

2020. T. 13. Is. 2

ISSN 2619-0990 (Print)
ISSN 2619-1008 (Online)



Oriental Studies (Elista)

ФГБУН “Калмыцкий научный центр Российской академии наук”

(Вестник КИГИ РАН)



ISSN 2619-0990 (print version)
ISSN 2619-1008 (online version)



Oriental Studies

2020. Т. 13. № 2



Журнал «Oriental Studies» — рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий результаты комплексных исследований по проблемам востоковедения в области исторических и филологических наук, посвященных истории и культуре восточных народов, которые определяют их уникальный социокультурный облик.

Миссия журнала «Oriental Studies» — содействие развитию отечественного и зарубежного востоковедения; публикация оригинальных и переводных статей, обзоров по востоковедению и рецензий книг, сборников, материалов конференций, а также повышение уровня научных исследований и развитие международного научного сотрудничества в рамках актуальных проблем востоковедения.

Цель журнала заключается в формировании высокого уровня востоковедных научных исследований, опирающихся на современные научные подходы и максимально широкий круг доступных источников и полевых материалов, осмысление событий, явлений и процессов прошлого и современности.

Значительное внимание уделяется разработке различных дискуссионных аспектов истории и культуры тюрко-монгольских народов, их месту в России и в мире, а также сравнительно-историческому анализу взаимодействия и взаимовлияния кочевых культурных сообществ. Редакционная коллегия приветствует междисциплинарные исследования и академическую полемику на страницах журнала, рассматривая его как площадку для презентации различных точек зрения, мировоззренческих концепций, методологических подходов к решению проблем ориенталистики.

В «Oriental Studies» публикуются научные работы по востоковедной тематике: истории, археологии, этнологии и антропологии, источниковедению, языкознанию, фольклористике, литературоведению, а также обзорные статьи ведущих специалистов по основным направлениям журнала. Также печатаются материалы лингвистических, фольклорных, археологических, этнографических экспедиций; вводятся в научный оборот архивные и иные документы; сообщается информация о новых изданиях, научных конгрессах, конференциях, семинарах.

Журнал публикует статьи на русском, монгольском, калмыцком и английском языках.

Разделы журнала:

история (всеобщая история, отечественная история, источниковедение,
этнология и антропология, археология);
языки; литература и фольклор восточных народов

ISSN 2619-1008 (online version)

ISSN 2619-0990 (print version)

Журнал зарегистрирован 02 августа 2019 г. в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Регистрационная запись № ФС77-76487

Издается с 2008 г.

Выходит 6 раз в год

Учредитель, редакция, издатель, типография:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:

д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Республика Калмыкия, Россия

Тел.: +7 (84722) 3-55-06, +7 (84722) 3-55-15

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com; сайт: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

- © Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук», 2020
- © Коллектив авторов, 2020

The *Oriental Studies* is an open access peer-reviewed scientific journal that publishes results of comprehensive research works dealing with Oriental studies in the fields of historical and philological sciences, including ones investigating history and culture of Eastern peoples and defining their unique sociocultural appearances.

The mission of the *Oriental Studies* journal is to facilitate development of domestic and foreign Oriental studies; to publish original and translated articles, reviews on Oriental studies and reviews of books, collections, conference proceedings, as well as to increase the level of scientific research and develop the international scientific cooperation on current problems of Oriental studies.

The goal of the journal is to establish a high level of Oriental scientific research that would involve the use of modern scientific approaches and a maximum wide range of available sources and field materials, interpretation of events, phenomena and processes of the past and the present.

Considerable attention is paid to the elaboration of various debatable aspects of history and culture of the Turko-Mongols, their place in Russia and in the world, special focus to be laid on comparative historical analysis of interactions and mutual influences of nomadic communities. The Editorial Board welcomes cross-disciplinary studies and academic polemics on pages of the journal, considering the latter as a platform for the presentation of various viewpoints, worldview concepts, and methodological approaches to the solution of topical issues of Oriental studies.

The *Oriental Studies* publishes scholarly papers that deal with a range of East-related topics, such as history, archaeology, ethnology and anthropology, source studies, linguistics, folklore studies, literary studies, including review articles by leading experts on the primary focus areas of the journal. It also contains materials of linguistic, folklore, archaeological and ethnographic expeditions, sociological surveys and polls; introduces archival documents into scientific discourse; provides information about new publications, scientific congresses, conferences and seminars.

The journal publishes articles in the Russian, Mongolian, Kalmyk, and English languages.

Journal Sections:

History (World History, National History, Source Studies, Ethnology and Anthropology, Archaeology);
Language; Literature and Folklore of Oriental People

ISSN 2619-1008 (online version)

ISSN 2619-0990 (print version)

The Journal was registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) on August 02, 2019.

Registration record ПИ No. ФС77-76487

Has been issued as a journal since 2008.

Published six times a year.

Founding Institution, Editorial Board, Publisher — Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Editorial Office, Founding Institution and Publisher's address:

8, Ilishkin Street, Elista, 358000, Republic of Kalmykia, Russian Federation

Phone No. +7 (84722) 3-55-06, +7 (84722) 3-55-15

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com; web-site: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

© Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2020
© Authors, 2020

Главный редактор

канд. филол. наук *В. В. Куканова*, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста)

Заместитель главного редактора

д-р ист. наук *Э. П. Бакаева*, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста)

Редакционная коллегия:

чл.-кор. РАН *Х. А. Амирханов*, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН (Россия, г. Махачкала);

чл.-кор. РАН *С. А. Арутюнов*, Институт этнологии и антропологии (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *М. М. Балзер*, Джорджтаунский университет (США, г. Вашингтон);

проф. филологии *А. Барей-Старжинска*, Варшавский университет (Польша, г. Варшава);

акад. Академии наук Монголии *Л. Болд*, Институт языка и литературы Академии наук Монголии (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *Н. Ф. Бугай*, Институт российской истории РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук, д-р филол. наук *А. А. Бурыкин*, Институт лингвистических исследований РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

д-р ист. наук *Вэй Цзянь*, Пекинский народный университет (КНР, г. Пекин);

проф. антропологии *Ц. Дариева*, Центр восточноевропейских и международных исследований (ZOiS) (Германия, г. Берлин);

чл.-кор. РАН *А. В. Дыбо*, Институт языкознания РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская*, Институт этнологии и антропологии РАН (Россия, г. Москва);

д-р филол. наук *В. Л. Кляус*, Институт мировой литературы РАН (Россия, г. Москва);

д-р, проф. *Ю. Конагая*, генеральный инспектор Японского Общества содействия науке (Япония, г. Токио);

д-р филол. наук *И. В. Кульганек*, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

акад. РАН *Г. Г. Матишов*, Южный научный центр РАН (Россия, г. Ростов-на-Дону);

д-р ист. наук *И. Ф. Попова*, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

дд-р ист. наук *А. Г. Ситдилов*, Институт археологии Академии наук Республики Татарстан (Россия, г. Казань);

д-р филол. наук *Е. К. Скрибник*, Мюнхенский университет (Германия, г. Мюнхен);

д-р ист. наук *На. Сухэбаатар*, Монгольский государственный университет образования (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *В. В. Трепавлов*, Институт российской истории РАН (Россия, г. Москва);

проф. *Т. Уяма*, Центр славянских исследований Университета Хоккайдо (Япония, г. Саппоро);

д-р ист. наук *Н. В. Цыремпилов*, Назарбаев Университет (Республика Казахстан, г. Нур-Султан);

акад. Академии общественных наук КНР *Чао Геджин*,

Институт национальных литератур Академии общественных наук КНР (КНР, г. Пекин);

д-р филол. наук *Чао Гету*, Университет национальностей КНР (КНР, г. Пекин);

акад. Академии наук Монголии *С. Чулуун*, Правительство Монголии, Международная ассоциация монголоведов (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *Д. Шорковиц*, Институт социальной антропологии им. Макса Планка (Германия, г. Берлин);

дд-р филол. наук *А. Юкиясу*, Центр славянских исследований Университета Хоккайдо (Япония, г. Саппоро).

Редактор: *Р. Г. Саряева*

Переводчик: *С. В. Джагрунов*

Дизайн и компьютерная верстка: *Д. В. Татнинов*

Editor-in-Chief

V. V. Kukanova, Cand. Sc. (Philol.), Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia).

Deputy Editor-in-Chief

E.P. Bakaeva, Dr. Sc. (Hist.), Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia).

Editorial Board

- Kh. A. Amirkhanov*, Corr. Member of the RAS, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Scientific Center of the RAS (Makhachkala, Russia);
- S. A. Arutyunov*, Corr. Member of the RAS, Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russia);
- M. M. Balzer*, Ph. D. (Hist.), Georgetown University (Washington, USA);
- A. Bareja-Starzynska*, Ph. D. Habil., University of Warsaw (Poland, Warsaw);
- L. Bold*, Acad. of the Mongolian Academy of Sciences, Institute of Language and Literature (Ulaanbaatar, Mongolia);
- N. Ph. Bugay*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Russian History of the RAS (Moscow, Russia);
- A. A. Burykin*, Dr. Sc. (Philol. and Hist.), Institute for Linguistic Studies of the RAS (St. Petersburg, Russian Federation);
- Wei Jian*, Dr. Sc. (Hist.), Renmin University of China (Beijing, China);
- Ts. Darieva*, Dr. (Anthrop.), Centre for East European and International Studies (ZOiS) (Berlin, Germany);
- A. V. Dybo*, Corr. Member of the RAS, Institute of Linguistics of the RAS (Moscow, Russia);
- N. L. Zhukovskaya*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russia);
- V. L. Klyaus*, Dr. Sc. (Philol.), Institute of World Literature of the RAS (Moscow, Russia);
- Yu. Konagaya*, Dr. Prof., Inspector General of Japan Society for the Promotion of Science;
- I. V. Kulganek*, Dr. Sc. (Philol.), Institute of Oriental Manuscripts of the RAS (St. Petersburg, Russia);
- G. G. Matishov*, Acad. of the RAS, Southern Scientific Center of the RAS (Rostov-on-Don, Russia);
- I. Ph. Popova*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts of the RAS (St. Petersburg, Russia);
- A. G. Sitdikov*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Archeology, Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russia);
- E. K. Skribnik*, Dr. Sc. (Philol.), Ludwig Maximilian University of Munich (Munich, Germany);
- Na. Sukhbaatar*, Dr. Sc. (Hist.), Mongolian State University of Education (Ulaanbaatar, Mongolia);
- V. V. Trepavlov*, Dr. Sc. (Hist.), Institute of Russian History of the RAS (Moscow, Russia);
- T. Uyama*, Prof., Slavic-Eurasian Research Center (Japan, Sapporo);
- N. V. Tsyrempilov*, Dr. Sc. (Hist.), Nazarbayev University (Nur-Sultan, Kazakhstan);
- Chao Gejin*, Acad. of the Chinese Academy of Social Sciences, Institute of Ethnic Literature (Beijing, China);
- Chao Getu*, Dr. Sc. (Philol.), Minzu University of China (Beijing, China);
- S. Chuluun*, Acad. of the Mongolian Academy of Sciences, Government of Mongolia, International Association of Mongol Studies (Ulaanbaatar, Mongolia);
- D. Schorkowitz*, Ph. D. Habil. (History), Max Planck Institute for Social Anthropology (Berlin, Germany);
- A. Yukiyasu*, Ph. D. (Philol.), Slavic Research Center of Hokkaido University (Japan, Sapporo).

Editor: *Rayma G. Saryeva*

Translator: *Sanal V. Dzhagrunov*

Design and page layout: *Dzhangar V. Tatninov*

СОДЕРЖАНИЕ

Всеобщая история	<i>Кузьмин С. Л.</i> Далай-лама XIII о статусе Тибета	252
Отечественная история	<i>Тепкеев В. Т.</i> Церемония объявления наместником Калмыцкого ханства Церен-Дондука в 1724 г.	269
	<i>Бобров Л. А., Орленко С. П.</i> «Шапки калмыцкие» в собрании Оружейной палаты Московского Кремля	278
	<i>Хишигт Н., Курас Л. В., Цыбенков Б. Д.</i> Отто Иванович Макстеев: у истоков Монгольской революции 1921 года	305
	<i>Кринко Е. Ф.</i> Территориальный спор по поводу Сарпинского и Степного районов между Астраханской, Сталинградской областями и Ставропольским краем в 1954 г.	318
	<i>Очиров У. Б., Воробьева В. Н.</i> Калмыки-военнослужащие Красной армии в Широклаге: статистическое исследование	330
Этнология и антропология	<i>Янгутов Л. Е.</i> Буддизм в социально-политической стратегии коммунистической партии Китая	358
	<i>Бакаева Э. П.</i> Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Первая часть.	368
	<i>Гомбоев Б. Ц.</i> Святыни Утайшана как объект изучения буддийского наследия	385
	<i>Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б.</i> Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации	405
	<i>Жамбалова С. Г.</i> Антропонимы бурят в исторической динамике	422
	<i>Ерохина Е. А.</i> Этноконфессиональный ландшафт Республики Алтай: глобальные вызовы и локальные ответы	436
Фольклористика	<i>Хубитдинова Н. А., Юлдыбаева Г. В.</i> Художественно-эпическая трансформация древнего эпоса об Айне и Гайне в этногенетическую легенду гайнинских башкир	455
Рецензия	<i>Жабаева Л. Б.</i> Рец. на: Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922-1936 гг.): (Сборник документов) / науч. ред. В.В. Наумкин, отв. ред. К. В. Орлова, В. В. Грайворонский; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2019. 528 с. – ISBN 978-5-89282-905-2. На рус. яз.	465

CONTENTS

General History	Kuzmin S. L. The 13 th Dalai Lama on the Status of Tibet	252
National History	Tepkeev V. T. 1724 Ceremony of Proclaiming Tseren-Donduk as Viceroy of the Kalmyk Khanate	269
	Bobrov L. A., Orlenko S. P. ‘Kalmyk Caps’ of the Kremlin Armoury	278
	Khishigt N., Kuras L. V., Tsybenov B. D. Otto I. Makstenek: at the Origins of the Mongolian Revolution of 1921	305
	Krinko E. F. Astrakhan Oblast, Stavropol Krai and Stalingrad Oblast: 1954 Territorial Dispute over Sarpinsky and Stepnoy Districts	318
	Ochirov U. B., Vorobyova V. N. Kalmyk Red Army Soldiers in Shirokovsky Forced Labor Camp: a Statistical Survey	330
Ethnology & Anthropology	Yangutov L. E. Communist Party of China: Buddhism in Sociopolitical Strategies	358
	Bakaeva E. P. Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient Beliefs and Later Buddhist Additions. Part 1	368
	Gomboev B. Ts. Wutaishan Shrines as Subjects of Buddhist Heritage Research	385
	Lamazhaa Ch. K., Mainy Sh. B. Tuvan Wedding Rites: from Establishment of Family Ties to Social Presentation	405
	Zhambalova S. G. Buryat Anthroponyms in Historical Dynamics	422
	Erokhina E. A. Ethno-Confessional Landscape of the Altai Republic: Global Challenges and Local Responses	436
Folklore Studies	Khubbitdinova N. A., Yuldybaeva G. V. <i>Epic of Aina and Gaina</i> – and the Gaina Bashkirs: Transformation of the Ancient Narrative into a Local Ethnogenetic Legend Revisited	455
Book Review	Zhabaeva L. B. Book review: [Federal Security Service Archives: Mongolia Documented, 1922–1936]. Coll. materials. V. V. Naumkin, K. V. Orlova, V. V. Grayvoronsky (eds.). Institute of Oriental Studies of the RAS. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2019. 528 p.	465



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 252–268, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-252-268
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94 (5)

Далай-лама XIII о статусе Тибета

Сергей Львович Кузьмин¹

¹ Институт востоковедения РАН

(д. 12, ул. Рождественка, 12107031 Москва, Российская Федерация)

доктор исторических наук, кандидат биологических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0001-9544-1359. E-mail: ipe51@yahoo.com

Аннотация. Цель статьи — анализ взглядов Далай-ламы XIII на статус Тибета в его исторической ретроспективе. **Материалы.** Изучены российские разведывательные и дипломатические документы из Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ) с привлечением ранее опубликованных данных из архивов и мемуаров. **Результаты.** Согласно изученным материалам, Далай-лама XIII указывал, что отношения Далай-лам с цинскими императорами ограничивались лишь тем, что первые были «духовниками» последних, тогда как светскую власть над Тибетом Далай-лама V получил от монгольского Гуши-хана; со временем цинская власть там укреплялась и китайцы стали считать Тибет полувассальным государством, но не было ни завоевания, ни какого-либо государственного акта или документа, подтверждающего подобную зависимость, за исключением односторонних административных распоряжений китайских правителей; Тибет никогда не был под владычеством Китая; лишь позже их отношения стали переходить в вассальную зависимость Тибета; с отречением маньчжурской династии Тибет становился столь же самостоятельным, как до нее. Эти заявления Далай-ламы XIII согласуются с историческими фактами. Связи Далай-лам и цинскими императорами адекватно описываются отношениями «наставник – покровитель». Изученные документы показывают, что тибетско-цинские отношения трактовались обеими сторонами в ряде аспектов по-разному. До самого отречения маньчжурской династии Далай-лама не стал вассалом императора, а Тибет — частью Цинской империи. Коллапс этой империи и отречение династии дали основание Далай-ламе говорить об окончательном прекращении прежних связей Тибета с Китаем. В статье также приводятся беседы Далай-ламы XIII с российскими представителями и обсуждается церемониал его приема вдовствующей императрицей Цыси и императором Гуансюем в Пекине.

Ключевые слова: Цин, Китай, Тибет, Россия, Великобритания, независимость, сюзеренитет, государственность

Для цитирования: Кузьмин С. Л. Далай-лама XIII о статусе Тибета // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 2. С. 252–268. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-252-268.

The 13th Dalai Lama on the Status of Tibet

Sergius L. Kuzmin¹

¹ Institute of Oriental Studies of the RAS (12, Rozhdestvenka St., Moscow 12107031, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Ph.D. (Biology), Leading Research Associate
 0000-0001-9544-1359. E-mail: ipe51@yahoo.com

Abstract. *Goals.* The work aims at analysis of the views of the 13th Dalai Lama on the status of Tibet. Russian archival diplomatic and intelligence documents, as well as earlier published data from archives and memoirs of eyewitnesses, were used as *materials*. Received *results* reveal that the 13th Dalai Lama had shown that connections between the Dalai Lamas and the Qing emperors were limited only by the fact that the former were ‘spiritual masters’ of the latter, while the 5th Dalai Lama received secular power over Tibet from the Mongol Gushri Khan. Over time, the Qing power in Tibet was strengthened, and the Chinese began to consider Tibet a semi-dependent state. However, there were neither military conquest, nor any state act confirming such dependence, except for unilateral administrative orders from Chinese officials. Tibet was never under the rule of China, only later their relations began to transform into the vassal dependence of Tibet. With the abdication of the Manchu Dynasty, Tibet should become independent as before. These statements of the 13th Dalai Lama correspond to historical facts. Connections between the Dalai Lamas and the Qing emperors may be sufficiently described by the ‘priest–patron’ principle. Documents reveal that the Tibetan–Qing relations were treated in many aspects differently by both sides. Until the end of the Manchu Dynasty, the Dalai Lama never became a vassal to the Emperor, and Tibet was not a part of the Qing Empire. The collapse of this empire and the abdication of this dynasty gave the Dalai Lama new reason to declare final termination of the former connections between Tibet and China. The article quotes the Dalai Lama’s talks with Russian officials. Elaboration of ceremony of his reception by the Dowager Empress Cixi and Guangxu Emperor in Beijing is discussed.

Keywords: Qing, China, Tibet, Russia, Great Britain, suzerainty, independence, statehood

For citation: Kuzmin S. L. The 13th Dalai Lama on the Status of Tibet. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 252–268 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-252-268



Введение

Государственность Тибета составляет предмет дискуссий. Основных точек зрения три: 1) Тибет является неотъемлемой частью Китая с XIII в. — со времени монгольской династии Юань; 2) Тибет был частью цинского Китая, в первой половине XX в. — *de facto* независимым государством, а затем легитимно включен в состав КНР; 3) Тибет никогда не был частью Китая, и его включение в состав КНР нелегитимно. Обычно такие дискуссии касаются статуса Тибета со времен империй или «династий» Юань и Цин до середины XX в. Важные данные на эту тему содержатся в ряде архивных и дру-

гих источников, прежде всего тибетских, маньчжурских и китайских. Большое значение имеют также дипломатические, разведывательные и другие сведения от представителей других стран, контактировавших с Тибетом. Следует привести краткий обзор этих данных.

