Республика Калмыкия относится к регионам с естественным приростом и миграционной убылью населения. Особенностью демографического развития региона является естественный прирост населения на протяжении последних двух десятилетий. Однако при сохранении положительного значения коэффициента естественного прироста населения, его значения уменьшаются.

Согласно статистическим данным, коэффициент естественного прироста населения в 2010 г. составлял 4,3 промилле, а в 2016 г. — 2,6 [Сведения о коэффициенте... 2017]. Наиболее неблагоприятная ситуация наблюдается в сельских территориях республики. Так, коэффициент естественного прироста сельского населения в 2016 г. равен 1,0 промилле, а городского населения — 4,7 промилле. И в период с 2012 по 2016 гг. коэффициенты естественного прироста сельского населения ниже коэффициентов естественного прироста городского населения. Например, в 2012 г. они зарегистрированы на уровне 5,1 промилле и 4,7 промилле соответственно. Такая ситуация требует активного изучения особенностей репродуктивного поведения сельского населения и анализа сложившейся ситуации.

Проанализируем суммарный коэффициент рождаемости (СКР) городского и сельского населения. Согласно статистическим

¹ Перевод мой. — Б. Н.

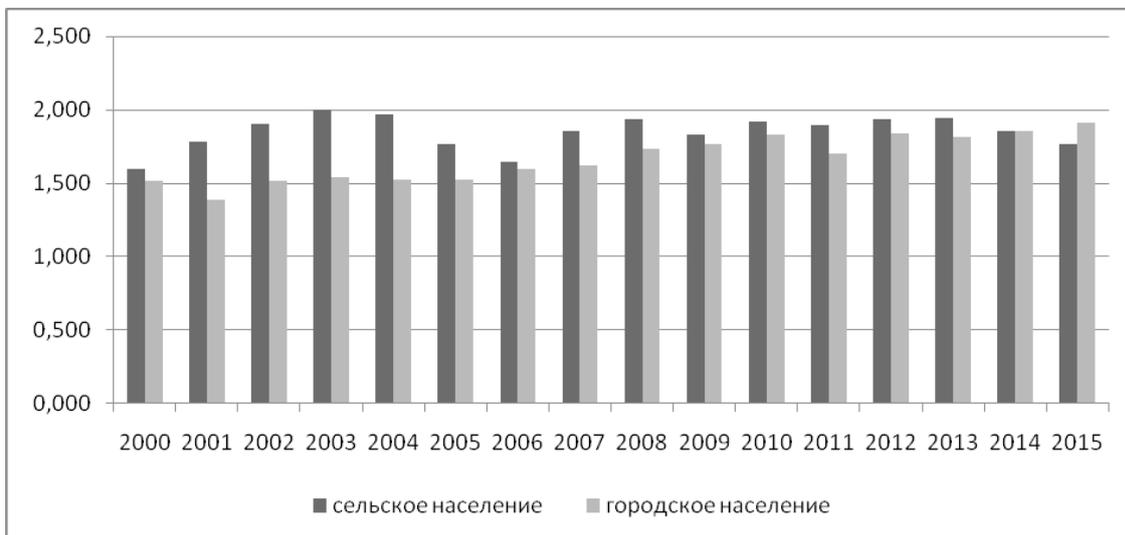
данным, суммарный коэффициент рождаемости в Республике Калмыкия в 2000 г. составил 1,550 (1,640 и 1,590 для сельского и городского населения соответственно). В 2005 г. СКР возрос до 1,640. При этом СКР сельского населения составил 1,760, а СКР городского населения — 1,520 [Республика Калмыкия 2012: 18].

В 2006 г. принят Федеральный закон N 256-ФЗ «О дополнительных мерах государственной поддержки семей, имеющих детей» [ФЗ «О дополнительных мерах...» 2006]. С введением этих мер наблюдается некоторый скачок в показателях. СКР сельского населения возрос до уровня 1,850, а городского — 1,620. Рост показателей СКР

наблюдается и в 2008 г. Сравнение показателей свидетельствует, что до 2013 г. СКР сельского населения выше СКР городского населения (рис. 1).