«Китайские династии» Юань и Цин в действительности были монгольским и маньчжурским государствами, в которые покоренный Китай входил как составная часть (подробнее см.: [Дмитриев, Кузьмин 2012; Дмитриев, Кузьмин 2014]). Монгольские юаньские императоры (XIII–XIV вв.) находились в отношениях «наставник — по-

кровитель» с главами школы Сакья тибетского буддизма. Эти отношения, не имеющие аналогов в праве нового и новейшего времени, стали приоритетом в отношениях Тибета с монгольскими императорами (подробнее см.: [Кузьмин 2010]).

У следующей империи со столицей в Пекине — китайской империи Мин — отношения с Тибетом были слабыми и спорадическими. Обсуждать подчинение в тот период не приходится. Правившие затем маньчжурские императоры государства Цин (1644–1912) установили тесные отношения с Тибетом. Именно к этому периоду относятся главные аргументы за то, что Тибет при Цинской династии был частью Китая или его вассалом.

Отношения цинских властей с Тибетом регулировались «Лифаньюань цзэли» («Установления Палаты по управлению внешними регионами»). Тибет в этом документе рассматривался как одна из областей вне Китая, и его касалось отдельное законодательство. Это законодательство было коротким и регулировало в основном привоз «дани» императору, «утверждение» перевоплощенных лам, сбор налогов, поступавших в казну Тибета и т. д. [Уложение 2, 1828, 2: 191–277]. Из него нельзя сделать выводов о том, был ли Тибет частью империи, колонией, зависимым государством или чем-то еще.

Косвенно это подтверждает статья в официальной пекинской газете «Диге шибао» в 1910 г. (1-го числа 3 луны 2 года Сюаньтун), где, в частности, сказано: «Наша династия с самого ее расцвета и до сего времени по отношению к малым государствам или своим колониям держалась особой политики. Она вменяла им в обязанность принесение ко двору дани и нисколько не вмешивалась во внутренние дела этих государств и колоний. Поэтому инородцы по-прежнему пользовались свободой и самоуправлением и получали к тому же гуманное покровительство и поддержку нашей династии. Такова была политика привлечения, применяемая по отношению к островам Лю-цю, Корее. Монголия же связывалась с Китаем посредством политических браков монгольских князей с китайскими принцессами. Тибет был связан с Китаем посредством религии. Если бы европейцы и американцы не появились, то, конечно, такая политика могла

бы продолжаться, и Китай наслаждался бы покоем. К тому же наша династия пользовалась некоторой административной властью в Тибете, что имело сходство с колониями иностранцев, имевшими быть населенными из метрополии. Перемена политики была легко бы осуществимой, но без труда и без денежных затрат невозможно пользоваться было бы долгим спокойствием. Это тем более, что с того времени, как Россия и Англия обратили внимание на Тибет, который мог стать второй Маньчжурией, политика привлечения уже перестала быть удобной. Если она была применима в прежнее время, то ныне условия несколько иные» (рус. перев.: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 411. Л. 26–29]).

Императорские указы и печати, дававшиеся Далай-ламе в разных перевоплощениях, согласуются с синоцентристской мироустроительной моделью, где любые подарки императору — это дань, а выдаваемые им печати и дипломы — признаки его власти над теми, кому они выдаются, независимо от того, как это расценивали сами принимавшие. Вот, например, содержание императорского указа Далай-ламе XI. Далай-лама есть глава учения Цонкапы¹. Император награждает его нефритовой печатью, которой Далай-лама должен пользоваться постоянно и относиться к ней с соответствующим уважением. Ее надо употреблять лишь в тех случаях, когда возникают дела государственной важности или для особых представлений к богдохану², в прочих случаях — употреблять старую печать. «Настоящую нашу императорскую награду должны принять с почтением и затем всегда быть преданным исполнителем нашей воли и распространять святое учение желтой веры ради процветания среди народов спокойствия и благоденствия» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 413. Л. 262–263]. Перевод с монгольского языка императорского пожалования Далай-ламе XI золотого диплома: «Мы признали Вас достойным награды титулом „Священный Очир Дара Далай-лама“ с предоставлением Вам права неограниченного (верховного?) повелителя благотворных западных стран и главы Буддийской религии на всей земле» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 413. Л. 264об.].

¹ Т. е. тибетского буддизма школы Гелуг.

² Цинскому императору.

Это — стиль повелителя к подчиненному. Он аналогичен тому, что использовали цинские императоры в период следования традиционной мироустроительной модели в отношении европейских королей и посольств (см.: [Backhouse, Bland 1914: 325–334; Fairbank, Teng 1941: 135–246]). Однако рескрипты императора о Далай-ламе для своих сановников и для тибетцев могли быть разными: для первых император представлял сыном Неба и повелителем Поднебесной, для вторых — покровителем буддизма [Беспрозованных 2001: 167].

Цинский император Шуньчжи послал Далай-ламе V после встречи с ним в Пекине печать и золотой диплом, которые тот принял. Считая свои отношения с ним продолжением отношений высших лам Сакья с юаньскими императорами, Далай-лама V указывал, что титул получил по велению императора. Однако это подразумевало не уступку императору права вмешиваться в тибетские дела, а было простым признанием последнего центром политического притяжения во Внутренней Азии [Schwieger 2015: 63–64].

Аналогичны формулировки и в документах последующих воплощений Далай-ламы, в том числе Далай-ламы XIII до 1909 г. [Schwieger 2015: 206; Ishihama et al. 2019: 83–106]. Так, в эдикте от 20 января 1899 г. сказано: «Речь того, кто по велению императора назван самым могущественным повелителем в высшей степени добродетельной западной сферы, держателем всего учения Будды на Земле, всезнающим Ваджрадхарой Далай-ламой» [Schwieger 2015: 206]. Та же формулировка содержится и в эдикте, изданном им в январе 1902 г., где красными чернилами написаны апелляции к императору и Далай-ламе, а также слова о буддийском учении. На документе есть два оттиска печати Далай-ламы [Schwieger 2015: 206].

Приведенные материалы не позволяют определить реальный статус Тибета. Но в рамках синоцентристского исторического мифа они могут трактоваться как сюзеренитет или суверенитет Китая над Тибетом. Следуя этому мифу, китайцы считали Тибет подчиненным им. Так, в пекинских газетах писали: «Что же такое представляет собой Тибет? — Это нам принадлежащая

страна. — Что такое Далай-лама? — Это китайский сановник, управляющий Тибетом. Таким образом, Тибет не есть самостоятельное государство, и Далай-лама не обладает суверенной властью» (рус. перев. из «Го бао», 06-07.03.1909: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 338–338об.]); «Согласно основному положению, Далай-лама заведует распространением желтой веры и [является] ее главным наставником, а политика, военное дело и финансы Тибета находятся целиком в руках китайского резидента. Такое положение заставляет уподобить отношение Тибета к Китаю таковому Индии к Великобритании» (рус. перев. из «Шуньтянь шибao», 14.02.1910: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 411. Л. 37]).

Выводы иностранцев о статусе Тибета в XIX – начале XX в. более разнообразны. Приведу некоторые, наиболее известные и характерные: Цинская династия, возможно, включала в себя Тибет; император — друг и покровитель Далай-ламы; Тибет находится в зависимости от Китая; политическое верховенство Китая в Тибете; китайский сюзеренитет над ним; император — сюзерен Тибета; Тибет — китайский протекторат; сюзеренитет Китая над Тибетом — конституционная фикция (источники см.: [Кузьмин 2014]).

Примечательны последовательные изменения формулировок в книгах Ч. А. Белла — британского политического офицера в Бутане, Сиккиме и Тибете, знакомого с Далай-ламой XIII: после 1912 г. Тибет стал *de facto* независимым государством [Bell 1924: 217]; в Тибете есть китайское влияние [Bell 1928: 17]; китайский сюзеренитет, если имелся, то был чисто номинальным; во время своего правления Далай-лама XIII упразднил китайское господство на большей части Тибета, и эта часть стала полностью независимым царством, оставаясь таковым последние 20 лет его жизни [Bell 1946: 60, 391].

В структурах российского МИД Тибет в то время обычно считали вассалом Китая, обозначали как «страну» или «государство» [например, АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 78. Л. 37; АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 85. Л. 119об.]. Однако мнения там не были одинаковыми. Так, в отчете совещания в Петергофе по тибетским делам 11 июня

1906 г.³ говорилось, что «Тибет является составной частью Китая, который осуществляет свое верховенство через посредство двух амбаней, располагающих известным количеством войск, впрочем, весьма ограниченным» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 85. Л. 123–126]. Управляющий российским генконсульством в Бомбее С. В. Чиркин 1 апреля 1909 г. сообщал, что «Китаю удалось восстановить свой сюзеренитет над Тибетом» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 14] — следовательно, ранее таковой был утрачен. Позже он сообщал, что раньше Тибет был «фактически независимой» страной [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 24об.].

В аналитической статье «В ожидании Далай-ламы» в «Санкт-Петербургских ведомостях» за 7 апреля 1910 г. говорилось: «Когда 5-й Далай-лама во второй раз приехал в гости к богдыхану, император принял его торжественно, как царственного главу независимого Тибета <...> Китайцы <...> при 7-м же Далай-ламе учредили амбаньство в Лхасе, передав власть суверенного правителя — тибетского хана самому Далай-ламе <...> Китай стал стремиться к верховной власти над Тибетом <...> То, что Китай признавал Тибет государством, можно усмотреть из тех договоров о вечном мире и согласии, которые в разные времена Китаем были заключены с Тибетом <...> В сущности, царство лам до последнего времени являлось государством, находившимся лишь под протекторатом Китая» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 96].

Такая вариация в оценках требует выяснения статуса Тибета на основе критериев, универсальных для разных стран. В предыдущей работе было показано, что типологическими признаками вассалитета, общими для Европы и Азии, были следующие: подчинение нижестоящих представителей знати (вассалов) вышестоящим (сеньорам, монархам) с клятвой верности, обязательством или письменным соглашением; служба (особенно военная, но также административная, и/или помощь, выплата дани, нало-

гов и т. п.) вассалов сеньорам; пожалование вассалам сеньорами земли, другого имущества или прав в обмен на верность и службу; одинаковое понимание обеими сторонами данных отношений. Те формы отношений, которые не включают какой-либо из этих признаков, нельзя считать вассалитетом; не являлись им и ситуации, когда обе стороны трактовали свои отношения по-разному [Кузьмин 2019: 39–54]. Далай-ламы и цинские императоры одинаково трактовали лишь свои отношения «наставник – покровитель» [Кузьмин 2012: 261–273].

Для решения поставленной проблемы приоритетное значение представляет мнение самих Далай-лам, до середины XX в. являвшихся монархами Тибета. В наиболее обобщенной форме оно отражено во взглядах Далай-ламы XIII Тубтена Гьяцо (1876–1933), жившего в период коллапса империи Цин и провозгласившего в начале XX в. независимость Тибета. Его документальное наследие на эту тему мало изучено. Главные источники на эту тему — сохранившиеся высказывания, письма и указы Далай-ламы, данные о его взаимодействии с цинским руководством и т. д., воспоминания разных лиц об общении с ним, цинские документы. В сумбуре (собрании сочинений) Далай-ламы XIII (хранится в Библиотеке тибетских трудов и архивов (LTWA) в Дхарамсале, Индия) не найдено точных данных о статусе Тибета. Сведения на эту тему Далай-лама XIII приводил российским дипломатам в период своего пребывания в Монголии в 1904–1906 гг., когда он тщетно пытался получить признание независимости Тибета [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 409. Л. 192об.] и помощь России, а также в последующих документах. Попробуем сопоставить его взгляды с приведенными выше данными о статусе Тибета.

Основная часть

В инструкции своему уполномоченному в России и Монголии А. Доржиеву в 1905 г. Далай-лама писал, что обратился к российскому царю, чтобы «просить Его разобрать спор великобританского и тибетского правительств, признать всегда существовавшую независимость Тибета» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 413. Л. 223–223об.].

Российский консул в Урге В. Ф. Люба сообщал 6 августа 1905 г.: «Возбужденный воспоминаниями о китайских происках и

³ Присутствовали, кроме сотрудников МИД, Я. П. Шишмарев, А. М. Позднеев, генерал Н. М. Чичагов, генерал И. П. Надиров, князь Э. Э. Ухтомский, С. Ф. Ольденбург, В. В. Владимиров (действительный статский советник, директор департамента духовных дел иностранных исповеданий), П. К. Козлов.

коварстве Англии, с которыми ему пришлось бороться в течение многих лет, Далай-лама горячо и с убеждением отстаивал свой взгляд на внешнюю, чисто номинальную зависимость своей страны от Китая. С горечью говорил он, что Китай более чем пассивно относился к нарушению англичанами неприкосновенности тибетской территории, что правительство богдохана осталось совершенно безучастно к его судьбе после удаления его из Тибета⁴; что и в настоящее время китайцы не позаботились даже поставить его в известность относительно заключения ими с Англией нового договора, решающего судьбу Тибета <...> Ему известно, что маньчжурский амбань в Лхасе настаивает перед своим правительством на лишении его духовной и светской власти и о передаче прав, принадлежащих ему, как Далай-ламе, Панчен-Богдо; что в Пекине распространяются усиленные слухи об открытом переходе его на сторону России <...> Далай-лама осведомлен также, что богдохан не дал пока еще своей санкции на настойчивые домогательства своего представителя в Тибете. На самом деле богдохан, по главному убеждению первосвященника, не имеет права лишить его ни светской, ни духовной власти.

По закону церкви Далай-лама является духовником богдохана, получает от него духовную печать; этим и ограничиваются их взаимные отношения, и лишь насилем богдохан мог бы подчинить своей власти первосвященника. Светскую же власть Далай-лама принял преемственно вместе с печатью правителя Тибета от Ушири-хана⁵, царившего в Монголии при китайском императоре Кан-си. В те времена — рассказывал, переносясь в историческую эпоху своей страны Далай-лама — Тибет представлял из себя 13 мелких, вполне независимых друг от друга и постоянно враждовавших между собой княжеств. Ушири-хан покорил их и передал светскую власть над ними пятому Далай-ламе. Объединенный Тибет, имея своего самостоятельного правителя, являлся при Кан-си не вассалом, а

⁴ Имеется в виду позиция правительства цинского императора в период вторжения англичан в Тибет в 1904 г.

⁵ Турубайху Гуши-хан (1582–1654) — правитель ойратов-хошутов, передавший власть над Тибетом Далай-ламе V.

вполне самостоятельным союзником Китая, и лишь с течением времени китайцы заняли более прочное положение в Тибете и стали считать его полузависимым государством. Между тем, ни завоевания силой оружия, ни какого-либо государственного акта или документа, подтверждающего подобную зависимость Тибета от Китая, в истории обеих стран не было, если не считать документами односторонние распоряжения китайских правителей административного характера.

Далай-лама, по его словам, ставил эти факты на вид богдоханскому правительству, и маньчжурские чиновники не могли ничего возразить против этого. И в настоящее время Далай-лама считает, что взаимные отношения стран и обстоятельства не настолько изменились в пользу Китая, чтобы он мог присвоить себе права, принадлежащие исключительно ему, Далай-ламе, распоряжаться судьбой Тибета. Основываясь на этом положении, Первосвященник не признает этот договор⁶, как не признал в свое время конвенцию девяностого года — имеющим для него, как правителя Тибета, какую-либо юридическую силу. <...> Наиболее чувствительным местом для Далай-ламы оказалась статья договора, устанавливающая оккупацию английскими войсками — хотя и временную — тибетской территории» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 78. Л. 172–174 (машинописная копия); АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 413. Л. 224–226 (машинописный 1-й экз.)].

По свидетельству кяхтинского пограничного комиссара А. Д. Хитрово, Далай-лама документально и исторически доказывал российскому консульству права своей светской власти над Тибетом, указывал, что Тибет никогда не был под владычеством Китая, а с упразднением маньчжурской династии он должен стать столь же самостоятельным, как до нее (текст: [Белов 1996: 136–141]). В особом приложении при письме Николаю II Далай-лама XIII сообщал, что Тибет с самого начала был самостоятельным независимым государством; при цинском императоре Шуньчжи между ними установились отношения государственного духовника и императора, а также

⁶ Ф. Янгхасбенда и чиновников Лхасы, подписавших соглашение после вторжения англичан в Лхасу (когда Далай-лама бежал в Монголию).

на будущее — неизменная дружба и взаимная солидарность в действиях. «С этого времени отношения Тибета к Китаю стали отличаться особенной дружественностью и преданностью. Такое взаимоотношение в последующие времена постепенно переходит в вассальную зависимость Тибета от Китая» (цит. по: [Россия и Тибет 2005: 159–160]).

Изучение переписки Далай-ламы XIII с американским посланником в Пекине В. В. Рокхиллом и японским монахом Э. Терamoto на закате империи Цин показало, что Далай-лама XIII описывал исторические отношения Тибета с этой империей термином *рангцен* (независимость), а не иерархическим подчинением цинскому императору. Далай-лама говорил о необходимости восстановления этого *рангцен*, который стараются односторонне отменить цинские чиновники, а также восстановления отношений «наставник — покровитель» с цинским императором. В письмах королю Георгу V и британскому премьер-министру Далай-лама указывал, что отношения Тибета и Китая — это отношения «священник — ученик» и Тибет никогда не был «подданным власти Китая» [Ishihama et al. 2019: 55–57, 226–231]. Эти заявления согласуются с приведенными выше его заявлениями российским представителям.

В период своего заката империя Цин переходила от даннической к договорной системе международных отношений. Там начинали внедряться западные термины «сюзеренитет», «суверенитет» и «вассалитет». После вторжения англичан в Лхасу в 1904 г. Британия не только давила на империю Цин, чтобы она приняла сюзеренитет как надлежащее выражение своих отношений с Тибетом, но и пыталась манипулировать тем, какие языковые коды должны использоваться в китайском языке для формулирования этой конструкции. Вместо обсуждения, осуществляет ли она сюзеренитет или суверенитет, разговор переходил в дебаты, является ли Китай «верхней» страной Тибета, или «страной-хозяином». Один из высших сановников — князь Цин на вопрос британского посланника в Пекине Э. М. Саттоу об отношениях Тибета к Китаю отвечал, что «нет точного слова для выражения этого». Но в дальнейших переговорах с Великобританией Пекин отказывался принимать

термин «сюзеренитет» в отношении Тибета, так как считал, что лучше подходит термин «суверенитет». Поэтому в «Конвенции между Великобританией и Китаем о Тибете» от 27 апреля 1906 г. термины «сюзеренитет» и «суверенитет» не использованы [Cheney 2017: 11–3].

31 августа 1907 г. в Петербурге была подписана «Конвенция между Россией и Великобританией по делам Персии, Афганистана и Тибета». По ней обе державы обязались не вмешиваться в дела Тибета, но при этом признали «сюзеренные права Китая над Тибетом» и обязались «сноситься с Тибетом только через посредство китайского правительства» [Россия и Тибет 2005: 114].

Эта схема работала и далее. В Особом журнале Совета министров России от 21 мая 1911 г. Далай-лама именуется «вассалом Китая» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 191об.], в записке А. Доржиева в марте 1912 г. Тибет именуется «автономной политической единицей Китая» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 314].