В 2014 г. показатели равны и составили 1,850. В 2015 г. СКР сельского населения снижается до 1,760, а СКР городского населения возрос до 1,910. Традиционно рождаемость среди сельского населения была выше рождаемости среди городского населения. Это соотношение сохраняется до 2013 г., а в последующем СКР городского населения выше показателей по сельскому населению. Можно говорить об изменении репродуктивного поведения сельского населения в последние годы.

Рис. 1. Суммарный коэффициент рождаемости городского и сельского населения Республики Калмыкия



С целью оценки демографического потенциала регионов Юга России целесообразно изучить репродуктивные установки населения. Репродуктивные установки населения позволят выявить нормы детности, сформировавшиеся в регионе. Для изучения репродуктивных установок проанализированы два показателя: ожидаемое и желаемое число детей. Опрос осуществлен на базе отделов ЗАГС республики. Всего опрошено 262 респондента, в том числе 126 мужчин и 136 женщин. Распределение по возрастным группам следующее: 99 человек в возрасте до 25 лет, 132 респондента в возрасте до 35 лет и 25 человек старше 36 лет. Также 104 опрошенных проживают в городских поселениях, а 157 — в сельских населенных пунктах.

Ожидаемое число детей — число детей, которое индивид намерен иметь в своей семье с учетом имеющихся репродуктивных установок и конкретной жизненной ситуации (как на данный момент, так и в перспективе) [Демографический словарь 2003: 194]. В опросе используется вопрос: «Сколько всего детей, включая уже имеющихся, Вы собираетесь иметь?»

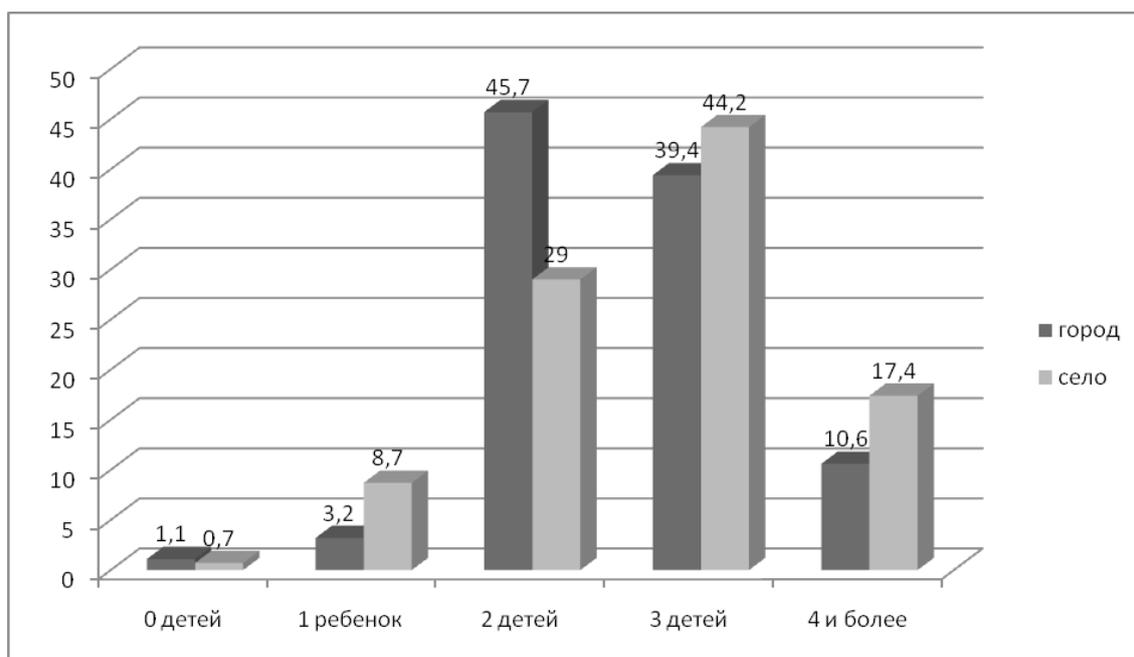
Рассмотрим представление населения Калмыкии об ожидаемом числе детей. Согласно опросу, для 78 % респондентов ожидаемым числом детей является два-три ребенка. Из них 34,4 % респондентов ориентированы на рождение двух детей, а 43,6 % — на рождение троих детей. И 15 % респондентов указали большее число детей в качестве ожидаемого числа детей. И 6,2 %

опрошенных ограничиваются одним ребенком в своих репродуктивных намерениях. Таким образом, большинство респондентов в качестве ожидаемого числа детей указывают два-три ребенка.

Представляет интерес сравнение ответов респондентов, проживающих в городе и

сельских населенных пунктах. Как показывает исследование, городские респонденты чаще, чем сельские намерены родить двух детей. Этот вариант ответа указали 45,7 % городских и 29,0 % сельских респондентов (рис. 2).

Рис 2. Распределение ответов об ожидаемом числе детей в зависимости от места проживания



На многодетную семью ориентированы чаще сельские респонденты, чем городские. Так, для 61,6 % сельских респондентов и 50 % городских респондентов ожидаемым числом детей является «трое детей» и «4 и более». Можно выделить, что представление об ожидаемом числе детей городских и сельских респондентов отличаются. Городские респонденты чаще ориентированы на рождение двух детей. Таким образом, представление об ожидаемом числе детей зависит от места проживания, и репродуктивные планы сельских респондентов выше репродуктивных планов городских респондентов.

Для изучения демографического потенциала проанализируем распределение ответов о желаемом числе детей. Желаемое число детей — это число детей, которое индивид предпочел бы иметь в своей семье, исходя из собственных склонностей, но без учета конкретной жизненной ситуации [Демографический словарь 2003: 98]. В исследованиях этот вопрос формулируется как

«Сколько детей Вам хотелось бы иметь при наличии всех необходимых условий?»

Согласно анкетным данным, при наличии всех необходимых условий двух детей предпочли бы иметь 28,3 % респондентов, троих детей — 48,4 % респондентов, и четверых и более детей — 20,1 % респондентов. Сравнение ответов об ожидаемом и желаемом числе детей свидетельствует, что при наличии всех необходимых условий несколько возрастает доля респондентов, указавших варианты «трое детей» и «4 и более». Если многодетность входит в репродуктивные планы 58,5% респондентов, то при наличии всех необходимых условий многодетность возможна для 68,5 % респондентов. А именно около половины опрошенных (48,4 %) предпочтут иметь троих детей при наличии всех необходимых условий. И пятая часть опрошенных указывает большее число детей («4 и более») в качестве желаемого числа детей. Сравнение ответов об ожидаемом и желаемом числе детей показывает, что сокращается доля ориентиру-

ющихся на рождение одного-двух детей: с 40,6 % до 30,7 %. Можно сделать вывод, что возможен рост многодетных семей при наличии соответствующих условий.

О необходимости обеспечить семьям уровень жизни, позволяющий им воспитывать несколько детей, пишет С. В. Никитина. Автор отмечает, что в настоящее время «системы льгот в сфере налогообложения, кредитования и т. д. должны создать самые благоприятные условия для нормальной жизни семьи с несколькими детьми» [Nikitina 2000: 6].