Однако между Тибетом и империей Цин не было документов о таком сюзеренитете. Следовательно, он был зафиксирован «через голову» их другими странами. Сохранился черновой русский перевод послания Далай-ламы к тибетскому народу (оригинал неизвестен), написанного, очевидно, после подписания указанной конвенции. В нем Далай-лама заявлял, что он глава буддизма и глава Тибета, «Мировое положение Тибета пред Великими Державами на будущее время установились отныне и как прежде признанием над ним сюзеренного права Богдо-хана. Верховное управление внутренними нашими делами принадлежит ведению правительствующего нашего собрания „Дэба-Шунга“ во главе с Далай-ламой» [Сабрукова 2015: 134–139]. Далее описаны правительственные функции Дэва-шунга, причем функции цинского императора сводятся к назначению регента до совершеннолетия Далай-ламы и утверждению калонов (министров) с одобрения Далай-ламы [Сабрукова 2015: 134–139]. Таким образом, прямо не отрицая цинский сюзеренитет, Далай-лама ограничил его формулой международных отношений и участием в администрировании. Показано, что тибетские термины, использовавшиеся тогда для навязанного

Тибету «сюзеренитета» — «Тибет (является) внешней под китайской территорией» и т. п., — отражают тот факт, что было трудно перевести с английского политический термин «сюзеренитет» на традиционный тибетский [Ishihama et al. 2019: 139].

В координации с Пекином и Лондоном российским дипломатам удалось убедить Далай-ламу XIII вернуться из Монголии в Тибет через Пекин. В цинской тронной переписке его называли «подведомственным нам Далай-ламой» (например: [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1457. Л. 47]). В Пекине ему должны были «вернуть» титул, которого его «лишили» императорским указом за выезд из Тибета в Монголию.

Помимо принятия дипломов и печатей, важным символом подчинения цинским императорам была церемония 3-кратного коленопреклонения и 9-кратного челобия — *коуту*. В синоцентристской модели ее исполнение однозначно трактовалось как подчинение императору. Не всем иностранцам удавалось избежать этого (например, не удалось ряду голландских представителей) — что не означало принятия цинского подданства. И вот теперь, при разработке церемониала приема Далай-ламы императором (а фактически правившей вместо него Цыси), коленопреклонению придали большое значение. Выработка этого церемониала примечательна.

Цинские сановники Богун и Дашоу написали Далай-ламе, что «было повергнуто на Высочайшее воззрение», чтобы Далай-лама поклонился перед Небесным престолом, после чего при принятии подарков Их Величеств «выполнил требуемую законом церемонию», о чем последовал Высочайший указ [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1457. Л. 63–66об.].

В июле 1908 г. в Пекине губернатор провинции Шаньси сообщил краткое описание церемонии приема Далай-ламы и «объявил во всеобщее сведение указ императора, коим Далай-лама призывается в столицу для аудиенции» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 47–49 об.]. Описывались приготовления к этому, к встрече и его сопровождению чиновниками, охраной и ламами. Лифаньюань испросил указ о назначении дня аудиенции, причем предварительно в Желтом храме следовало произвести репетицию ее церемониала. В день аудиенции

Далай-лама, войдя в зал, должен был осведомиться у императора, который при этом встает, о его здоровье и поблагодарить его за милости. Император, приняв приветствие, поднимается на трон и милостиво предлагает Далай-ламе сесть на низкое сиденье, которое будет поставлено у трона, и выпить чаю. Затем Далай-лама сделает доклад о положении дел в Тибете. Затем следуют подарки императрицы и императора. Потом — проводы [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 47–49 об.].

Но затем программу изменили. Аудиенцию назначили в зале Жэнь-хэ. «При входе Далай-ламы император встает. Далай-лама приветствует поясным поклоном. Приносит благодарность за милостивые награждения земным поклоном. Император садится и слева предлагает место Далай-ламе» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 86].

Далай-лама подносит хадак⁷ через генерал-адъютанта. «Император принимает хадак стоя. Таким же порядком передается ответный хадак. Император садится и предлагает место Далай-ламе» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 86].

16 сентября 1908 г. последовал императорский указ, где было сказано: «Повелеваем Далай-ламе прибыть 23-го сего сентября в тронную залу /Жэнь-шоу-дянь/ для аудиенции. Быть по сему» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 88].

Российский дипломат И. Я. Коростовец, служивший тогда в Пекине, сообщал в МИД 22 сентября 1908 г.: «Я советовал посланцу Далай-ламы вообще избегать протестов против церемониала аудиенции у Богдохана, несмотря на то, что таковой церемониал значительно упрощен по сравнению с бывшими прецедентами. Появился указ, отменяющий аудиенцию 23 сентября, о новом сроке будет объявлено дополнительно <...> По последним сведениям, Далай-лама будет принят прежде вдовствующей императрицей по церемониалу, установленному для вассальных правителей» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 116–119]. После этого «Далай-лама сообщил, что по предположенному церемониалу Первосвященник при представлении вдовствующей императрице должен совершить коленопреклонение (коуту), что Далай-лама, находя это требова-

⁷ Тиб. *ката* — церемониальный шарф.

ние унижительным и неподобающим сану, просит моего совета и воздействия на китайцев...» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 125–126]. Он получил ответ, что китайцы, предъявляя такое требование, смотрят на Далай-ламу не как на духовного главу буддизма, «а как на вассального правителя Тибета, обязанного совершать обряд котоу не только перед особой монарха, но даже перед посылаемыми им дарами или таблицей с его именем...» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 125–126]. Что касается просьбы, то было повторено, что эти требования — внутреннее дело Китая, этим китайцы хотят подтвердить вассальную зависимость Далай-ламы «и, умалив его значение, ослабить возможность противодействия при осуществлении своих планов относительно Тибета» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 125–126]. Упомянувшийся выше Э. Терамото тоже убеждал Далай-ламу, посетившего японское посольство, не возражать «ради сохранения единства буддийского мира» [Ishihama et al. 2019: 89–90].

Церемониал представления Далай-ламы вдовствующей императрице и императору продолжал разрабатываться. Когда император воссядет на трон, в зал вводят Далай-ламу, «Далай-лама сбоку от трона становится на колени. Почтительно, стоя на коленях, передает статую Будды и хадак, и флигель-адъютант их подносит императору. Далай-лама коленопреклоненно вопрошает о здоровье вдовствующей императрицы и делает земной поклон, благодаря за оказанные милости. Затем Далай-лама коленопреклоненно выслушивает вопросы и речь вдовствующей императрицы и дает ответы» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 125–126].

По окончании церемонии Далай-ламу и прочих выводят, они ждут, когда на трон воссядет император. Затем Далай-лама входит, встает на колени, дает статую Будды и хадак, вопрошает коленопреклоненным о здоровье императора и делает земной поклон, благодаря за оказанные милости, коленопреклоненным выслушивает слова императора и дает ответ [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 125–126]. Далай-лама был сильно недоволен таким церемониалом. Слухи об этом даже попали в китайскую прессу («Шуньтянь шибао», 25.09.1908: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 131]).

Сановники Дашоу и Чжан Иньтан посетили Далай-ламу и спросили, понял ли он предложения об аудиенции. Он ответил, что приблизительно. Дашоу спросил, имеет ли Далай-лама что сказать на первой аудиенции. Он ответил, что ничего не имеет сказать. Чжан Иньтан с трудом сдерживал негодование. Затем обсуждали, как положено сидеть амбаню относительно Далай-ламы. Произошла ссора, и Чжан Иньтан уехал, не попрощавшись, но Дашоу попрощался [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 144–145об.].

Аудиенция состоялась в летнем дворце 1 октября 1908 г. (очевидно, 14 октября по новому стилю). Китайская газета «Шуньтянь шибао» 03.10.1908 сообщала, что Далай-лама совершил *коуту* перед императором, затем подал ему желтый хадак, который император принял стоя. Потом последний разрешил Далай-ламе сесть [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 147–148].

Это лишь частично согласуется с телеграммой из миссии в Пекине в МИД России: 1 октября Далай-лама представлялся императору и императрице в летнем зале Жэньшоу-дянь, где И. Я. Коростовец вручал свои верительные грамоты. «Первосвященник сделал земной поклон перед императрицею и кланялся в пояс Богдохану. Далай-лама был засим посажен на низком сидении рядом с императором, удостоившись краткой беседы» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 153–153об.]. Далай-лама под тесным надзором китайских чиновников был лишен возможности проявлять какую-либо инициативу [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 153–153об.].

5 октября 1908 г. последовали императорские указы, где, в частности, говорилось: «Повелеваем Далай-ламе в день пиршества опускаться на колени в тот момент, когда Их Императорские Величества будут входить в зал или удаляться из него. Быть по сему» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 158–158об.]. Прошло правительственное обсуждение преобразования Тибета, было решено, что немедленное преобразование Тибета в провинцию не вполне удобно, лучше отложить вопрос до возвращения туда Далай-ламы: после того, как такое преобразование в провинцию произойдет в Монголии, можно преобразовать в провинцию и Тибет («Шуньтянь шибао», 08.10.1908:

[АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 161]). Затем последовал императорский указ от 11 октября 1908 г.: «Повелеваем Далай-ламе явиться 20-го сего октября в залу Цинчжэн-дянь для представления дани. Быть по сему» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 173].

По сообщениям пекинской прессы, 17 октября был дан торжественный обед в честь Далай-ламы. «Когда император милостиво удостоил переданной через монгольских князей и бэйлэ чарки вина, Далай-лама почтительно принял, встав на колени, и кое-как по-китайски произнес благодарность императору» («Шунтянь шибао», 08.10.1908: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 191]). Во время торжественного обеда Далай-лама был подведен чиновниками к императору, перед которым он сделал 3 коленопреклонения по 3 земных поклона каждое («Бэйцзин шибао», 20.10.1908: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 199]) — т. е. *коуту*. Наконец, появился императорский указ. В исследованиях упоминается лишь содержание этого указа. Приведем его перевод полностью:

«Указ Богдохана от 21 октября 1908 г. Я почтительно получил от вдовствующей императрицы Цы-си указ следующего содержания. Далай-лама, прибыв в прошлой луне в столицу, был принят нами на аудиенции сегодня, вместе со своими учениками он вознес моление о счастье императорской фамилии и выразил при этом свои задушевные чувства, за что поистине заслуживает поощрения. Поэтому мы признаем справедливым пожаловать ему в виде особой милости новый почетный титул, дабы проявить этим наше особенное к нему благоволение.

На основании прежних установлений Далай-ламе уже был пожалован титул „Западного, Небесного, Великого, Милостивого и Самодовлеющего Будды“. Ныне в виде особой милости мы жалуем ему титул „Искреннего, Покорного, Содействующего распространению просвещения, Западного, Небесного, Великого, Милостивого и Самодовлеющего Будды“. Что же касается церемониала пожалования ему нового титула, то таковой имеет быть в самом непродолжительном времени выработан министерствами церемоний и колоний, которые должны войти по сему предмету с докладом. Кроме того, на прокормление жалуются ему еже-

годно по 10 000 лан, каковая сумма и подлежит выдаче по четвертям года из казначейства Сычуаньской провинции. После того, как состоится церемония пожалования Далай-ламе нового титула, он должен будет немедленно отправиться обратно в Тибет, причем власти тех местностей, через которые он будет проезжать, обязаны командировать чиновников для сопровождения его от одной станции до другой и для оказания всяческого содействия.

По прибытии в Тибет Далай-лама должен будет неукоснительно соблюдать законы и постановления своего суверенного государства и содействовать распространению доверия к китайскому правительству, а вместе с тем просвещать тибетское население указывать ему на необходимость почтительного соблюдения постановлений, постепенно содействуя таким образом их нравственному усовершенствованию. О всех делах он попрежнему должен докладывать китайскому резиденту в Тибете, который, со своей стороны, своевременно представляет о них доклад трону, и почтительно ожидать императорского решения. При таких условиях окраинам империи на вечное время будет обеспечено вечное спокойствие, а между духовными и светскими уничтожено будет всякое различие, что вполне соответствует высоким намерениям правительства содействовать сохранению поддержания Желтой веры, успокоению и умиротворению границ империи. Одновременно повелеваем министерству колоний сообщить содержание настоящего указа Далай-ламе для почтительного руководства» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 4-4об.].

Фраза о том, что сам император «почтительно получил от вдовствующей императрицы Цы-си указ» примечательна. Она свидетельствует о нарушении основ цинской мироустроительной концепции: глава государства — император — не сам издает указы, а «почтительно получает» их от вдовствующей императрицы. Именно она по факту и правила страной. Соответственно в придворных записях было зафиксировано: в день рождения Цыси перед ней весь ее двор, Далай-лама и император совершили *коуту* [Smith 1996: 166].

Затем стал известен «Проект всеподданнейшего доклада Далай-ламы» такого содержания. Маньчжуры, монголы, ки-

тайцы и тибетцы одинаково чтут буддизм. Духовенство всегда было осыпано милостями вдовствующей императрицы и императора «и потому обращается ныне с покорнейшей просьбою всемилостивейше разрешить им спокойно вести прежний образ жизни» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 5–5об.]. Впоследствии и сам Далай-лама мог бы войти с всеподданнейшим докладом по всем важным вопросам или совместно с китайским резидентом в Лхасе. Подчеркивалось, что он просит «новой милости, именно, предоставить мне право входить со всеподданнейшим докладом, в каковом ходатайстве поистине нет ни малейшего уклонения от старого миропорядка» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 5–5об.].

23 октября 1908 г. И. Я. Коростовец сообщал из Пекина министру иностранных дел А. П. Извольскому: «Пренебрегая историческими примерами и мнением многочисленной духовной паствы Далай-ламы, китайское правительство отнеслось к нему как к обыкновенному вассалу, приехавшему для поклонения своему сюзерену — и с этой узко-политической точки зрения сообразовало все подробности приема Первосвященника. Умалить престиж Далай-ламы, лишить его в глазах верных ему ламаитов прежнего его обаяния, указать ему на истинное его место, как духовного лишь пастыря, лишенного волею Богдохана светской власти — вот намерения китайского правительства, сказавшиеся с первых же дней по приезде сюда Его Святейшества» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 221].

Аудиенция была перенесена в связи с тем, что Далай-лама не соглашался на унижительный церемониал. «После долгих колебаний Первосвященник, чувствуя свое бессилие в китайской столице, окруженный китайскими придворными, вынужден был согласиться — и церемониал аудиенции состоялся, как того хотели китайские власти» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 221].

Такому же унижительному церемониалу ему пришлось подвергнуться и на придворном пиршестве в его честь 17 октября. То же повторилось и при поздравлении вдовствующей императрицы с днем рождения. Кроме того, китайские сановники грубо обращались с ним, стараясь доказать полную от них зависимость. В этих условиях Далай-лама старался покинуть Пекин как можно ско-

рее. Попытки окружавших его хамбо-лам получить частным образом справку в Лифаньюане относительно планов реформирования в Тибете не увенчались успехом. На все просьбы первосвященника о воздействии И. Я. Коростовца на китайское правительство тот отвечал, что это невозможно, так как было бы нарушением соглашения России с Англией и вызвало бы «справедливые протесты Китая» против вторжения в сферу его «сюзеренных прав» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 221]. При разговоре с И. Я. Коростовцом английский посланник сказал, что, «решительно не признавая за главой ламаизма права на светскую власть, он не намерен вступать с ним в какие бы то ни было сношения по политическому движению Тибета, всецело составляющего владения китайского правительства» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 221].

Этой ситуацией Далай-лама был обязан, прежде всего, самому И. Я. Коростовцу, английскому посланнику и действовавшему с ведома японского посольства Э. Терамото, понуждавших его выполнить ритуал следования «китайскому сюзеренитету», декларированному для Тибета иностранными державами. Однако из приведенных донесений И. Я. Коростовца (который был не на всех аудиенциях) не следует, что Далай-лама каждый раз совершал *коуту*. На первой и официальной аудиенции — 1 октября (очевидно, 14 октября по новому стилю) поклоны были проще. Это согласуется и с китайскими данными: после возражений Далай-ламы был найден компромисс — вместо традиционного prostиrания лишь коленопреклонение (преклонить правое колено и коснуться правой рукой земли) [Rockhill 1910: 78–79].

В. В. Смит отмечает, что *коуту* было совершено не на официальной церемонии, а на личной, которая не имела политического значения [Smith 1996: 166].

Смерть Цыси и отравленного ею императора Гуансюя Далай-лама застал в Пекине. Он неоднократно спрашивал И. Я. Коростовца, как ему выразить свое соболезнование князю-регенту и императорской семье. Совет он получил в прежнем стиле: «Я посоветовал ему просить через министерство колоний разрешить соборне с ламаистским духовенством обряд поклонения перед гробами их величеств. Далай-лама это испол-

нил. Немедленно же был издан указ, что обряд поклонения состоялся 7 ноября. Соболезнования, выраженные Далай-ламой в этой форме, произвели очень хорошее впечатление на князя Регента и, по имеющимся сведениям, центральное правительство намеревается пожаловать ему новых 4 эпитета при торжестве восшествия на престол, имеющем состояться 1 января будущего года <...> Соболезнуя о малом успехе Далай-ламы в Пекине, Агван Доржиев довольно открыто приписывал этот неуспех слишком упрямому характеру Первосвященника, чрезвычайной гордости его и нежеланию сблизиться с прикомандированными к нему членами министерств колоний и иностранных дел» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 2–5]. Итак, новые поклоны были сделаны тоже не без советов И. Я. Коростовца. Это было 7 ноября 1908 г., когда Далай-лама с 88 учениками читал религиозные книги по поводу кончины императора («Шуньтянь шибао»: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 240]).

Смерть Гуансюя и Цыси не дала возможности совершить церемонию «возведения в сан», присвоенный Далай-ламе цитированным выше указом и, в частности, получить титул «Искренне послушный и помогающий просвещению» («Шуньтянь шибао», 08.11.1908: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 241]). Более того: ввиду сложной обстановки нельзя было предвидеть, «какую форму примут отношения Далай-ламы с новым китайским правительством» (письмо А. П. Извольского из Петербурга от 11 ноября 1908 г. министру финансов: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 242]).

Лишь 16 декабря 1908 г. состоялся доклад министерства церемоний о вручении Далай-ламе грамоты на пожалование ему титула с приложением описания церемониала этого пожалования. Предлагалось переслать грамоту амбану в г. Синин, чтобы он отправился к Далай-ламе и вручил ему. Церемониал вручения был вынесен на Высочайшее рассмотрение и утвержден императорским указом от 11 декабря 1908 г. В Синине грамоту следовало поставить в главной зале, правитель Синина должен был заранее оповестить Далай-ламу, совершить перед грамотой коленопреклонение с 3 поклонами. После длительной церемонии, согласно предложенному церемониалу,

должны были ввести Далай-ламу, он должен был совершить 3 коленопреклонения с 9 земными поклонами. Затем должен был последовать церемониал вручения грамоты, после которого Далай-лама должен был подойти к столу с грамотой и совершить 3 коленопреклонения с 9 земными поклонами [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 300об.–301]. Неизвестно, было ли все это выполнено. Согласно докладу сининского амбана Цинь Шу, грамоту отправили 19 февраля для вручения Далай-ламе. 23 марта 1909 г. он вручил ее в Тарсы. Там Далай-лама принял грамоту, поблагодарив императора с радостью. О коленопреклонениях не сообщалось [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 346–348].

Анализ титулов, которыми подписывался Далай-лама в разное время, показал, что цинские новации о его «покорности» и пр. Далай-лама не считал для себя обязательными. Эта часть в тибетском переводе нового титула в 1909 г. была просто транслитерирована тибетскими буквами с китайских иероглифов [Ishihama et al. 2019: 89–91].

8 декабря 1909 г. Далай-лама вернулся в Лхасу после 5-летнего отсутствия. Он выпустил новые серебряные монеты с названием тибетского правительства — Ганден Пходранг, в составе которого создал МИД. Отрицая последнюю пекинскую модификацию титула Далай-ламы, тибетцы вручили ему новую печать с надписью: «По пророчеству повелителя Будды, Далай-лама, держатель буддийской веры на лице этой земли» [Dhondup 1986: 21–22]. Так Далай-лама больше не использовал фразеологию, указывающую, что он обязан своим утверждением императору. Теперь его титулатура гласила: «Речь того, кто назван самым могущественным повелителем в высшей степени добродетельной западной сферы, держателем всего учения Будды на земле, всеведущим Ваджрадхарой Далай-ламой» [Schwieger 2015: 208]. Вряд ли Далай-лама стал бы так поступать, если бы он считал свои коленопреклонения и принятие императорской грамоты признаками подчинения Тибета Пекину.