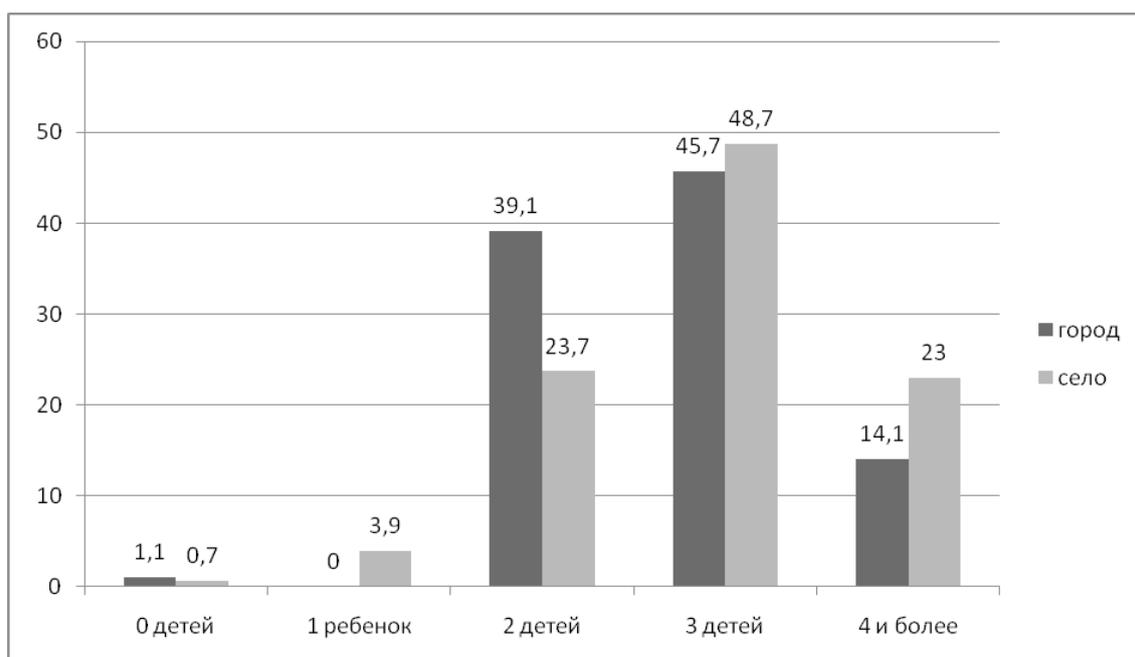
Проанализируем ответы респондентов о желаемом числе детей в зависимости от места проживания. Два ребенка в качестве желаемого числа детей чаще указывают городские респонденты, чем сельские (39,1 % напротив 23,7 %). Трех детей предпочли бы родить при наличии всех необходимых условий 45,7 % городских жителей и 48,7 % сельских жителей (рис. 3). А большее число детей готовы воспитывать чаще сельские, чем горожане (23,0 % напротив 14,1 %). Одного ребенка как желаемое число детей видит незначительная доля сельских жителей (3,9 %). Для большей наглядности можно сравнить ориентированность городских и сельских респондентов на многодетность и одно-двуухдетность. Согласно данным,

59,8 % городских жителей и 71,7 % сельских жителей указывают на возможность рождения троих и более детей при наличии всех необходимых условий. Соответственно, одно-двуухдетность в качестве желаемого числа детей чаще указывают городские респонденты, чем сельские: 39,1 % напротив 27,6 %. Таким образом, репродуктивные установки сельского населения выше, чем репродуктивные установки городского населения Республики Калмыкия.

Сравнение ответов об ожидаемом и желаемом числе детей, в зависимости от места проживания, свидетельствует о значительном изменении в распределении ответов как среди сельских, так и городских респондентов. Например, если многодетность (трое и более детей) указали в качестве ожидаемого числа детей 50 % городских респондентов, то при улучшении условий доля этих респондентов возрастает до 59,8 %.

Среди респондентов, проживающих в сельской местности, также возрастает доля, ориентированных на многодетность: с 61,6 % до 71,7 %. Можно сделать вывод о более высоких репродуктивных установках сельских респондентов, и при наличии всех необходимых условий отмечается рост доли респондентов, ориентированных на многодетность, — как среди сельского, так и городского населения.

Рис. 3. Представления о желаемом числе детей в зависимости от места проживания



Изучение рождаемости и репродуктивных установок сельского населения Калмыкии позволяет сделать вывод о противоречивых тенденциях. С одной стороны, снижение рождаемости среди сельского населения. С другой стороны, репродуктивные установки сельского населения выше репродуктивных установок городского населения. Можно предположить, что условия жизни сельских жителей влияют на репродуктивное поведение, и сельская семья, сталкиваясь с имеющимися условиями воспитания и социализации детей, не в полной мере реализует свои репродуктивные намерения.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Бадмаева, Иджаева 2013 — *Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В.* Влияние репродуктивных установок на демографический потенциал региона (на примере Калмыкии) // Вестник института комплексных исследований аридных территорий. 2013. № 1. С. 98–101. [Badmaeva N. V., Idzhaeva B. V. Influence of reproductive attitudes on the regional demographic potential (evidence from Kalmykia). *Vestnik instituta kompleksnykh issledovaniy aridnykh territoriy*. 2013. No. 1. Pp. 98–101].
- Демографический ежегодник 2017 — Демографический ежегодник России. 2017: Стат. сб. М.: Росстат, 2017. 263 с. [*Demograficheskiy ezhegodnik Rossii. 2017: Stat. sb.* [Demographic Yearbook of Russia – 2017: collected data]. Moscow: Russian Federal State Statistics Service, 2017. 263 p.].
- Демографический словарь 2003 — Демографический понятийный словарь. /Под ред. проф. Л. Л. Рыбаковского. М.: ЦСП. 2003. 352 с. [*Demograficheskiy ponyatiynyy slovar'* [Demographic dictionary]. L. L. Rybakovskogo (ed.). Moscow: TsSP, 2003. 352 p.].
- Коэффициент суммарной рождаемости... — Коэффициент суммарной рождаемости по субъектам Российской Федерации 1990–2015. Республика Калмыкия. Демоскоп Weekly. Справочник статистических данных. [Электронный ресурс] // URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_reg_tfr_gor.php?reg=58 (дата обращения 5.02.2018). [*Koeffitsient summarnoy rozhdemosti po sub'ektam Rossiyskoy Federatsii 1990–2015. Respublika Kalmykiya. Demoskop Weekly. Spravochnik statisticheskikh dannyykh* [Aggregate birth rates in Russia's federal subjects: 1990-2015. Republic of Kalmykia. *Demoscope Weekly*. A statistical directory.] Available at: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_reg_tfr_gor.php?reg=58.
- Намруева 2017 — *Намруева Л. В.* Сельский уклад жизни (по материалам полевых исследований 2017 г.) // Монголоведение. 2017. Выпуск 11. С. 196–205. [Namrueva L. V. Rural lifestyle (evidence from 2017 field studies held in the Republic of Kalmykia). *Mongolovedenie*. 2017. Iss. 11. Pp. 196–205].
- Нусхаева 2017 — *Нусхаева Б. Б.* Сельское население Республики Калмыкия: основные демографические тенденции // Монголоведение. 2017. № 10. С. 208–216. [Nuskhaeva B. B. Rural population of the Republic of Kalmykia: the main demographic trends. *Mongolovedenie*. 2017. Iss. 10. Pp. 208–216].
- Очирова 2014 — *Очирова Н. Г.* Современные демографические и миграционные процессы на Юге России (на примере Республики Калмыкия) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 4. С. 75–83. [Ochirova N. G. Contemporary migratory and demographic processes in the south of Russia: regional peculiarities (the case study of the Republic of Kalmykia). *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. 2014. No. 4. Pp. 75–83].
- Республика Калмыкия 2012 — Республика Калмыкия. Статистический ежегодник. 2012: Стат. сб. Элиста: Калмыкиятат, 2012. 299 с. [*Respublika Kalmykiya. Statisticheskii ezhegodnik. 2012: Stat. sb.* [Republic of Kalmykia. Statistical Yearbook – 2012: collected data]. Elista: Kalmykia Office of Russian Federal State Statistics Service, 2012. 299 p.].
- Сведения о коэффициенте... 2017 — Сведения о коэффициенте естественного прироста населения Республики Калмыкия /Письмо № 62/ОГ от 15.09. 2017 г. Управление Федеральной службы государственной статистики по Астраханской области и Республике Калмыкия. [*Svedeniya o koeffitsiente estestvennogo prirosta naseleniya Respubliki Kalmykiya* [Data on Kalmykia's natural increase rate]. Letter No. 62/OG of 15.09. 2017, Astrakhan and Kalmykia Branch of Russian Federal State Statistics Service].
- ФЗ «О дополнительных мерах...» 2006 — Федеральный закон от 29 декабря 2006 г. N 256-ФЗ «О дополнительных мерах государственной поддержки семей, имеющих детей». [Электронный ресурс] // URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_64872/ (дата обращения 3.02.2018). [*Federal'nyy zakon ot 29 dekabrya 2006 g. N 256-FZ «O dopolnitel'nykh merakh gosudarstvennoy podderzhki semei, imeyuschikh detey»* [Federal Law of December, 29 2006