12 февраля 1910 г. в Лхасу вступили цинские войска, что сопровождалось бесчинствами. В ночь на 13 февраля Далай-лама отбыл в Индию. Тибетцы говорили Ч. Беллу, знакомому с Далай-ламой, что

если бы он не бежал в Индию, то китайцы заключили бы его в тюрьму, этим разрушив независимость Тибета [Bell 1946: 89].

12 (25⁸) февраля 1910 г. от имени малолетнего цинского императора Пуи был издан абсурдный указ о «низложении» Далай-ламы. Как сообщал И. Я. Коростовец из Пекина 24 февраля (9 марта) 1910 г., это низложение произведет плохое впечатление на буддистов Тибета и Монголии [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 59–59об.]. Новый указ был еще одним шагом к превращению Тибета в цинскую провинцию. Теперь Пекин объявил вассалами Непал и Бутан, а на Тибет предъявил суверенные права: якобы стадия сюзеренитета уже прошла [Bell 1924: 114]. «Обратив вассальный Тибет в китайскую провинцию, он одним искусным шагом уничтожил буфер, доселе существовавший между Индией и Китаем» (депеша консула Б. К. Арсеньева из Калькутты в МИД от 18 марта 1910 г.: [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 81об.]).

Указ о «разжаловании» Далай-ламы встретил возражения Великобритании. Как писала «Чжунго бао» 16.02.1910, «со времени опубликования указа о свержении Далай-ламы иностранцы одного государства в высшей степени неспокойны и неоднократно уже ставили на вид китайскому правительству, что Тибет находится лишь под протекторатом Китая, а потому принятая там ныне политика является в высшей степени не согласующейся с постановлениями международного права» (рус. перев.: [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 411. Л. 68]). Некоторые тибетцы тоже считали свою страну «под протекторатом Китая» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 411. Л. 67–68].

14 марта 1910 г. Далай-лама посетил правительственную резиденцию в Калькутте и обратился к вице-королю лорду Г. Э.-М.-К. Минто с просьбой о помощи в выводе китайских войск. Он выразил желание достигнуть положения Далай-ламы V, который был независимым сувереном, а также отказался признавать соглашения Англии с Пекином, заключенные без участия Тибета. Он отметил, что не верит больше письменным «заверениям китайского правительства» после того, как китайцы

полностью нарушили обещания, данные ему вдовствующей императрицей [Bell 1946: 94; Dhondup 1986: 24].

Далай-лама в своих письмах просил монархов Великобритании, России и Японии о поддержке независимости Тибета, сообщал, что отношения с Китаем основывались лишь на отношениях «наставник – покровитель» между Далай-ламой и маньчжурским императором [Россия и Тибет 2005: 195; From Tibet 2011: 73; Kobayashi 2016: 288–308; Kobayashi 2018: 117]. То же подразумевал он и в письме, которое написал цинскому императору и его посланнику Ло Титаю, приехавшему к нему для переговоров в Дарджилинг: «Легально, Китай и Тибет продолжают иметь разных лидеров» [Shakabpa 2010: 731]. В переводе письма о причинах бегства Далай-ламы, привезенного Ф. И. Щербатским из Индии, подчеркивалось: «Искони Тибет представлял собою государство» [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 205–212].

11 января 1913 г. с санкции теократических монархов Богдо-гэгэна VIII и Далай-ламы XIII был подписан Монголо-тибетский договор, где Монголия и Тибет признавали друг друга независимыми государствами. Этот договор действителен с международно-правовой точки зрения, так как независимая Монголия заключила его, будучи уже формально признана Россией [Кузьмин 2014: 155–157].

23 января 1913 г. Далай-лама XIII вернулся в Лхасу. Вскоре он послал письмо в Англию, где писал: «Китай и Тибет в течение долгого времени находились лишь в отношениях „наставник – покровитель“. Я уже писал о том, что Тибет никогда не контролировался Китаем» [Kobayashi 2014: 95].

Вскоре он издал декларацию независимости (перевод: [Шакабпа 2003: 260–262]). В ней, в частности, говорилось, что отношения между Тибетом и Китаем никогда не строились на подчинении одной страны другой, прежние отношения прекратились, а сейчас надо сохранять и поддерживать независимость Тибета.

Далай-лама призывал державы помочь Тибету. Так, он писал министру иностранных дел России 22 апреля 1913 г., что не желает быть подданным Китая, что Тибет должен обладать «самоуправлением неза-

⁸ Здесь и далее в скобках даны даты по григорианскому календарю (по новому стилю).

висимо от Китая», и просил Россию помочь в этом и в прекращении китайской интервенции [АВПРИ. Ф. КС. Оп. 491. Д. 1458. Л. 354].

В интервью «Новому времени» за 25 января (07 февраля) 1913 г. А. Доржиев отмечал, что «после провозглашения независимости Далай-лама стал „тусхай“, то есть отдельным государем, повелителем, избранным народом» [АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 376. Л. 37].

Через несколько месяцев после своего возвращения Далай-лама получил телеграмму президента Китая Юань Шикая с извинениями за эксцессы и «восстановлением» его в прежнем ранге. Далай-лама ответил, что не просил никакого ранга, так как сам намерен осуществлять светскую и духовную власть в Тибете. Так он разъяснил свою декларацию независимости [Bell 1946: 135].

Далай-лама говорил Ч. Беллу: «Я хотел бы, чтобы Тибет был полностью независимым от Китая», и приводил такие аргументы: «Связь с Китаем — это была связь Далай-ламы с маньчжурским императором. Маньчжуры считались буддистами, китайцы — нет. Когда вспыхнула китайская революция в 1911 г., китайцы низложили маньчжурского императора. С тех пор между ними двумя больше не было связи. Связующее звено было разбито, и теперь Тибет полностью отделен от Китая» [Bell 1946: 356–357]. Надо отметить, что такие же аргументы о независимости Монголии приводил и ее теократический монарх — Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта VIII.

Возможность признания нового статуса Тибета открылась переговорами, начавшимися в Симле в 1913 г. Представитель Великобритании Г. Макмагон предложил разделить Тибет на две зоны: «Внешний Тибет» и «Внутренний Тибет» (по примеру Монголии, по которой вскоре — в 1915 г. — было подписано соглашение между Китаем, Россией и Внешней Монголией, признававшее последнюю автономией под сюзеренитетом Китая). Теперь же указывался сюзеренитет Китая над Тибетом, и для «Внешнего Тибета» признавалась автономия. Китай отказался подписать это соглашение, но 3 июля 1914 г. была подписана двусторонняя англо-тибетская декларация, где говорилось о том, что по-

следняя обязательна для Великобритании и Тибета, но Китай сможет пользоваться вытекающими из нее привилегиями, только подписав ее [VanWalt 1987: 58]. Важно отметить, что в тибетском тексте конвенции слово «автономия» передано словом *рангцен* [Ishihama et al. 2019: 140] — независимость. Среди печатей на декларации была и печать Далай-ламы. Китайская республика, так и не подписав симласкую конвенцию, лишилась возможности ссылаться на нее как на документ, подтверждающий ее сюзеренитет над Тибетом, а последний признал такой сюзеренитет (при собственной независимости в тибетском тексте) только «в одном пакете» с признанием линии Макмагона, не признанной Китаем. Но сам Китай не принял это признание, и статус Тибета не изменился.

Заключение

Далай-лама XIII использовал термин *гья-наг*, который традиционно относился к режимам, контролировавшим территории ханьцев, как Мин, Цин и Китайская республика. Это слово не имело китайского значения *Чжунго* — «Срединное государство», которое подразумевает «центр» и «периферию» [Kobayashi 2014: 95]. Иными словами, в нем не отражено какое-либо превосходство Китая или империй со столицей в Пекине.

То, что в Пекине трактовали как реальное управление тибетскими делами, можно трактовать лишь как помощь в них, а не осуществление властных функций (детальный разбор цинских документов о Тибете см.: [A 60-point Commentary... 2008]). Эти контакты адекватно описываются отношениями «наставник – покровитель», что соответствует высказываниям Далай-ламы XIII. Официальные и неофициальные цинские трактовки положения Тибета как подчиненного или включенного в империю являлись односторонними и не отражающими реальность. Важно учитывать крайнюю недостоверность цинских материалов об отношениях империи Цин с соседями [Тихвинский 1966: 25].

Отношения империи Цин и Тибета стали меняться в начале XX в. в рамках цинской «новой политики», связанной с экспансией европейцев и японцев: Пекин решил заселить «периферию» китайцами (ханьцами),

проводить китаизацию Монголии и Тибета, разработку их природных богатств, введение войск и т. д. Преимущественно к этому времени и относится постепенный переход в вассальную зависимость Тибета от Китая, о котором говорил Далай-лама (см. выше). Это было нарушением отношений «наставник – покровитель». И не только их, но и системы высшей власти в империи: в ней правила вдовствующая императрица вместо законного императора.

Россия и Великобритания не знали о несводимости отношений империи Цин с Тибетом к таковым в европейском мире. Для своего удобства они юридически зафиксировали «китайский сюзеренитет» над Тибетом. Это был европейский конструкт, основанный на «пересадке» феодальной терминологии государств Европы и Передней Азии, лучше знакомых европейским дипломатам.

Далай-лама XIII, не имея внешней поддержки и рассчитывая на Россию, а затем и Великобританию, вынужден был принять это — но на короткое время и в своеобразной форме, не отказываясь от тибетской государственности. По настоянию иностранцев совершив ритуал поклонения перед троном и приняв императорскую грамоту, Далай-лама по возвращении в Тибет продемонстрировал, что он считал это лишь формальностью. Его бегство в Индию и новые просьбы к державам о помощи независимости Тибета показывают, что тибето-цинские отношения обеими сторонами трактовались по-разному. Следовательно, Далай-лама так и не стал вассалом императора, а Тибет — частью империи Цин. Коллапс этой империи и отречение маньчжурской династии от престола дали новое основание Далай-ламе заявлять о независимости Тибета.

Источники

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи. Ф. КС — Фонд «Китайский стол»; Ф. МП — Фонд «Миссия в Пекине».

Литература

- Белов 1996 — Белов Е. А. Записка подполковника Генерального штаба Хитрово о Далай-ламе и его деятельности 1906 года // Восток (Oriens). 1996. № 4. С. 136–141.
- Беспрозванных 2001 — Беспрозванных Е. Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII в. Волгоград: ВГУ. 2001. 356 с.
- Дмитриев, Кузьмин 2012 — Дмитриев С. В., Кузьмин С. Л. Что такое Китай? Срединное государство в историческом мифе и реальной политике // Восток (Oriens). 2012. № 3. С. 5–19.
- Дмитриев, Кузьмин 2014 — Дмитриев С. В., Кузьмин С. Л. Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток (Oriens). 2014. № 1. С. 5–17.
- Кузьмин 2010 — Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: Изд-во А. Терентьева, 2010. 544 с.
- Кузьмин 2012 — Кузьмин С. Л. Отношения «наставник – покровитель» и проблема статуса Тибета // Наука и буддизм. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. С. 261–273.

- Кузьмин 2014 — Кузьмин С. Л. Государственность Тибета // Государственность народов Внутренней Азии. Прага: Sociosféra-CZ, 2014. С. 140–161.
- Кузьмин 2019 — Кузьмин С. Л. Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток (Oriens). 2019. № 1. С. 39–54.
- Россия и Тибет 2005 — Россия и Тибет. Сб. рус. арх. док-тов. 1900–1914. М.: Вост. лит., 2005. 231 с.
- Сабрукова 2015 — Сабрукова С. С. Послание Далай-ламы XIII к тибетскому народу. Документ из фонда Д. А. Клеменца (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) // Учение Будды в России: 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. С. 134–139.
- Тихвинский 1966 — Тихвинский С. Л. Маньчжурское владычество в Китае // Маньчжурское владычество в Китае. М.: Наука, 1966. С. 5–76.
- Уложение 1828 — Уложение китайской Палаты внешних сношений : в 2 т. СПб.: Тип. Департамента народ. просвещения, 1828. Т. 1. 326 с. Т. 2. 319 с.
- Шакабпа 2003 — Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история. СПб.: Нагтанг, 2003. 428 с.
- A 60-point commentary ... 2008 — A 60-point commentary on the Chinese Government Publication. Dharamsala: DIIR, 2008. 185 p.

- Backhouse, Bland 1914 — *Backhouse E., Bland J. O. P.* Annals and Memoirs of the Court of Peking (from the 16th to the 20th Century). London: W. Heinemann, 1914. 531 p.
- Bell 1924 — *Bell Ch.* Tibet: Past and Present. Oxford: Clarendon Press, 1924. 326 p.
- Bell 1928 — *Bell Ch.* The People of Tibet. Oxford: Clarendon Press, 1928. 319 p.
- Bell 1946 — *Bell Ch.* Portrait of the Dalai Lama. London: Collins, 1946. 414 p.
- Cheney 2017 — *Cheney A. J.* Tibet lost in translation: sovereignty, suzerainty and international order transformation, 1904–1906 // *Journal of Contemporary China*. 2017. Vol. 26, no 107. Pp. 1–15.
- Dhondup 1986 — *Dhondup K.* The Water-Bird and Other Years. A History of the 20th Dalai Lama and After. New Delhi: Rang Wang, 1986. 125 p.
- Fairbank, Teng 1941 — *Fairbank J. K., Teng S. Y.* On the Ch'ing tributary system // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1941. Vol. 6, no. 2. Pp. 135–246.
- From Tibet 2011 — *From Tibet Confidentially.* Secret correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925. Dharamsala: LTWA, 2011. 192 p.
- Ishihama et al. 2019 — *Ishihama Y., Tachibana M., Kobayashi R., Inoue T.* The Resurgence of «Buddhist Government». Tibetan-Mongolian Relations in the Modern World. Osaka: Union Press, 2019. 292 p.
- Kobayashi 2014 — *Kobayashi R.* Tibet in the era of 1911 Revolution // *Journal of Contemporary China Studies*. 2014. Vol. 3. No. 1. Pp. 91–113.
- Kobayashi 2016 — *Kobayashi R.* The Lungshar delegation and Britain in 1913. Focusing on the letters of the 13th Dalai Lama // *Inner Asia*. 2016. Vol. 18. Pp. 288–308.
- Kobayashi 2018 — *Kobayashi R.* The Tibet-Japan relations in the era of the 1911 revolution. Tibetan letters from the Aoki Bunkyo Archive // *Chibetto Himaraya bunmei no rekishi-teki tenkai*. Kyoto: Kyoto University, 2018. Pp. 101–22.
- Rockhill 1910 — *Rockhill W. W.* The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with the Manchu Emperors of China. 1644–1908 // *T'oung Pao*. 2nd Ser. 1910. Vol. 11, No. 1. Pp. 1–104.
- Schwieger 2015 — *Schwieger P.* The Dalai Lama and the Emperor of China. A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation. New York: Columbia University Press, 2015. 557 p.
- Shakabpa 2010 — *Shakabpa W. D.* One Hundred Thousand Moons: an Advanced Political History of Tibet. Vol. 2. Leiden: Brill, 2010. 1184 p.
- Smith 1996 — *Smith W. W.* Tibetan Nation. Boulder: Westview Press, 1996. 732 p.
- Van Walt 1987 — *Van Walt van Praag M. C.* The Status of Tibet: History, Rights, and Prospects in International Law. Boulder: Westview Press, 1987. 381 p.

Sources

- Archive of Foreign Policy of the Russian Empire. Coll. 'Chinese Table (Department)'; coll. 'Mission in Beijing'. (In Russ.)

References

- [Chinese Chamber of External Relations: Code of Laws]. In 2 vols. St. Petersburg: Public Education Dept., 1828. Vol. 1, 326 p.; vol. 2, 319 p. (In Russ.)
- [Russia and Tibet: Collected Archival Documents, 1900–1914]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2005. 231 p. (In Russ.)
- A 60-point commentary on the Chinese Government Publication. Dharamsala: DIIR, 2008. 185 p. (In Eng.)
- Backhouse E., Bland J. O. P. Annals and Memoirs of the Court of Peking (from the 16th to the 20th Century). London: W. Heinemann, 1914. 531 p. (In Eng.)
- Bell Ch. Portrait of the Dalai Lama. London: Collins, 1946. 414 p. (In Eng.)
- Bell Ch. The People of Tibet. Oxford: Clarendon Press, 1928. 319 p. (In Eng.)
- Bell Ch. Tibet: Past and Present. Oxford: Clarendon Press, 1924. 326 p. (In Eng.)
- Belov E. V. Lieutenant colonel Khitrovo's report on the Dalai Lama and his activity in 1906. *Oriens*. 1996. No. 4. Pp. 136–141. (In Russ.)
- Besprozvannykh E. L. [Leaders of Tibet and Their Role in Tibet – China Relations: 17th–18th Centuries]. Volgograd: Volgograd State University, 2001. 356 p. (In Russ.)
- Cheney A. J. Tibet lost in translation: sovereignty, suzerainty and international order transformation, 1904–1906. *Journal of Contemporary China*. 2017. Vol. 26. No 107. Pp. 1–15. (In Eng.)
- Dhondup K. The Water-Bird and Other Years. A History of the 20th Dalai Lama and After. New Delhi: Rang Wang, 1986. 125 p. (In Eng.)

- Dmitriev S. V., Kuzmin S. L. Qing Empire as China: anatomy of historical myth. *Oriens*. 2014. No. 1. Pp. 5–17. (In Russ.)
- Dmitriev S. V., Kuzmin S. L. What is China? Middle State in historical myth and real policy. *Oriens*. 2012. No. 3. Pp. 5–19. (In Russ.)
- Fairbank J. K., Teng S. Y. On the Ch'ing tributary system. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1941. Vol. 6. No. 2. Pp. 135–246. (In Eng.)
- From Tibet Confidentially. Secret correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925. Dharamsala: LTWA, 2011. 192 p. (In Eng.)
- Ishihama Y., Tachibana M., Kobayashi R., Inoue T. The Resurgence of 'Buddhist Government'. Tibetan-Mongolian Relations in the Modern World. Osaka: Union Press, 2019. 292 p. (In Eng.)
- Kobayashi R. The Lungshar delegation and Britain in 1913. Focusing on the letters of the 13th Dalai Lama. *Inner Asia*. 2016. Vol. 18. Pp. 288–308. (In Eng.)
- Kobayashi R. The Tibet-Japan relations in the era of the 1911 revolution. Tibetan letters from the Aoki Bunkyo Archive. In: [The Historical Development of Tibeto-Himalayan Civilization]. Kyoto: Kyoto University, 2018. Pp. 101–22. (In Eng.)
- Kobayashi R. Tibet in the era of 1911 Revolution. *Journal of Contemporary China Studies*. 2014. Vol. 3. No. 1. Pp. 91–113. (In Eng.)
- Kuzmin S. L. 'Priest-patron' relationships and status of Tibet. In: [Science and Buddhism]. Ulan-Ude: Buryat State University, 2012. Pp. 261–273. (In Russ.)
- Kuzmin S. L. Statehood of Tibet. In: [Peoples of Inner Asia: Issues of Statehood]. Prague: Sociosféra-CZ, 2014. Pp. 140–161. (In Russ.)
- Kuzmin S. L. The problem of vassalage in the West and the East: relations of the Qing Empire with Mongolia and Tibet. *Oriens*. 2019. No. 1. Pp. 39–54. (In Russ.)
- Kuzmin S. L. [Hidden Tibet]. St. Petersburg: A. Terentiev, 2010. 544 p. (In Russ.)
- Rockhill W. W. The Dalai Lamas of Lhasa and their relations with the Manchu Emperors of China. 1644–1908. *T'oung Pao*. 2nd Ser. 1910. Vol. 11. No. 1. Pp. 1–104. (In Eng.)
- Sabrukova S. S. Letter of the 13th Dalai Lama to the Tibetan people. In: [Buddha's Teaching in Russia]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2015. Pp. 134–139. (In Russ.)
- Schwieger P. The Dalai Lama and the Emperor of China. A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation. New York: Columbia University Press, 2015. 557 p. (In Eng.)
- Shakabpa W. D. One Hundred Thousand Moons: an Advanced Political History of Tibet. Vol. 2. Leiden: Brill, 2010. 1184 p. (In Eng.)
- Shakabpa W. D. Tibet: a Political History. St. Petersburg: Narthang, 2003, 428 p. (In Russ.)
- Smith W. W. Tibetan Nation. Boulder: Westview Press, 1996. 732 p. (In Eng.)
- Tikhvinsky S. L. Manchu rule in China. In: [Manchu Rule in China]. Moscow: Nauka, 1966. Pp. 5–76. (In Russ.)
- Van Walt van Praag M. C. The Status of Tibet: History, Rights, and Prospects in International Law. Boulder: Westview Press, 1987. 381 p. (In Eng.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 13, Is. 2, pp. 269–277, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-269-277
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94(47)

Церемония объявления наместником Калмыцкого ханства Церен-Дондука в 1724 г.

Владимир Толтаевич Тепкеев¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН

(д. 8, ул. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-4140-8358. E-mail: tvt75@mail.ru

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена одной из малоизвестных страниц в истории Калмыцкого ханства — церемонии объявления Церен-Дондука в наместническое достоинство в 1724 г. *Цель* статьи — введение в научный оборот новых архивных сведений о периоде правления калмыцкого хана Церен-Дондука (1724–1735 гг.). Источниковой базой послужили материалы Национального архива Республики Калмыкия, хранящиеся в фонде И-36. В «Журнале по калмыцким делам» отложились донесения и рапорты астраханского губернатора А. П. Волынского «О происходивших между калмыцкими владельцами ссорах и междоусобиях». *Результаты.* Смерть калмыцкого хана Аюки в 1724 г., сопровождавшаяся начавшейся внутренней усобицей среди молодых владельцев за передел улусов, поставила перед российским правительством вопрос о введении новой временной формы управления в Калмыцком ханстве — наместничества. Выбор астраханского губернатора А. П. Волынского кандидатуры Церен-Дондука был сделан в надежде, что ханский сын, став наместником, должен был консолидировать калмыцкое общество и преодолеть политический кризис в ханстве, длившийся с 1723 г. Это, несомненно, имело положительное значение для Калмыцкого ханства и его народа. Восстановление политической системы и консолидация улусов были положительно восприняты правительством, несмотря на то, что оно выступало за кандидатуру Дорджи Назарова, но в итоге согласилось с выбором губернатора. Данное решение вызвало определенное скрытое сопротивление отдельной части калмыцкой правящей знати. Вместе с тем кандидатура Церен-Дондука была во многом компромиссной и устраивала большинство калмыцких владельцев. *Выводы.* Российское правительство стремилось консолидировать власть у калмыков в руках одного правителя, наделив его наместнической должностью, хотя она носила временный характер до определения и утверждения калмыцкого хана. Работа сторон над редакцией текста наместнической шерты также выявила две наиболее актуальные проблемы в русско-калмыцких отношениях на тот период: ограничение свободы внешнеполитических отношений калмыков и ногайский вопрос.

Ключевые слова: Калмыцкое ханство, калмыки, Церен-Дондук, Артемий Волинский, русско-калмыцкие отношения, шерть

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Тепкеев В. Т. Церемония объявления наместником Калмыцкого ханства Церен-Дондука в 1724 г. // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 269–277. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-269-277

UDC 94(47)

1724 Ceremony of Proclaiming Tseren-Donduk as Viceroy of the Kalmyk Khanate

*Vladimir T. Tepkeev*¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS
(8, Ilshkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate
 0000-0002-4140-8358. E-mail: tvt75@mail.ru

Abstract. Introduction. The article deals with an understudied episode in the history of the Kalmyk Khanate — 1724 ceremony of proclaiming Tseren-Donduk as Viceroy. **Goals.** The paper seeks to introduce a number of archival materials covering the period of Tseren-Donduk's ruling years (1724–1735). **Materials.** The analyzed documents include ones housed by the National Archive of Kalmykia (Collection И-36). The Register of Kalmyk Affairs contains reports and accounts by Astrakhan Governor A. Volynsky collectively titled 'About Controversies and Feuds between Kalmyk Landlords'. **Results.** Khan Ayuka's death in 1724 gave rise to intense internal feuds among young heirs, and Russian authorities chose to introduce a new form of government in the Kalmyk Khanate — viceroyalty. Astrakhan Governor A. Volynsky believed his choice of Tseren-Donduk — a son of the late Khan — for the position of Viceroy would consolidate the Kalmyk community, and help get over the political crisis that had been lingering since 1723. And the decision did prove positive both to the Khanate and people. Recovery of the political system and consolidation of hereditary territories/populations (Kalm. *ulus*) were welcomed by the Government, despite the latter had initially tended to support Prince Dordzhi Nazarov in the position. Still, the appointment provoked somewhat hidden resistance of certain Kalmyk noblemen. In the meantime, Tseren-Donduk was viewed as a compromise candidate and accepted by most Kalmyk landlords. **Conclusions.** The Russian Government was seeking to consolidate political power among the Kalmyks — even in the hands of a temporary Viceroy appointee. The interaction between the parties during the editing of the Viceroy's Oath of Allegiance uncovered two most essential problems in Russian-Kalmyk relations, namely: restrictions on external political contacts of Kalmyks, and the Nogai question.

Keywords: Kalmyk Khanate, Kalmyks, Tseren-Donduk, Artemy Volynsky, Russian-Kalmyk relations, oath of allegiance

Acknowledgments: The reported study was funded by government subsidy — project name 'Socio-Political and Cultural Development of South Russia's Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes' (state reg. no. АААА-А19-119011490038-5).

For citation: Tepkeev V. T. 1724 Ceremony of Proclaiming Tseren-Donduk as Viceroy of the Kalmyk Khanate // *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 269–277 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-269-277



Введение

Период правления хана Церен-Дондука (1724–1735 гг.) был кратковременен и особо не запомнился какими-то яркими политическими событиями. Возможно, это объясняется и тем, что в историографии Калмыцкого ханства он представлен как слабовольный правитель, который в противостоянии с Дондук-Омбо потерял власть и бесславно закончил свою жизнь в Санкт-Петербурге. Вместе с тем именно при Церен-Дондуке впервые была введена новая форма управления калмыками — наместничество — как временная или переходная на период стабилизации политической ситуации в ханстве. Поэтому целью настоящей статьи является введение в научный оборот новых сведений о периоде правления хана Церен-Дондука, особенно его начального периода, касающегося прихода к власти в Калмыцком ханстве.

Постановка задачи

Основываясь на архивных материалах, в статье необходимо ввести в научный оборот сведения о церемонии провозглашения наместником Калмыцкого ханства Церен-Дондука в 1724 г.

Материалы и методы

Источниковой базой к статье послужили материалы Национального архива Республики Калмыкия, хранящиеся в фонде И-36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе». В «Журнале по калмыцким делам» отложились донесения и рапорты астраханского губернатора Артемия Павловича Волинского, а конкретно — дело «О происходивших между калмыцкими владельцами ссорах и междоусобиях» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15]. В статье также использован и главный документ — это «Шерть калмыцкого владельца Черен-Дондука», которая опубликована в «Полном собрании законов Российской империи» [Полное собрание 1830]. Достоверность представленных архивных сведений проверялась путем выявления происхождения источника, сравнения и сопоставления его с другими источниками, содержащими похожую информацию.

Результаты

Смерть 82-летнего калмыцкого хана Аюки 19 февраля 1724 г. остро поставила вопрос о престолонаследии в ханстве. Известно, что в 1722 г. под Саратовом произошла историческая встреча хана Аюки с российским императором Петром I. Второй раз калмыцкий хан был принят императором в Черном Яру в августе, когда Петр I возвращался из Дербентского похода. Именно тогда Аюка прямо обратился к императору с просьбой не оставить без внимания после его смерти супругу Дарма-Балу и двух младших сыновей — Церен-Дондука и Галдан-Данджина. По мнению М. М. Батмаева, это была весьма прозрачно завуалированная просьба признать Церен-Дондука его наследником [Батмаев 1993: 194, 195].

Однако у российской власти были свои соображения по поводу будущего калмыцкого правителя. В августе 1722 г. тайный советник Петр Андреевич Толстой по поручению Петра I тайно взял в Астрахани «реверс» (обязательство) у влиятельного нойона Дорджи Назарова, двоюродного племянника хана, что после смерти Аюки его назначат ханом, а он обязуется быть послушным и отдать в заложники сына [Батмаев 1993: 195]. Выбор этой кандидатуры был неслучаен, поскольку Дорджи Назаров был одним из немногих представителей старшего поколения и имел большой политический вес в калмыцком обществе. Кроме этого, его родословная линия была старше линии хана Аюки и его отца Мончака, который был только младшим сыном Шукур-Дайчина. Дорджи Назаров являлся внуком среднего сына Шукур-Дайчина — Нима-Церена.

Но правительственным планам не суждено было осуществиться в их первоначальной задумке. Не без оснований опасаясь за сохранность своих улусов и личную безопасность в случае избрания ханом, Дорджи Назаров отказался от ханского титула. Астраханский губернатор Артемий Волинский, не имея времени для консультаций с правительством, на свой страх и риск решил передать бразды правления Церен-Дондуку. Чтобы оставить возможность для политических маневров, Церен-Дондук был провоз-

глашен не ханом, а всего лишь наместником ханства, что давало повод при необходимости заменить его другой фигурой [Батмаев 1993: 240].

В историографии этому вопросу дается разная оценка, хотя большинство работ лишь поверхностно отражают сведения о самой церемонии возведения в наместническое достоинство, за исключением работы Н. Н. Пальмова [Пальмов 1929]. Ф. А. Бюлер считал, что назначение Церен-Дондука наместником было «замечательным событием», позволившем правительству упрочить влияние его на калмыков и «обуздание независимого управления ими» [Бюлер 1846: 20].

Но, по мнению К. И. Костенкова, российский выбор нового калмыцкого правителя являлся только фактом номинального вмешательства во внутренние дела [Костенков 1870: 121]. М. Г. Новолетов связывал назначение Церен-Дондука правителем только со стремлением правительства не допустить к власти ханшу Дарма-Балу [Новолетов 1884: 17].

Несомненно, главным письменным свидетельством этого события является опубликованный текст шерти наместника Церен-Дондука, характеризующий русско-калмыцкие отношения в этот период. Сохранившиеся документы подробно нам показывают, как происходило это событие 19 и 20 сентября 1724 г., в котором принял активное участие астраханский губернатор А. П. Волынский. По мнению А. В. Цюрюмова, назначение наместником Церен-Дондука по плану губернатора не решало окончательно вопрос о престолонаследии, а откладывало его на более поздний срок, что позволяло правительству оценить его лояльность как будущего хана или подобрать новую кандидатуру [Цюрюмов 2005: 58].

Смерть хана Аюки в начале 1724 г. обострила политический кризис в Калмыцком ханстве, начавшийся еще в 1723 г., когда молодые владельцы во главе с Дондук-Омбо и Дондук-Даши разгромили улус Досанга. В последние дни своей жизни хану Аюке так и не удалось примирить своих внуков, которые за отсутствием старшего поколения владельцев, к которым принадлежали

их покойные отцы, все более и более заявляли о себе как о новой политической силе. Российское правительство было весьма обеспокоено этим обстоятельством и стремилось как можно быстрее урегулировать внутрикалмыцкий конфликт, решив назначить ханом авторитетного среди калмыков старшего владельца Дорджи Назарова. Реализация этого плана была поручена опытному дипломату — астраханскому губернатору Артемию Петровичу Волынскому.

Вернувшийся из столицы астраханский губернатор А. П. Волынский 25 июля 1724 г. разослал письма ко всем крупным владельцам с приглашением прибыть на съезд в район Саратова для выборов нового калмыцкого правителя. Ему удалось добиться согласия Церен-Дондука, Дармы-Балы, Шакур-ламы и влиятельного зайсанга Ямана, но Дондук-Омбо и Дондук-Даши отказались от участия в съезде, все еще опасаясь ареста за несанкционированный разгром улуса Досанга. Основным претендентом на ханское достоинство, Дорджи Назаров, под разными предлогами оттягивал личную встречу с А. П. Волынским, который вынужден был по разным причинам задерживать срок съезда.

6 сентября 1724 г. А. П. Волынский перенес свою ставку на р. Сапуновка, которая впадает в Волгу в 40 верстах ниже Саратова. Именно отсюда он ездил в калмыцкие улусы и принимал калмыцких владельцев и знатных зайсангов, с которыми накануне съезда провел многочисленные консультации. Большая заслуга губернатора состоит в том, что ему удалось примирить конфликтующие стороны и увести Церен-Дондука от «партии» его матери, Дарма-Балы, и Дондук-Омбо, более всего сопротивлявшихся выбору А. П. Волынского [Бакунин 1995: 44].

19 сентября Церен-Дондук прибыл в ставку губернатора А. П. Волынского и в присутствии Шакур-ламы и группы знатных зайсангов принял наместническую присягу, составленную на калмыцком языке [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 148]. В окончательной редакции текст присяги, но уже на русском языке и носящей название «шерть», опубликован в «Полном собрании законов Российской империи» и приводится ниже.

Шерть Калмыцкого владельца Черен-Дондука.

Я, Калмыцкой владелец, бывшего Хана Аюки сын Черен-Дондук, обещаюся и божуся по закону моему пред Бурханами, Его Величеству Петру Великому Императору и Самодержцу Всероссийскому и проч., и проч., и проч., також и Высоким Его Императорского Величества наследникам, которые по соизволению и Самодержавной Его Императорского Величества власти определены, и впредь определяемы и к восприятию Престола удостоены будут, служить верно, как верному подданному надлежит, и все по Его Величества указам исполнять, противности никакой не чинить, и прочих владельцев и всех подчиненных по возможности до того не допускать и всеми мерами отвращать; а ежели уведая о ком о другом, что он имеет какое злое намерение, о том заблаговременно доносить, как скоро о том уведая; с неприятели ж Его Императорского Величества, какого б оные народа и звания ни были, никакого сообщения и дружбы и пересылок не иметь; суд и справедливость всякую надлежащую чинить и ни кого ни до какого убытка и разорения не допускать; також кражи и воровства всеми мерами искоренять, и в том никого не щадить. Татар никаких в улусах своих не держать; и ушедших собою без указу Его Императорского Величества возвращать не дерзать, и прочих владельцев до того самовольства не допускать; но просить о том Его Императорского Величества. А когда указом Его Величества позволено будет, и оные возвращены и отданы будут, тогда оных, как прежде было: особливими улусами отнюдь не держать, но рассосовать всех врознь по своим улусам. В заключение сей моей присяги, полагаю на чело мое Шакджи Муни Бурхана, и прилагаю мою печать. Вместо Черен Дондука сию присягу подписую Шакур Лама [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 148, 148об.; Полное собрание 1830: 352, 353].

Проанализировав текст данной присяги, Н. Н. Пальмов пришел к выводу, что он существенно отличается от предыдущей его редакции и свидетельствует об уступках, на которые пошел губернатор А. П. Волынский. В первую очередь это касалось пунктов, затрагивавших международные связи

калмыков и ногайский вопрос. Например, в первоначальной редакции пункт о внешних сношениях калмыков излагался так: «С неприятели е. и. в-ства никакого дружелюбия не иметь, и с чужестранными народы, без указу е. и. в-ства, пересылок не иметь, а куда для какого дела надлежит послать, о том требовать позволения» (цит. по: [Пальмов 1929: 320]).

Как видим, калмыкам удалось отстоять определенную свободу внешних отношений, кроме тех государств, кто являлся на тот период неприятелем Российского государства. По мнению В. М. Бакунина, принципиальность в этом вопросе калмыцкая сторона объясняла желанием обеспечить безопасность своих кочевий: «что им без пересылок с заграничными не обойтись никак невозможно, понеже они зимою боятся кубанцев, а летом киргис-касаков, и для того как к тем, так и к другим нельзя, чтоб под другими претекстами для проводывания о их намерениях и не имеют ли воинских собраний, не посылать, а позволения требовать в скором случае времени недостает, а в присягу включа и без ведома посылать, явятся преступниками, а ежели не посылать, то от нечаянных неприятельских нападений улусы их могут разориться» (цит. по: [Бакунин 1995: 46, 47]).

В ногайском вопросе калмыцким владельцам также удалось отстоять свои интересы, поскольку в первоначальном варианте этот пункт звучал так: «Татар никаких в своих улусах не держать, и прочих владельцев до того не допускать» (цит. по: [Пальмов 1929: 320]).

С 1643 г. ногайцы, преимущественно это были едисаны и джембойлуки, находились в составе Калмыцкого ханства и подчинялись хану или крупным владельцам. В начале XVIII в. большинство ногайцев находилось в подчинении у Чакдорджаба, но после его смерти в 1722 г. улус владельца стал причиной раздора между многочисленными сыновьями. Ногайцы также оказались в тяжелом положении, так как их судьба теперь решалась во внутрикалмыцком конфликте, поскольку калмыцкие владельцы не отказывались от возможности присоединить к себе ногайцев. Из окончательной редакции текста присяги видно, что российское правительство теперь выступало против существования отдельных ногайских улусов в

составе Калмыцкого ханства и стремилось их полностью рассредоточить по калмыцким владениям.

Отдельные тексты шертей были также составлены для остальных калмыцких владельцев и зайсангов, которые были приведены к присяге императору. По содержанию они соответствовали тексту наместнической шерти, но с существенным добавлением: «Також до указу Его Императорского Величества, пока неопределен будет действительный Хан, до того времени послушно быть Наместнику Черен Дондуку в том, что непротивно интересу Его Императорского Величества; а когда высоким Его Величества указом кто будет пожалован действительным Ханом, тогда должен того слушать и почитать» [Полное собрание 1830: 353, 354].

Следуя тогдашней традиции, Церен-Дондук должен был подписаться под текстом присяги и поставить печать. Однако выяснилось, что он не владеет письменной грамотой, и подпись за него поставил Шакур-лама. Также стало известно об отсутствии у нового наместника собственной печати, а печать покойного хана Аюки оставалась в улусах. Церен-Дондук намеревался отправить за ней нарочного, чтобы затем поставить его под текстом присяги [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 149]. Но всем было известно, что печать Аюки-хана хранится у его вдовы Дарма-Балы, у которой было трудно ее выпросить, поскольку ханша выступала против выбора кандидатуры наместника [Пальмов 1929: 321].

Церемония объявления Церен-Дондука наместником Калмыцкого ханства произошла на следующий день — 20 сентября (1 октября) 1724 г. Этому мероприятию предшествовало еще одно немаловажное событие. Дондук-Омбо и Дондук-Даши, основные на тот момент политические конкуренты Церен-Дондука, принесли повинную астраханскому губернатору за участие в разгроме улуса Досанга в 1723 г. Так, Дондук-Омбо не решился лично прибыть в ставку губернатора, а ограничился отправкой своего представителя Цабунга, сославшись на болезнь, из-за которой он якобы не смог присутствовать на церемонии. Он передал губернатору, что рад назначению Церен-Дондука наместником и примирению сыновей Чакдорджаба. Выразив свою

дальнейшую верность правительству, Дондук-Омбо также готов был дать присягу губернатору, которую принял новый наместник. С целью предотвратить новую калмыцкую усобицу он предложил жестоко наказывать всех ее инициаторов, даже если бы им стал он сам [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 149, 149об.].

По сведениям В. М. Бакунина, Дондук-Омбо вынужденно пошел на этот шаг, когда убедился, что губернатору удалось убедить всех калмыцких владельцев и зайсангов принять кандидатуру Церен-Дондука в должности наместника и присягнуть императору. По болезни он остановился в улусе Дарма-Балы, куда и выехал майор В. Беклемишев, и при нем этот владелец дал присягу. К другим владельцам, кто по тем или иным причинам не смог прибыть на церемонию, губернатор отправил уполномоченных, перед которыми они присягали, собственноручно подписывая и прилагая к тексту шерти свои печати. Единственный, кто отказался это сделать под разными отговорками, был Дорджи Назаров [Бакунин 1995: 45]. По мнению А. В. Цюрюмова, отсутствие на церемонии Дарма-Балы и Дондук-Омбо свидетельствовало о том, что политический раскол не был преодолен [Цюрюмов 2007: 190].