- No.256-ФЗ on Additional Measures of State Support for Families with Children.] Available at http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_64872/.
- ФЗ «О внесении изменений...» 2017 — Федеральный закон от 28 декабря 2017 г. № 432-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон “О дополнительных мерах государственной поддержки семей, имеющих детей”». [Электронный ресурс] // URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_286465/ (дата обращения 3.02.2018). [Federal'nyy zakon ot 28 dekabrya 2017 g. № 432-FZ «O vnesenii izmeneniy v Federal'nyy zakon “O dopolnitel'nykh merakh gosudarstvennoy podderzhki semey, imeyuschikh detey”»] [Federal Law of December, 28 2017 No.432-ФЗ on Amendments to Federal Law on Additional Measures of State Support for Families with Children.] Available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_286465/.
- Чурюмова 2013 — Чурюмова Д. М. Основные тенденции в демографическом процессе населения Республики Калмыкия // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 2. С. 124–129. [Churyumova D. M. Main trends in the demographical process of population of the Republic of Kalmykia. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. 2013. No. 2. Pp. 124–129].
- Kookueva 2014 — Kookueva V. V. Trends of financing sustainable development of rural areas in Russia. *Life Science Journal*. 2014. No. 11. Pp. 310–314. [Электронный ресурс] // URL: http://www.lifesciencesite.com/ljsj/life1106s/062_24257life1106s14_310_314.pdf (дата обращения: 1.02.2018)
- Nikitina 2000 — Nikitina S. Population decline and population ageing in the Russian Federation. *Policy Responses to Population Decline and Ageing*. New York: United Nations Secretariat, 2000. 13 p. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.un.org/esa/population/publications/popdecline/nikitina.pdf> (дата обращения: 1.02.2018).

УДК 314.02

Рождаемость и репродуктивные установки сельского населения Республики Калмыкия

Байрта Басанговна Нусхаева¹

¹кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, отдел комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: nbairab@yandex.ru

Аннотация: В сельских территориях Калмыкии сложилась сложная демографическая ситуация. Анализ статистических данных свидетельствует об интенсивном снижении коэффициентов естественного прироста сельского населения в регионе, и с 2012 г. этот показатель стабильно ниже показателей по городскому населению. Сравнение суммарного коэффициента рождаемости по городскому и сельскому населению свидетельствует об изменении репродуктивного поведения сельского населения. До 2013 г. суммарный коэффициент рождаемости по сельскому населению был выше суммарного коэффициента городского населения. Вместе с тем изучение репродуктивных установок населения региона свидетельствует, что репродуктивные установки сельского населения выше репродуктивных установок городского населения.

Ключевые слова: демографическая ситуация, сельское население, рождаемость, суммарный коэффициент рождаемости, репродуктивные установки, ожидаемое число детей, желаемое число детей

СОДЕРЖАНИЕ

HISTORY

Всеобщая история	<i>Жамбалова С. Г.</i> Памятники средневековой Монголии: оригиналы и история реконструкций	2
	<i>Китинов Б. У.</i> К вопросу о роли религии в этнической истории ойратов	13
	<i>Гарри И. Р.</i> Тайна жеребьевки из золотой урны: китайскоязычная автобиография Арджа Ринпоче	22
Отечественная история	<i>Орлова К. В.</i> «Крещенные живут по-прежнему, по-калмыцки»: к вопросу о конфессиональной идентичности крещеных калмыков	31
	<i>Сень Д. В.</i> «Бил челом ахреянскому атаману...»: плен, рабство и выкуп на южном пограничье (конец XVII в. – XVIII в.)	36
	<i>Белоусов С. С.</i> Политика властей по привлечению казачества к поселению на трактах в XVIII в. (Астраханская губерния)	47
	<i>Дамдынчап В. М.</i> Формирование нормативно-правовой базы Тувинской Народной Республики (1921–1944)	55
	<i>Оконов Б. А.</i> Патриотизм молодого поколения как условие восстановления Калмыкии в послеоккупационный период (контент-анализ газеты «Ленинский путь», 1943 год)	69
	<i>Тетугев А. И.</i> Региональные особенности становления и развития местного самоуправления в период политической модернизации российского общества	78
Этнология и антропология	<i>Михалев М. С.</i> Трансформация картины мира шамана как отражение ценностей современного бурятского общества	89
	<i>Потапкин И. И.</i> Поверья и суеверия мордвы в обрядах поминовения усопших	98
	<i>Зориктуев Б. Р.</i> Об образовании этноса <i>новые баргуты</i> на северо-востоке Китая	105

ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Фольклористика	<i>Донгак А. С.</i> Легенды и устные рассказы об истории распространения буддизма в тувинском фольклоре	113
	<i>Селеева Ц. Б.</i> Эпосоведческие исследования синцзян-ойратской версии «Джангара» в Китае	121
Литературоведение	<i>Ханинова Р. М.</i> Легенда о первом джангарчи в лирике Давида Кугультинова и Басанга Дорджиева	131

СОЦИОЛОГИЯ

Социология	<i>Нусхаева Б. Б.</i> Рождаемость и репродуктивные установки сельского населения Республики Калмыкия	142
------------	--	-----

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ВЕСТНИК
Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН
2018. № 1 (35)

Сдано в набор 22.02.2018. Подписано в печать 27.02.2018.
Формат бумаги 60x84¹/₈. Усл. печ. л. 17,4.
Тираж 300 экз. Заказ 01-18.

Учредитель и издатель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр
Российской академии наук»

Отпечатано в КалмНЦ РАН
(Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, 8).

ВЕСТНИК КАЛМЫЦКОГО ИНСТИТУТА ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАН

Издается с 1963 г.
ISSN 2410-7670 (online)
ISSN 2075-7794 (print)

Журнал зарегистрирован 1 июля 2009 г. в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Рег. номер ПИ № ФС77-49346

2018. № 1 (35)

Выходит 6 раз в год

Главный редактор:

канд. филол. наук *В. В. Куканова*

Заместитель главного редактора:

д-р ист. наук *Э. П. Бакаева*

Редакционный совет:

акад. РАН *Г. Г. Матишов* (председатель — Россия, г. Ростов-на-Дону),
чл.-кор. РАН *С. А. Арутюнов* (Россия, г. Москва), д-р ист. наук *М. М. Балзер* (США),
акад. *Л. Болд* (Монголия), д-р ист. наук *Н. Ф. Бугай* (Россия, г. Москва), д-р ист. наук *Вэй Цзянь* (КНР),
д-р ист. наук *В. В. Грайворонский* (Россия, г. Москва), чл.-корр. РАН *А. В. Дыбо* (Россия, г. Москва),
д-р филол. наук *В. Л. Кляус* (Россия, г. Москва), д-р филол. наук *И. В. Кульганек* (Россия, г. Санкт-Петербург),
д-р ист. наук *К. Н. Максимов* (Россия, г. Элиста), д-р филол. наук *О. А. Мудрак* (Россия, г. Москва),
д-р ист. наук *И. Ф. Попова* (Россия, г. Санкт-Петербург), д-р ист. наук *На. Сухбаатар* (Монголия),
акад. *Чао Геджин* (КНР), д-р ист. наук *Д. Шорковиц* (Германия)

Редакционная коллегия:

чл.-кор. РАН *Х. А. Амирханов* (г. Махачкала), чл.-кор. РАН *Б. В. Базаров* (г. Улан-Удэ),
д-р соц. наук *В. В. Деларю* (г. Волгоград), д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская* (г. Москва),
д-р филол. наук *Г. Ц. Пюрбеев* (г. Москва), д-р соц. наук *Д. С. Денисова* (г. Ростов-на-Дону),
д-р соц. наук *Н. В. Дулина* (г. Волгоград), д-р филол. наук *С. А. Крылов* (г. Москва),
д-р соц. наук *Д. А. Лушиков* (г. Ставрополь), д-р ист. наук *А. Г. Ситдигов* (г. Казань),
д-р филол. наук *Е. К. Скрибник* (Германия), д-р филол. наук *В. В. Трепавлов* (г. Москва),
д-р филол. наук *Чао Гету* (КНР)

д-р ист. наук *Е. Н. Бадмаева*, д-р филол. наук *Т. Г. Басангова*,
д-р филос. наук *Б. А. Бичеев*, канд. филол. наук *Д. Н. Музраева*,
д-р филол. наук *В. Н. Мушаев*, д-р ист. наук *У. Б. Очиров*,
д-р ист. наук *М. А. Очир-Горяева* (Россия, г. Элиста)

Адрес редакции и издателя:

Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, 8.
Тел.: (84722) 3-55-06, (84722) 3-55-39; факс: (84722) 2-37-84.

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com

Home page: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