В отличие от Дондук-Омбо другой владелец, Дондук-Даши, в сопровождении брата Нитар-Дорджи лично прибыл с повинной к губернатору, прибегнув к посредничеству Шакур-ламы, который гарантировал ему безопасность со стороны астраханских властей.

Признав разгром улуса брата Досанга без правительственного разрешения, Дондук-Даши сослался на свою «продерзость» и «недознание»: «ныне сам видит, что худо сделал». Он пообещал и впредь никогда так не поступать, в противном случае его можно было считать за «прямого изменника». Удовлетворившись признанием и обещанием молодого владельца, А. П. Волынский простил его вину и предостерег от тяжелых для него последствий, если он продолжит подобное [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 149об.–150об.].

Несмотря на отсутствие некоторых известных владельцев, на церемонию объявления нового наместника съехалось большое количество людей — до 70 зайсангов

и до 2 тыс. простых калмыков. Последними из владельцев прибыли Досанг и Нитар-Дорджи. Дарма-Бала не приняла особого приглашения губернатора и отказалась присутствовать на церемонии, сославшись на болезнь. Стремясь придать мероприятию важный и официальный статус, губернатор А. П. Волынский отправил для встречи Церен-Дондука почетный караул из двух рот драгун в сопровождении барабанщиков [Пальмов 1929: 322].

Закончив со всеми предварительными переговорами, губернатор А. П. Волынский перед Шакур-ламой, Дондук-Даши, Нитар-Дорджи и другими владельцами и зайсангами выступил со следующей речью: «Его Императорское Величество, получа известие о смерти их калмыцкого хана Аюки и слыша о учинившихся ссорах и несогласиях между ими, от которых чинятца всем улусам их разорение и великие убытки, того ради, милосердуя о них и для спокойного их пребывания и пользы, соизволил прислать его, господина губернатора, и повелел дела их ему привести в доброй порядок; а понеже без главного управителя впредь дела их порядочны и они согласны не будут, того ради объявляется им наместником, впредь до указа Его Императорского Величества, Черен Дондук, пока указом Его Величества определится действительный хан» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 150об.].

Объявив официально Церен-Дондука наместником ханства, А. П. Волынский всем владельцам, зайсангам и простым калмыкам еще раз напомнил, что они теперь обязаны его «почитать и быть ему послушны». После речи астраханский губернатор поздравил Церен-Дондука с наместническим званием и пожелал ему и далее верно служить императору: «и наипаче может высокую Его Величества милость и честь себе получить». Со своей стороны новый наместник поблагодарил губернатора и пообещал верно служить государю [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 150об., 151].

Присутствовавшие на церемонии объявления нового наместника владельцы и зайсанги стали подходить к Церен-Дондуку и, «по своему обыкновению», его обнимали и поздравляли. На торжественном по этому случаю обеде за столом с губернатором сидели только владельцы и знатные зайсанги. Другие зайсанги сидели за отдельным

обеденным столом. Для угощения простых калмыков были изжарены бык и несколько баранов, поставлены чаши с вареным мясом и бадьи с вином и медом [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 151].

При разъезде Церен-Дондук и Шакур-лама обратились к губернатору А. П. Волынскому с еще одной просьбой, чтобы тот на следующий день организовал приезд Досанга в ставку ханши Дарма-Балы. Они гарантировали Досангу полную безопасность: «никакой противности не учинитца». Губернатор был не против этой встречи, заметив только, «что ему Дасанга неволею послать немочно и чтоб о том говорили они ему, Дасангу» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 15. Л. 151].

Вопрос об урегулировании отношений с Досангом оставался практически последней нерешенной проблемой Церен-Дондука, поскольку он также был причастен к не санкционированному правительством разгрому улуса Досанга. Новый наместник, при посредничестве Шакур-ламы и А. П. Волынского, желал теперь помириться с племянником, чтобы формально закрепить за собой роль калмыцкого правителя.

Досанг, после раздумий, обратился за поддержкой к астраханскому губернатору, и тот предоставил ему почетный конвой из 30 драгун и 50 казаков под командой вахмистра А. Брянчинова. Однако опасения владельца оказались напрасными, и все завершилось благополучно. Досанг провел целый день в улусе у Дарма-Балы и даже остался ночевать в кибитке в компании Церен-Дондука и Дондук-Даши [Пальмов 1929: 323]. 28 сентября Досанг при посредничестве губернатора и Шакур-ламы заключил договор о примирении с Церен-Дондуком, Дондук-Омбо, Дондук-Даши, Бату и Данджин-Дорджи [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 17. Л. 436].

Выводы

Смена поколений калмыцких элит происходила в достаточно тяжелой форме. Назначение на должность наместника Церен-Дондука временно приостановило, но до конца не ликвидировало политический кризис в Калмыцком ханстве. С целью предотвратить междоусобицу в Калмыцком ханстве российское правительство срочным порядком находит новую форму управле-

ния калмыками — введение должности наместника. Как считал губернатор А. П. Волинский, это была временная должность до выбора и утверждения калмыцкого хана. По этому поводу ему впоследствии пришлось серьезно объясняться и доказывать свой выбор правительству, которое в конечном итоге согласилось с его доводами.

В урегулировании политического кризиса в Калмыцком ханстве большую роль сыграл астраханский губернатор Артемий Петрович Волинский. Именно ему при поддержке Шакур-ламы удалось стабилизировать отношения между молодыми владельцами и примирить враждующие стороны. По мнению А. А. Курапова, роль Церен-Дондука в подготовительном процессе и обсуждении присяги была незначи-

тельная, так как основную работу в выборе кандидатуры главы ханства и корректировке текста шерти, а также поиск компромисса с российской администрацией и частью владельцев осуществил глава калмыцкого духовенства [Курапов 2007: 124].

По существу кандидатура Церен-Дондука была вполне компромиссной и устраивала большинство калмыцких владельцев и зайсангов, а также духовенство. Он не обладал авторитарной склонностью к узурпации власти и постоянно находился в зависимости от мнения приближенных лиц. Это в конечном итоге стало решающим обстоятельством в военном и политическом поражении от Дондук-Омбо и потере поддержки российского правительства и калмыцкого народа.

Источники

- НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия
 Полное собрание 1830 — Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Т. VII. 1723–1727. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. 933 с.

Литература

- Батмаев 1993 — *Батмаев М. М.* Калмыки в XVII–XVIII веках. События, люди, быт: в 2 кн. Элиста: Калмкнигоиздат, 1993. 381 с.
 Бакунин 1995 — *Бакунин В. М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгутского, и поступков их ханов и владельцев. 2-е изд. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 153 с.
 Бюлер 1846 — *Бюлер Ф. А.* Кочующие и оседло-живущие в Астраханской губернии инородцы. Их история и настоящий быт // Отечественные записки. 1846. Т. 47. № 7. С. 1–28.

Sources

- National Archive of the Republic of Kalmykia.
 [Complete Collection of Laws of the Russian Empire, from 1649]. Vol. VII: 1723–1727. St. Petersburg: Second Section of His Imperial Majesty's Own Chancellery, 1830. 933 p. (In Russ.)

References

- Bakunin V. M. [Description of Kalmyks Peoples, Particularly the Torghuts, and Deeds of Their

- Костенков 1870 — *Костенков К. И.* Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. СПб.: Тип. С. Нусвальта, 1870. 170 с.
 Курапов 2007 — *Курапов А. А.* Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII–XVIII вв. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. 248 с.
 Новолетов 1884 — *Новолетов М. Г.* Калмыки. Исторический очерк. СПб.: Тип. В. Демакова, 1884. 77 с.
 Пальмов 1929 — *Пальмов Н. Н.* Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. 3–4. Астрахань: Издание Калм. Обл. Исп. Комитета, 1929. 391 с.
 Цюрюмов 2005 — *Цюрюмов А. В.* Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династических междоусобиц. Элиста: Джангар, 2005. 160 с.
 Цюрюмов 2007 — *Цюрюмов А. В.* Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. 464 с.

- Khans and Landlords]. 2nd ed. Elista: Kalmyk Book Publ., 1995. 153 p. (In Russ.)
 Batmaev M. M. [The Kalmyks, 17th–18th Centuries: Events, People, Everyday Life]. In 2 vols. Elista: Kalmyk Book Publ., 1993. 381 p. (In Russ.)
 Byuler F. A. Non-Russian populations of Astrakhan Governorate: nomadic and sedentary ones, their history, and current lifestyles. *Otechestvennye zapiski*. 1846. Vol. 47. No. 7. Pp. 1–28. (In Russ.)

- Kostenkov K. I. [Kalmyk Nomads of Astrakhan Governorate: Historical and Statistical Data]. St. Petersburg: S. Nusvalt, 1870. 170 p. (In Russ.)
- Kurapov A. A. [Kalmyk Khanate, 17th–18th Centuries: Buddhism and Political Power]. Elista: Dzhangar, 2007. 248 p. (In Russ.)
- Novoletov M. G. [The Kalmyks: Historical Essay]. St. Petersburg: V. Demakov, 1884. 77 p. (In Russ.)
- Palmov N. N. [Volga Kalmyks: Historical Sketches]. Vols. 3–4. Astrakhan: Kalmyk Oblast Executive Committee, 1929. 391 p. (In Russ.)
- Tsyuryumov A. V. [Kalmyk Khanate as Part of Russia: Problems of Political Relations]. Elista: Dzhangar, 2007. 464 p. (In Russ.)
- Tsyuryumov A. V. [Kalmyk Khanate, 1724–1741: Chronicles of Dynastic Feuds]. Elista: Dzhangar, 2005. 160 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 278–304, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-278-304
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 623.445.2; 903.22

«Шапки калмыцкие» в собрании Оружейной палаты Московского Кремля

Леонид Александрович Бобров¹, Сергей Павлович Орленко²

¹ Новосибирский государственный университет
 (д. 1, ул. Пирогова, 630090 Новосибирск, Российская Федерация)
 доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник лаборатории
 гуманитарных исследований НГУ
 0000-0001-5071-1116. E-mail: spsml@mail.ru

² Музеи Московского Кремля
 (Кремль, 103132 Москва, Российская Федерация)
 кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-1219-8400. E-mail: orlenko@kremlin.museum.ru

Аннотация. *Введение.* В XVII в. Оружейная палата Московского Кремля (ОПМК) являлась крупнейшим хранилищем шлемов центральноазиатского образца («шапок калмыцких») в Европе. Введение материалов ОПМК в научный оборот является актуальной задачей. *Цель* исследования — выявить этапы формирования группы «шапки калмыцкие» в ОПМК, уточнить ее состав, особенности эксплуатации и хранения. *Результаты.* Установлено, что первые богато оформленные центральноазиатские шлемы начали поступать в ОПМК еще в первой половине XVII в. как дипломатические подарки монгольских и ойратских правителей. Во второй половине столетия в Москву стали целенаправленно свозиться шлемы южносибирского производства, полученные русскими властями от «кузнецких татар» (предков шорцев). Это были более простые наголовья, вероятно, аналогичные тем, что передавались «кузнецкими татарами» ойратам в качестве *алмана* (дани) и в обмен на скот. Наконец, третьим источником формирования рассматриваемой группы шлемов стали арсеналы русской знати. Во второй половине XVII в. в ОПМК хранились около 100 «шапок калмыцких». В ходе исследования не получило подтверждения распространенное мнение о тождественности «шапок калмыцких» и «шапок бумажных». Все сохранившиеся в собрании наголовья изучаемой серии представляют собой клепаные железные шлемы различных типов. В 60–70-х гг. XVII в. «шапки калмыцкие» дорабатывались московскими мастерами, которые снабжали их пластинчато-нашивными бармицами, подшлемниками, подбородочными лентами и плюмажами. Одновременно с этим в ОПМК было налажено производство пластинчато-нашивных куяков предположительно центральноазиатского образца. Начиная с 1664 г. русские придворные начинают массово

участвовать в военных смотрах и встречах иностранных дипломатов, будучи облаченными в куяки, «шапки калмыцкие», наручи и «калмыцкие зарукавья». *Выводы.* Повышенное внимание к ойратскому доспеху во второй половине 50–70-х гг. XVII в. было, вероятно, обусловлено не только ростом интереса московской знати к азиатской оружейной экзотике, но и началом активного участия калмыков в военных предприятиях Российского государства. Это дает основание предположить, что применение русскими придворными «шапок калмыцких» и куяков во время торжественных церемоний преследовало цель не только поразить зрителей, но и символически отобразить вовлечение воинственных и победоносных калмыков в политическую орбиту Московского царства.

Ключевые слова: Оружейная палата, ойраты, калмыки, джунгары, защитное вооружение, ойратские шлемы, «шапки калмыцкие»

Благодарность. Исследование проведено в рамках Государственного задания Минобрнауки в сфере научной деятельности (проект № FSUS-2020-0021).

Для цитирования: Бобров Л. А., Орленко С. П. «Шапки калмыцкие» в собрании Оружейной палаты Московского Кремля // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 278–304. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-278–304

UDC 623.445.2; 903.22

‘Kalmyk Caps’ of the Kremlin Armoury

Leonid A. Bobrov¹, Sergei P. Orlenko²

¹ Novosibirsk State University

(1, Pirogov St., Novosibirsk 630090, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate, Humanities Research Laboratory; Associate Professor

 0000-0001-5071-1116. E-mail: spsml@mail.ru

² Moscow Kremlin Museums

(Kremlin, Moscow 103132, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0002-1219-8400. E-mail: orlenko@kremlin.museum.ru

Abstract. *Introduction.* In the 17th century, the Kremlin Armoury (Moscow) stored the biggest collection of Central Asian helmets (‘Kalmyk caps’, Rus. *shapka*) in Europe. Introduction of the materials into scientific discourse remains a priority task. *Goals.* The paper seeks to identify stages in the formation of the ‘Kalmyk Caps’ Collection, describe the items in detail, and specify the actual conditions of their storage and maintenance in the museum. *Results.* The first richly decorated Central Asian helmets are reported to have arrived in the Kremlin Armoury since the early 17th century as diplomatic gifts from Mongol and Oirat rulers. In the mid-17th century, the collection grew through acquisitions of helmets made in Southern Siberia and received by Russian authorities from Kuznetsk Tatars (historical ancestors of the Shors). The latter headgears were simpler and seem to resemble those delivered by Kuznetsk Tatars to Oirat warriors as *alman* (tribute) and in exchange for cattle. Armories of the Russian nobility proved the third and final source of the collection. As a result, in the late 17th century the Kremlin Armoury contained about 100 ‘Kalmyk *shapkas*’. The study shows the common opinion characterizing ‘Kalmyk caps’ as identical to ‘*shapka bumazhnaya*’ (cotton-wool helmets) is actually wrong. All the headgears constituting the collection are riveted iron helmets of different types. Moscow masters would modify ‘Kalmyk *shapkas*’ in the 1660-1670s through attaching plated aventails, arming caps, chinstraps, and plumes. At the same time, the Kremlin Armoury started producing plated *kuyaks* (body armors) that supposedly imitated Central Asian

samples. From 1664 onwards, the Russian noblemen actively participated in military parades and diplomatic meetings wearing *kuyaks* and Kalmyk *shapkas*, vambraces and Kalmyk-style *zarukavie* (hand and arm protective gears). *Conclusions.* Particular attention to this type of Oirat armor in the late 1650-70s seems to have arisen not only from vivid interest of the Moscow nobility towards exotic Asian armory but rather due to active participation of the Kalmyks in Russian military campaigns. So, the fact the Russian nobility tended to wear Kalmyk *shapkas* and *kuyaks* during ceremonies or special events meant not only their desire to impress other attendees but was also to deliver the message — militant and victorious Kalmyks are now in the political orbit of the Tsardom of Muscovy.

Keywords: Kremlin Armoury, Oirats, Kalmyks, Dzungars, armor, Oirat helmets, Kalmyk caps

Acknowledgments: The reported study was funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, project no. FSUS-2020-0021.

For citation: Bobrov L. A., Orlenko S. P. 'Kalmyk Caps' of the Kremlin Armoury. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 286–312 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-286-312.



Введение

Одним из важных направлений изучения ойратского военно-культурного наследия является выявление, систематизация и всесторонний анализ предметов защитного и наступательного вооружения волжских и «чакарских» калмыков, джунгар, хошутов Кукуновской равнины из отечественных и зарубежных музейных и частных собраний. Особое значение в данной связи имеют ойратские, монгольские и южносибирские шлемы, хранящиеся в фондах Оружейной палаты Московского Кремля (далее — ОПМК)¹ и названные царскими чиновниками «шапками калмыцкими» [Древности 1865; Опись 1884: 35–39, 54].²

Их высокая научная ценность обусловлена не только хорошей сохранностью, но

и тем фактом, что в русской служебной документации XVII в. часто содержатся сведения о времени поступления и (или) начальных этапах хранения указанных наголовий в различных учреждениях Российского государства [Бобров, Орленко 2017: 128, 134]. Таким образом, «шапки калмыцкие» из собрания Оружейной палаты представляют собой своеобразный эталон при датировке и атрибуции шлемов, происходящих из числа случайных находок и археологических памятников Поволжья, Сибири и Центральной Азии позднего Средневековья и раннего Нового времени. Введение подобных эталонных образцов в научный оборот представляет собой актуальную научную задачу.

Целью настоящей статьи является выявление основных этапов формирования группы «шапки калмыцкие» в собрании Оружейной палаты, уточнение состава шлемов серии, некоторых особенностей их эксплуатации и хранения на протяжении XVII–XX вв. Ранее данный вопрос еще не становился объектом специального научного исследования.

Материалы и методы

Методологическим базисом современных оружейведческих работ являются принципы историзма, объективности, а также системный подход, состоящий в целостном рассмотрении совокупности объектов, при котором выясняется, что их взаимосвязь приводит к появлению новых интегративных свойств системы. В рам-

¹ В настоящее время Оружейная палата организационно входит в состав Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль», государственного музейного учреждения «Музеи Московского Кремля» (далее — ММК).

² В русском языке середины XVI–XVII в. термин «шапка» в сфере защитного вооружения имел два основных значения. В широком смысле он мог использоваться в качестве синонима боевого наголовья вообще (включая металлические шлемы — «шапки железные и медные», а также наголовья из органических материалов — «шапка бумажная»). В узком значении под «шапками» («шапками железными») понимались низкие шлемы преимущественно сфероконической и полусферической формы [Историческое описание 2008: 29; Шиндлер 2016: 177–181; Шиндлер 2018: 167–169, 171–173, 178].

ках применения системного подхода к изучаемому материалу отдельные предметы и их комплексы исследуются как обособленное и развивающееся целое, состоящее из согласованных, необходимых и достаточных для существования данной системы элементов, каждый из которых обладает способностью к самостоятельному развитию при сохранении целостных характеристик системы. В рамках системного подхода используются рациональные положения диффузионизма (заимствование, перенос, смешение) и эволюционизма (изменчивость и наследственность). Методика обработки источников определяется задачами исследования. На этапах изучения и интерпретации материалов в оружейведческих работах традиционно применяются классификационный, морфологический, типологический, сравнительно-описательный методы, метод датированных аналогий, верификации и корреляции полученных результатов. На этапе реконструкции используется комплексный подход, основанный на сопоставлении вещественных, письменных и изобразительных источников [Bobrov, Obraztsov, Salnikov 2019: 7, 8].

История изучения «шапок калмыцких» в собрании Оружейной палаты

Необычная форма некоторых ойратских шлемов привлекла внимание российских художников еще в первой половине XIX в. Так, в частности, изображения «шапок калмыцких» и их фрагментов были помещены на иллюстрации фундаментального издания «Древности Российского Государства» (рис. 1), первого тома «Исторического описания одежды и вооружения российских войск», вышедшего в 1841 г. (рис. 2), а также монографии А. Ф. Вельмана «Московская Оружейная палата» (рис. 3) [Древности 1853 [Альбом]: рис. 27; Вельман 1844: рис. после с. 82; LaRossa, 2006: 88; Историческое описание 2008: рис. 053; Броня 2015: 30, 31].

Во второе издание последней книги соответствующий рисунок уже не вошел. Однако А. Ф. Вельман включил в текст свои размышления относительно «куяшных шлемов» и «шапок калмыцких»: «По описи вре-

мен царя Михаила Федоровича, все куюки³ с куюшными шлемами (здесь и далее курсив наш. — Л. Б., С. О.) присылались в дар от Алтын царя и Тунгусских владетелей. По описи 1687 года их было очень много, и упоминается, что все они деланы по кафтанному» [Вельман 1860: 214]. В сноске к данному абзацу исследователь фактически поставил знак равенства между упомянутыми «куяшными шлемами» и «Шапками монгольская, или калмыцкая» [Вельман 1860: 214].

С легкой руки А. Ф. Вельмана, ошибочное соотнесение «шапок калмыцких» с «куяшными шлемами» (а затем и «шапками бумажными») вошло в российскую историографию. Подобная атрибуция продолжала воспроизводиться исследователями вплоть до недавнего времени.⁴

Отметим, что при изображении «шапок калмыцких» художники первой половины XIX в. старались передавать их максимально точно, хотя в некоторых случаях и допускали определенные условности. Так, например, иллюстратор «Исторического

³ Куюк — в русском языке XVII в. данный термин имел два основных значения. В широком смысле под ним понимали любой пластинчатый доспех (за исключением кольчато-пластинчатых, а также зеркальных доспехов, составленных из больших округлых, трапециевидных, прямоугольных и вырезных пластин, соединенных кожаными ремнями). В узком смысле под «куюком» подразумевали пластинчато-нашивной доспех с внутренним бронированием, т. е. аналог европейской «бригандины». В XVII в. пластинчато-нашивные «куюки» были в целом не характерны для комплекса защитного вооружения народов Восточной Европы, но имели широчайшее распространение среди воинов Центральной Азии и Южной Сибири, в том числе среди ойратов (джунгар, калмыков).

⁴ Как будет показано ниже, сохранившиеся в ММК «шапки калмыцкие» представляют собой клепанные железные шлемы центральноазиатского образца. Наличие в описях XVII в. упоминаний об органических элементах «шапок калмыцких» (из шелка, сукна и т. д.) относятся не к самим шлемам (как часто полагают), а к пластинчато-нашивным бармицам и подшлемникам, крепившимся к тульям данных наголовий. Вопрос о том, входили ли «мягкие» шлемы из органических материалов («шапки бумажные») в состав группы «шапки калмыцкие» XVII в., требует отдельного изучения.



Рис. 1. Изображение «Шапки колмыцкой большой» (справа сверху, нижний ряд).

Рисунок Ф. Г. Солнцева «Шишаки: Медный, Монгольской и Мисюрка»
для книги «Древности Российского Государства», 1853 г.

[Fig. 1. 'Big Kalmyk cap' (top right, bottom row). Drawing by F. Solntsev titled 'Shishaks (Helmets):
Copper, Mongolian, and Misyurka-Type Ones'. In: *Antiquities of the Tsardom of Russia*, 1853]



Составлял Чориков

Рисовал на камне Фридриц

Рис. 2. Русский воин в «шапке калмыцкой» (справа). Рисунок из первого тома «Исторического описания одежды и вооружения российских войск», 1841 г.

[Fig. 2. Russian warrior wearing a 'Kalmyk cap' (right). Drawing.
In: *Garments and Weapons of Russian Troops: Historical Description*. Vol. 1, 1841]

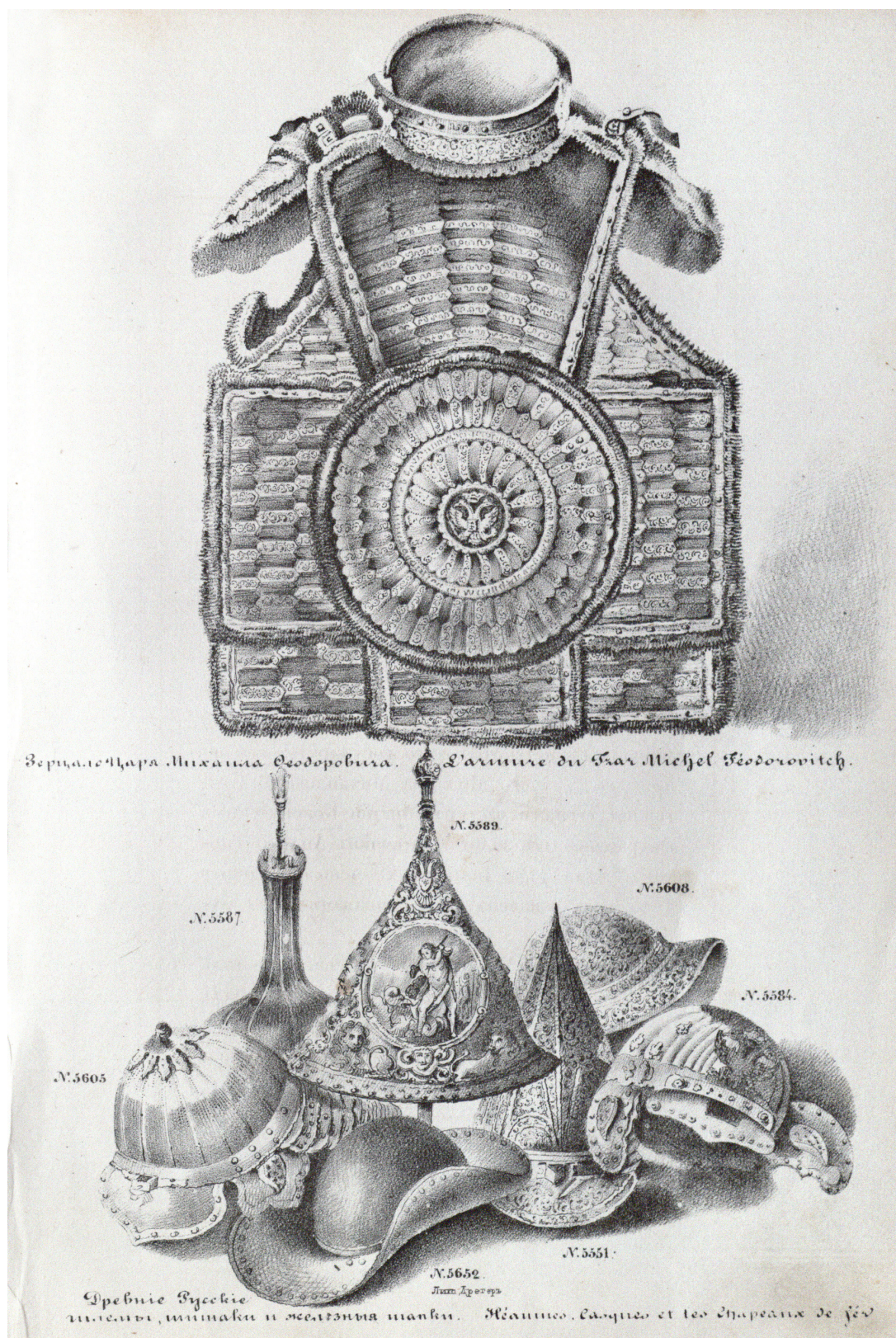


Рис. 3. Изображение «шапки калмыцкой» № 5587 (слева внизу) на рисунке из книги А. Ф. Вельтмана «Московская Оружейная палата», 1844 г.

[Fig. 3. 'Kalmyk cap' no. 5587 (bottom left). Drawing.
In: *The Kremlin Armoury (Moscow)* by A. F. Veltman, 1844]

описания одежды и вооружения российских войск» надел ойратский шлем XVII в.⁵ на русского воина, облаченного в стеганный *тегилай*⁶ XVI в. и снабдил наголовье ярусным луковичным навершием, которое отсутствовало на оригинальной «шапке калмыцкой» (рис. 2).

Во второй половине XIX в. Л. П. Яковлев систематизировал документы Оружейной палаты и предложил свою атрибуцию рассматриваемых в настоящей статье наголовий. Так, в частности, он датировал шлемы сфероцилиндрической формы XVI в., а их сфероконические и полусферические аналоги («шишаки калмыцкие») — XVII в. [Опись 1884: 36–39].

Текст Л. П. Яковлева был проиллюстрирован черно-белыми фотографиями двух центральноазиатских шлемов ОР-2058 (4418) и ОР-2059 (4419) [Рисунки 1884: табл., 342, 1, 343, 2]. По мнению исследователя, сфероцилиндрические шлемы из собрания были близки шлемам воинов Цинской империи XIX в.: «Эти шапки, названные, согласно со старыми описями, Калмыцкими, близко подходят видом и очертанием своим к шапкам китайского войска новейшего времени» [Опись 1884: 37].

Спустя почти столетие, в 1979 г., М. В. Горелик использовал шлем «вычурной формы» (ОР-2059) из Оружейной палаты для реконструкции внешнего облика монгольского воина XVII в. [Горелик 1979: 97, рис. 4, 99].

Первая научная публикация «шапок калмыцких» из собрания Оружейной палаты была осуществлена Л. А. Бобровым и Ю. С. Худяковым в 2003 г. В рамках формально-типологического анализа были выделены три типа шлемов, дано краткое описание особенностей их конструкции и

системы оформления, приведены основные размеры. Наряду со сфероконическими и полусферическими, был введен и обоснован новый тип клепаных наголовий центральноазиатского образца — «сфероцилиндрические шлемы» [Бобров, Худяков 2003: 142–145, 151, табл. 1, рис. 6, 10, 11, с. 152, табл. 2, рис. 1–3; 153, табл. 3, рис. 1, 3].⁷

«Шапки калмыцкие» были атрибутированы как монгольские (ойратские, джунгарские) шлемы и датированы XVI–XVII вв. [Бобров, Худяков 2003: 145, 155]. Комплексный анализ источников позволил реконструировать возможный покрой и структуру бронирования бармиц⁸, а также особенности ношения и украшения указанных шлемов [Бобров, Худяков 2003: 145–148, 154, табл. 4, рис. 1].

В монографии 2008 г., посвященной вооружению и тактике кочевников Центральной Азии и Южной Сибири, Л. А. Бобров и Ю. С. Худяков вновь вернулись к шлемам из Оружейной палаты. Прежнее описание было расширено, а количество прорисовок проекций шлемов увеличено до четырех. Наголовья были атрибутированы как ойратские шлемы и датированы концом XVI–XVII вв. [Бобров, Худяков 2008: 427–430, 435–438, 440–444, 456, 460, 461].

Таким образом, «шапки калмыцкие» из собрания Музеев Московского Кремля неоднократно привлекали внимание отечественных исследователей. Однако процесс

⁵ Точный аналог изображенного шлема в ММК отсутствует. Судя по конструкции тульи, расположению заклепок и треугольной форме козырька, художник мог вдохновляться образами «шапок калмыцких» ОР-4646, ОР-4625, ОР-4627.

⁶ Тегилэй (от монг. *тэгэл* ‘шитье, стежка’) — разновидность «мягкого» стеганого доспеха [Бобров, Худяков 2008: 411]. В русских письменных источниках XVI в. упоминаются обычные, «толстые» и «тонкие» тегилэйи. Стеганные доспехи знати и состоятельных воинов могли покрываться камкой, атласом, бархатом и др.

⁷ Наряду с указанным термином, применяемым в рамках формально-типологической классификации, авторы предложили и другие (условные) названия рассматриваемого типа наголовий: «кувшинообразные», «вазообразные» шлемы [Бобров, Худяков 2003: 144, 145].

⁸ Бармица — крепящийся к шлему или мисюрке эластичный защитный элемент (или система защитных элементов) гетерогенной (пластинчатой, кольчатой, комбинированной) или гомогенной (из мягких органических материалов) системы бронирования, предназначенный для защиты шеи, ушей, а в некоторых случаях также лица воина. Эластичность (в данном случае — способность к изгибу, сжатию/растяжению) отличает бармицы от другого вида защиты ушей, затылка, шеи и лица, представленной твердыми/негнушимися (как правило, гомогенными) нащечниками, наушами, назатыльниками и др.

формирования шлемов серии в Оружейной палате, а также особенности их эксплуатации в XVII в. и хранения в XVIII–XX вв. еще не были изучены.

Формирование группы «шапок калмыцких» в собрании Оружейной палаты Московского Кремля

Первые шлемы центральноазиатского и южносибирского производства, которые впоследствии стали именоваться в описях «шапками (шишаками) калмыцкими», начали поступать в Оружейную палату еще в первой половине XVII в. Катализатором данного процесса стало установление дипломатических отношений Русского государства с державой монголов-хотогойтов и различными ойратскими военно-политическими группировками, продвигавшимися из степей Центральной Азии в южные районы Западной Сибири и Поволжье.

В первой половине XVII в. основная часть шлемов рассматриваемой серии представляла собой дипломатические подарки светских и духовных феодалов Центральной Азии, которые традиционно определялись московскими чиновниками как «дань» [Бобров, Орленко 2017: 128–130; Bobrov et al. 2017: 1148–1151].

Так 2 ноября 1636 г. в сокровищницу Казенного двора (а оттуда в Оружейную палату) был передан украшенный позолотой и серебрением шлем ойратского или монгольского производства. В качестве дарителя выступил духовный наставник хотогойтского *хунтайджи* лама Эрдэни Дай мэргэн Нансо [Бобров, Орленко 2017: 129, 133, 134].

В начале февраля 1637 г. тот же лама преподнес русскому царю другой роскошный шлем («шишак золочен»), изготовленный мастерами чжурчжэньского (маньчжурского) государства Хоу Цзинь (1616–1636) [Bobrov et al. 2017: 1148–1151, 1164–1167].

В том же году в Москву среди прочих подарков отправился и шлем Дайчин-нойона (брата хотогойтского *хунтайджи*): «... шапочка железная Калмыцкая гладкая здолами наверху трубочка, у шапки наушники дощатые железные пробиваны гвоздем, подложены ирхою покрыты камкою, цена 25 алтын»; «Шапка железная колмыцкая з долы наверху трубка... 25 алтын. А по осмотру у той шапки уши и затылок набито

железом (зачеркнуто) досками железными по камке цветной»; «Шелом желобчат распаялся, стороны и зад прикрыты доски отласом травы розных цветов. Цена двадцать пять алтын. Прислал ко государю дани Алтына царя брат Даинчи Наян во 146 [1637/1638 — прим. авт. — Л. Б., С. О.] году» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 3226 (Роспись знаменам и оружию царя Михаила Федоровича). Л. 5; Опись 1884: 39; Опись 2014: 105; Савваитов 1865: 62; Bobrov et al. 2017: 1149] и т. д.⁹

В «Росписи государевой оружейной казны», датированной 1647 г., помимо прочих образцов защитного вооружения, упомянуты «... 5 шапок немецких и калмыцких. Одна чеканная, а другая мерекляная золочены, а третья клинчатая, а четвертая граненая, пятая гладкая» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 3593 (Роспись государевой оружейной казны). Л. 23].

Часть «шапок калмыцких», поступавших в Москву в первой половине XVII в., могла посылаться для хранения в монастырские арсеналы. В одной из описей царской оружейной казны 40-х гг. XVII в. отмечается, что «двенадцать шапок железных калмыцких» вместе с другой «разной збруей» были переправлены «в Чюдов монастырь» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 3226 (Роспись знаменам и оружию царя Михаила Федоровича). Л. 26].

Во второй половине XVII в. ойратские и монгольские правители продолжили слать в Москву шлемы и другие предметы защитного вооружения. В 1666 г. хошутский Аблай-тайша передал в дар русскому самодержцу панцирный комплекс, включавший в себя «куяк, покрытый желтым бархатом, да наручи оправлены серебром, да *шелом*» [Материалы 1996: 126].

В 1668 г. от хошутского Цаган-тайши и его родственников, в числе прочих подар-

⁹ Как видно из описания, шлем, присланный Дайчин-нойоном, относился к категории клепанных, его поверхность была украшена чеканенными (?) желобками, а к нижней части наголовья крепилась трехчастная пластинчатая-нашивная бармица, крытая атласной тканью с растительным орнаментом, выполненным из разноцветных нитей. Уже к 1640 г. составляющие купол шлема пластины разошлись, что, вероятно, повлияло на невысокую стоимость его оценки.

ков, были присланы: «...куяк и наручи, и шелом...»; «куяк, бит на черном бархате, гвоздь железный, да шелом без наушников, по нем травы навожены сусальным золотом, наручи железные, цена 10 рублей» [Материалы 1996: 196, 476].¹⁰

Однако наряду с традиционными дипломатическими подарками в середине XVII в. возрастает роль еще одного источника массового поступления «шапок калмыцких» в Москву. Этим источником становится арсенал Кузнецкого острога, в который передавались железные наголовья, полученные в качестве ясака у местного сибирского населения — «кузнецких татар». Интересно, что инициатива по присылке этих шлемов в столицу принадлежала центральным властям.

В отписке, датированной 1655 г., воевода Ф. Е. Баскаков ссылается на царский указ «...посылать ис Кузнецкого острогу к тебе государю... к Москве шапки железные, которые шапки емлютца в твой государев ясак» [Токарев 1936: 122; Бобров, Худяков 2008: 463, 464]. Из материалов отписки следует, что в столицу отправлялись не только шлемы, но и панцирные пластины («шапочные полицы»), а также заклепки («гвоздь железный»), с помощью которых пластины крепились к органической основе бармиц. Так, например, в том же 1655 г. в Москву были посланы 13 железных наголовий без подшлемников, 260 пластин для бармиц и 390 заклепок: «И в нынешнем, государь, во 163-м [1655 — прим. авт. — Л. Б., С. О.] году августа в 9 день послал я, холоп твой, к тебе, к государю, к Москве, тринадцать шапок железных простых, на сукна не набиваны, да двести шездесят шапочных полиц, да триста девяносто гвоздь железных, чем набивать на ушки шапочные полицы, и те твои государевы шапки посланы к тебе, ко государю, к Москве, осыпаны овсяною мукою, за твоею государевою кузнецкою печатью» [Токарев 1936: 122; Бобров, Худяков 2008: 463, 464; Martyushov, Shirin 2018: 918].

¹⁰ В другом документе указанный шлем назван не «шеломом», а «шишаком». В пометке к документу о приеме ойратского вооружения сообщалось: «Послать память к гостю Оставью Филатьеву с товарищи, велеть калмыцкие подарки оценить и по ценовной в приход записать, а куюк и наручи и *шишак* держать в казне до указу» [Материалы 1996: 196].

Данная посылка, вероятно, не была единственной, так как уже в 60-х гг. XVII в. в Оружейной палате хранились многие десятки «шапок калмыцких», которые использовались в ходе различных придворных церемоний, смотров, торжественных встреч иностранных послов и т. д. Так, например, в феврале 1664 г. при подготовке царского смотра войск на Девичьем поле: «Приказа ствольного дела кузнецы Левка Митрофанов с товарищи 13 чел... два дня по 8 денег на день чистили 91 шапку калмыцкую которая были на государском смотре на конюхах» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 8893 (О даче Оружейной палаты разных дел мастеровым людям и их ученикам государева жалования). Л. 143].

Накануне смотра в конюшенный приказ были переданы 23, а «сокольникам» еще 57 «шапок калмыцких» с суконными подшлемниками, «прапорами» и «прапорцами¹¹», цветными атласными «лопастями» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 8901 (Роспись оружия и знамен, выданных из Оружейной палаты для государева смотра 1664 г. и встречи посла). Л. 14–16].

В ноябре 1671 г. в Оружейную верхнюю палату из Сибирского Приказа были присланы еще «...Десять шишаков худых калмыцких и шолом железный калмыцкий с наушками» [Опись 1884: 39]. В ноябре 1673 г. в тексте «Памяти», адресованной в Приказ Большого Дворца, упоминаются «пятьдесят колодак гвоздей», т. е. заклепок, которые должны были пойти «на наушки» бармиц «100 шапок калмыцких» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 14792 (Память о взятии из приказа

¹¹ «Прапор» («прапорец», «прапорчик») — разновидность шлемового плюмажа, представлявшая собой матерчатый флажок (обычно треугольной, прямоугольной или подпрямоугольной формы). Судя по материалам русской служебной документации, «прапорцы» к «шапкам калмыцким» могли изготавливаться из цветного шелка и тафты. Так, например, в 1664 г. упоминаются «прапорцы» из «сученово желтого шолку», расписанные золотой краской. Флажок «насаживался» на проволочный шпиль, который вставлялся во втулку на навершии шлема. Не исключено, что в некоторых случаях под «прапором» могла пониматься и кисть из цветных лент — разновидность традиционного ойратского плюмажа «улан зала».

Большого дворца гвоздей к 100 шапкам калмыцким). Л. 1].

В описи 1687 г. упомянуты: «*Восемьдесят шесть шишаков колмыцких*, сшивных, наушники белого железа обложены сверху бархатом червчатым и зеленым и черным, в том числе один шишак целной кованой задка и наушника и трубки нет, цена по десяти алтын» [Опись 1884: 38]. В другом документе содержатся сведения об оплате работ мастеровых людей, изготовивших «из тафты алые... *ко сту шапкам железным калмыцким прапорцы...*» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 13532 (Денежные выписки об уплате за товары и мастеровым людям. В Оружейной палате). Л. 112].

Данные материалы позволяют предположить, что во второй половине XVII в. в Оружейной палате хранились многие десятки (в некоторые периоды, вероятно, более сотни) «шапок калмыцких». Таким образом, они представляли собой одну из самых многочисленных категорий шлемов, находившихся на тот момент в этом царском хранилище. Большая часть «шапок калмыцких» была привезена в Москву из Центральной Азии, Сибири и, возможно, из других регионов.¹² Если происхождение многих наголовий из числа дипломатических подарков монгольской и ойратской аристократии достаточно прозрачно, то на шлемах, доставленных в столицу из Кузнецка, необходимо остановиться более подробно.

Начало формированию запасов защитного вооружения центральноазиатского и южносибирского образца в Кузнецком остроге было положено еще в первой трети XVII в. Сведения о том, что жители бассейна рек Кондомы и Мрассу¹³ занимаются добычей железной руды, массовым изготовлением железных доспехов и оружия, были получены российскими властями еще

¹² Не исключено, что в группу «шапки калмыцкие» в рассматриваемое время могли включать и шлемы, изготовленные за пределами ареала расселения монголоязычных кочевников (см. ниже).

¹³ Реки Кондома и Мрассу являются левыми притоками р. Томь. Протекают по территории Горной Шории — горно-таежного региона, расположенного в южной части современной Кемеровской области, на стыке Алтая, Кузнецкого Алатау и Саян.

в начале столетия. Так, в частности, князь зуштинцев Тоян сообщал в своей челобитной в 1603 г., что «... в Томской вершине живут 200 человек кузнецов, а делают доспехи и железа стрельные и котлы выковывают» [Обозрение столбцов 1900: 214; Ширин 2018: 25].

Дальнейшие контакты землепроходцев с местным населением (предками нынешних шорцев) подтвердили указанные сведения. Отмечая мастерство южносибирских оружейников в работе с металлом, русские служилые люди прозвали их «кузнецами», а их землю «Кузнецкой»¹⁴: «Кузнецы же словут, потому, что ясачные люди государские тамо живут по берегу Томи реки и иных тамошних рек трех Терсей, камней берут и жгут, плавят железо и куют вместо наковален на камни ж, а железо то кузнецкое и уклад велми добр, лутше свейского [т. е. шведского — прим. авт. — Л. Б., С. О.] железа и мяго железа, аки свинец. Соболями, железом в казну ясак платят» [Бобров, Худяков 2008: 343].

Главным экономическим и политическим партнером «кузнецких татар» (до появления русских) были кочевники Южной Сибири и Центральной Азии, которые охотно приобретали у них защитное и наступательное вооружение. Несмотря на то, что железоделательная промышленность шорцев в техническом отношении «была примитивна и носила домашний характер» [Потапов 1936: 122], в силу широкого распространения этого надомного промысла производственные возможности оружейников «Кузнецкой земли» в XVII в. были достаточно велики. По данным современников, они могли изготовить несколько тысяч куяков и шлемов [Потапов 1953: 125; Бобров, Худяков 2008: 348].¹⁵

Пришедшие в регион русские достаточно быстро выяснили, что насельники Мрассу и Кондомы: «...делают пансыри,

¹⁴ Кузнецкий уезд был образован в 1618–1622 гг. Он включал верховья р. Томь, бассейны рек Кондомы и Мрассу. Центром уезда был Кузнецкий острог (1618).

¹⁵ Практика выплавки железа и изготовления железных изделий сохранялась у местного населения и в первой половине XVIII в. [Vodyasov 2016: 335–344; Martyushov, Shirin 2018: 916, 919–926].

бехтерцы, *шеломы*, копы, рогатины и сабли и всякое железное, опричь пищалей¹⁶, и те пансыри, и бехтерцы продают колмацким людям на лошади и на коровы и на овцы, а иные ясак дают колмацким людям железом же» [Потапов 1936: 122]. Таким образом, к моменту появления на землях шорцев русских «кузнецкие татары» уже активно сбывали свою оружейную продукцию ойратам («колмацким людям»), меняя ее на скот и уплачивая ею дань.

Узнав о том, что новые подданные Москвы поставляют оружие и доспехи номадам (представлявшим серьезную опасность для новых русских владений в Зауралье), сибирская администрация начала активно противодействовать подобным сделкам. Уже в 1622 г. в наказе Е. И. Басакакову было рекомендовано провести переговоры с «кузнецкими людьми» на тему прекращения поставок вооружения ойратам. Шорцам предлагалось давать ясак в царскую казну «соболями и всякую мягкую рухлядь, и *шеломами* и рогатинами, и саблями, кому чем мочно ясак государю давать; а калмацким бы людям отсюда ясаку давать не велеть, с калмыцкими людьми торговать им, опричь соболей, железом, *шеломами* и пансырями и рогатинами и саблями не велеть...» [Материалы 1959: 115–117; Бобров, Худяков 2008: 352].¹⁷

Однако возможности администрации Кузнецка повлиять на шорцев были весьма ограничены. Из трех тысяч «кузнецких людей» в 1622 г. русское подданство приняли

лишь около 200 человек, «которые живут близко острожку», что касается остальных мастеровых, то они «живут от Кузнецкого острогу далеко, и теми Кузнецкими людьми всеми владеют Колмацкие люди и ясак с них емлют соболями и железом всяким деланным» [Сборник 1879: 191, 192].

Другой причиной, мешавшей наложить запрет на поставку оружия ойратам, была позиция самих сибиряков. Отказ от торговли вооружением наносил тяжелейший удар по экономическому положению шорских семей, для которых подобные сделки были одним из важнейших источников дохода. Кроме того, «кузнецкие татары» прекрасно понимали, что если кочевники не получат необходимое оружие и доспехи в качестве дани или в ходе обменной торговли, то они возьмут его силой.¹⁸

Заблокировать шорско-ойратскую торговлю оружием в начале 20-х гг. XVII в. российским властям не удалось. Однако работа в данном направлении была продолжена. Уже в 1623 г. под мораторий на продажу оружия кочевникам была подведена законодательная база. В соответствующем царском указе накладывался недвусмысленный запрет на продажу ойратам: «Самопалов и сабель и рогатен и копий и топоров и ножей и сайдаков и стрел и иново никаково ружья и железа» [Бобров, Худяков 2008: 170]. Таким образом, уже в начале 20-х гг. XVII в. российское правительство сформулировало свою позицию в отношении шорско-ойратской торговли вооружением. Подобные сделки были объявлены незаконными, а в качестве компенсации «кузнецким татарам» предлагалось платить ясак в царскую казну не пушной, а защитным вооружением (в том числе и шлемами) и холодным оружием. Этой схеме Москва продолжала (с некоторыми оговорками) следовать и в последующие десятилетия.

Следующий виток борьбы с шорско-ойратскими оружейными сделками пришелся на первую половину 40-х гг. XVII в. В этот период джунгарский правитель Эрдэни-Батур-хунтайджи готовился к очередной войне с казаками и нуждался в поставках оружия и доспехов. Российские

¹⁶ Т. е. «кроме пищалей».

¹⁷ В наказе Е. И. Басакакову называлась и другая причина введения эмбарго на продажу сибирского вооружения ойратам. По мнению центральных властей, сделки с «кузнецкими татарами» были единственным источником поступления оружия к кочевникам. Москва надеялась, что установление контроля над этой торговлей побудит как минимум часть ойратов принять российское подданство: «А только де в Кузнецком остроге будет служилых людей 200 человек, и теми людьми кузнецкие люди от колмацких людей оборонятся, ясак учнут имати на государя. Да и колмацкие де многие люди будут под государевую царскую высокою рукою, потому что колмацким людем, опричь Кузнецкие земли, ни-какова оружья купити, не добыть ни-где» [Материалы 1959: 116].

¹⁸ Что и произошло в 40-х гг. XVII в.

власти прекрасно осознавали, где джунгары попытаются раздобыть необходимое вооружение, поэтому в 1641 г. московское правительство в очередной раз обратилось к своим местным представителям, чтобы шорцы «куяков и шапок железных и копей и рогатин и никакой ратной сбруи и черным и белым калмыкам¹⁹ и киргиским и саянским людям не продавали и на лошади и на скотину не меняли» [Бобров, Худяков 2008: 352].

Однако на предложение русских отказать от продажи железа и железного вооружения джунгарам жители Мрассу и Кондомы вновь ответили отказом. Причем их представители подчеркнули важность отношений с Джунгарией для обеих сторон: «...им, ясачным людям, куюки и шапки железные и всякую ратную сбрую черным и белым [калмыкам] и киргиским и саянским людям продавать и на лошадей менять [необходимо], тем-де мы ясачные люди живем» [Потапов 1953: 125].

Русские служилые, посланные на Мрассу и Кондому в 1644 г., констатировали, что «ясачные люди кондомские и мрасские приготовили на продажу черным и белым колмаком *болиши дву тысяч куюков и шапок железных* против того ж...» [Токарев 1936: 122].²⁰ Тем не менее российские власти продолжали оказывать давление на «кузнецких татар», и, по всей видимости, им удалось добиться срыва части оружейных сделок. Однако, как и опасались шорцы, ойраты взяли недостающее силой. В 1644 г. князцы Итеберской волости (на р. Кондоме) жаловались кузнецкому воеводе: «А иные, государь, калмыцкие люди контайшина улуса

по Кондоме и по Мрассе... ясашных людей грабят, всякий живот и *всякое разное железо*» [Потапов 1953: 145]. В этом году, в числе других железных изделий, джунгары получили с жителей кондомских и мрасских волостей шлемы, куюки, копья и стрелы [Потапов 1953: 145; Martyushov, Shirin 2018: 918].²¹

Несмотря на указанные обстоятельства, представители кузнецкой администрации продолжали выполнять предписание 1622 г., согласно которому оружие и доспехи местного производства (в том числе «шапки железные») могли взиматься в «государеву казну» в качестве ясака. Часть этого вооружения поступала на продажу (а также, возможно, могла использоваться в ходе различных «государевых служб»)²², однако другая часть, как видно из отписки

²¹ Небезуспешные попытки изъятия у местного населения железного сырья, полуфабрикатов и готового вооружения предпринимались монгольскими и ойратскими правителями и позднее [Бобров, Худяков 2008: 339–356]. В 1657 г. хотогойтский *хунтайджи* Лоджан (Ловсан) потребовал: «...чтоб Кондомских волостей... государевы ясашные люди зделали ему, Лоджану, 1000 куюков, а на Мрасе б зделали 1000 ж куюков. А будет де ясашные люди на Кондоме и на Мрасе ему, Лоджану, дву тысяч куюков не зделают, и он де хочет послать своих людей войною на кондомских и на мрасских ясашных людей и велит и з женами и з детьми в полон имать» [Бобров, Худяков 2008: 348; Martyushov, Shirin 2018: 918]. В случае необходимости монголы и ойраты производили принудительное изъятие доспехов у местного населения. Тот же Лоджан «...будучи у киргиз, и у тубинцев, и у алтырцев, и у керетцев... аманаты их пограбил, лошади и рогатый скот и животы, и куюки и *ишиаки* поймал у всех без остатку» [Материалы 1996: 31]. В некоторых случаях местные сибирские кузнецы были вынуждены приезжать в ставки степных правителей для выполнения заказа на изготовление различных видов доспехов и оружия [Бобров, Худяков 2008: 355, 356; Martyushov, Shirin 2018: 919].

²² Невостребованная часть железных изделий, собранных с местного населения в качестве ясака, продолжала числиться на балансе и передавалась при смене воевод. Так, например, в остатке взятого ясака 1640 г. числились «шапка железная» и 21 железный таган [Martyushov, Shirin 2018: 919].

¹⁹ В российских письменных источниках первой половины XVII в. «черными калмыками» именовались ойраты (джунгары), «белыми калмыками» — телеуты. Упомянутые в документе «киргиские люди» — это енисейские кыргызы, игравшие важную роль в политической системе Южной Сибири рассматриваемого периода.

²⁰ Сообщивший в Москву о шорско-джунгарской оружейной торговле кузнецкий воевода А. И. Зубов с сожалением констатировал, что основную продукцию «кузнецкие татары» сбывают почти исключительно кочевникам, а «...в Кузнецкий, государь, острог твои государевы ясачные люди куюков и шапок железных и никакой ратной сбруи и черново железа продавать не приносят» [Martyushov, Shirin 2018: 918].

Ф. Е. Баскакова 1655 г., переправлялась не посредственно в столицу.²³

Периодические посылки шлемов и панцирей из Кузнецка в Москву продолжались на протяжении всего XVII в. Интересно, что в конце столетия в столицу были отправлены изделия уже не шорских, а джунгарских оружейников, проживавших в Кузнецке. Согласно показаниям кузнецких служилых людей Ф. Сорокина «с товарищи», в город «в прошлых де годах тому лет семь, приехали те мастера от Калмыцкого владельца Бушухтухана²⁴ 10 человек и доныне живут в Кузнецком, кормятся кузнешною работою...» [ДАИ 1867: 394]. Среди прочих изделий джунгары ковали шлемы, пластинчато-нашивные доспехи и наручи. Их качество, по всей видимости, было достаточно высоким, так как местный воевода Л. Д. Нарыков посчитал возможным отправить их в 1699 г. царю Петру I: «...прислал куяк и шлем и наручи, делают в Кузнецком Черные Калмыки Кобелечка Басуев, Устачка Талаев с товарищи» [ДАИ 1867: 394].²⁵ В эти же годы в Кузнецке были отмечены покупки кольчатого (?) панциря и куяка [Martyushov, Shirin 2018: 919].

Своеобразным «перевалочным пунктом» при пересылке защитного вооружения из Сибири и Центральной Азии в Москву выступали хранилища Сибирско-

го приказа. Здесь концентрировались как дорогие и богато оформленные наголовья ойратской знати, так и простые шлемы южносибирского производства из зауральских арсеналов. По специальному распоряжению властей скопившиеся в Сибирском приказе доспехи передавались в Оружейный приказ. Так, например, в ноябре 1671 г. во исполнение указа Государя в Оружейную верхнюю палату из Сибирского Приказа были приняты различные доспехи, в том числе упомянутый выше шлем из подарков Цаган-тайши 1668 г. («шлем железный без наушек по нем травы проложены сусальным золотом»), а вместе с ним еще 14 других наголовий, цена которых колебалась от 60 алтын до 3 рублей: «Две шапки железные по два рубли. Семь шапок железных с полицами и з гвоздем²⁶ — шестьдесят алтын. Шишак железной — три рубли. Три шишака железных по рублю... Да наручи железные, да шапка железные калмыцкие без цены» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 15770 (Об отпуске из Сибирского приказа в ОП панцирей за деньги). Л. 1–3].

Еще одним источником пополнения «шапок калмыцких» в собрании Оружейной палаты были арсеналы русской аристократии. В 1661 г. скончался боярин Василий Иванович Стрешнев — заметная фигура при русском дворе, родственник царицы Евдокии Стрешневой, приближенный царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича, возглавлявший в 30-х гг. XVII в. Оружейную палату. После смерти боярина часть его «ратной сбруи» была взята в государеву оружейную казну — в Оружейную палату. В документе-рописи, предположительно датированной сентябрем 1662 г., среди различных предметов защитного и наступательного вооружения присутствует «Шапка калмыцкая з долами, верх и венец золочен. Вверху и в венце 16 гвоздей резных. Цена 2 рубли» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 8192 (Роспись ратной сбруе, которая взята в казну после боярина Василья Ивановича Стрешнева). Л. 2]. Откуда шлем попал в имущество вельможи, к сожалению, установить не удалось.

Таким образом, процесс формирования многочисленной группы «шапки калмыц-

²³ Первые партии «шапок железных» могли быть отправлены из Кузнецка в Москву еще в 20-х гг. XVII в. Во всяком случае они упоминаются в грамотах 1626 г., адресованных князю А. А. Хованскому и князю Д. Т. Трубецкому. В указанных документах вводится запрет переправлять взятое в качестве ясака железо в Москву, так как из-за сложностей логистики стоимость металла сильно возрастала. При этом, между делом, упоминалось, что из Кузнецка присылались некие «шапки железные и иное всякое железо» [Обозрение столбцов 1900: 232]. Однако являлись ли эти «шапки» ясаком, взятым у местного населения, военными трофеями, или были приобретены у кочевников Южной Сибири, достоверно не установлено.

²⁴ Т. е. правителя Джунгарии — Галдана Бошокту-хана (1671–1697).

²⁵ Сменивший Галдана Бошокту-хана новый джунгарский *хунтайджи* Цеван-Рабдан (1697–1727) в 1699 г. добился от российских властей, чтобы те отпустили оружейников в Джунгарию [ДАИ 1867: 394].

²⁶ Т. е. с пластинами бармицы и заклепками для их крепления к органической основе.

кие» в Оружейной палате Московского Кремля в XVII в. имел комплексный характер. Часть этих шлемов представляла собой дипломатические подарки ойратских и монгольских правителей. Некоторые наголовья данной категории относились к комплексу вооружения высшей центральноазиатской знати и отличались богатым оформлением. Вторая группа «шапок калмыцких» представляла собой шлемы южносибирского производства, полученные местными русскими властями от «кузнецких татар» в качестве ясака, а также, возможно, специально выкупленные у оседлого и кочевого населения Зауралья или захваченные в качестве трофеев. Эти шлемы представляли собой более простые боевые наголовья, по всей видимости, аналогичные тем, что массово передавались «кузнецкими татарами» ойратским воинам в качестве *алмана* (дани)²⁷ и в обмен на скот (см. выше). Обе группы «шапок калмыцких» в настоящее время присутствуют в фондах ММК [Бобров, Худяков 2008: 427–430, 432, 435–438, 440–444, 456, 458, 461; Бобров, Орленко, 2017: 127–135]. Наконец, третья группа наголовий представляла собой шлемы, поступившие в Оружейную палату из собраний российской аристократии.

Состав группы «шапки калмыцкие» в собрании Музеев Московского Кремля

На основании особенностей происхождения все условно «калмыцкие» наголовья, хранящиеся в настоящее время в ММК, можно разделить на три основные группы.

К первой группе относятся шлемы, которые уверенно атрибутируются как изделия ойратских или южносибирских мастеров (ОР-2059, ОР-4624, ОР-46-25, ОР-4626, ОР-4627, ОР-4645, ОР-4646, ОР-4647, ОР-4648, ОР-4649).

В состав второй группы входят центральноазиатские наголовья, которые могли быть выкованы как ойратскими, так и монгольскими оружейниками. К их числу относится, например, богато оформленный шлем, поступивший в качестве подарка русскому царю от ламы Эрдэни Дай мэргэн Нансо в 1636 г. (ОР-2058) [Бобров, Орленко 2017: 127–135].

Наконец, третья группа представлена

²⁷ От монг. *албан*. Данный вариант написания термина используется в работе Л. П. Потапова [Потапов 1953: 142–145].

наголовьями, которые, хотя и были атрибутированы в прошлом как «калмыцкие», в реальности представляют собой изделия мастеров, проживавших за пределами Центральной Азии, Южной Сибири и Северного Прикаспия. В качестве примера можно привести знаменитую «мисюрку калмыцкую» из коллекции князей Голицыных, которая была передана в Оружейную палату в 1831 г.: «Эта мисюрка находится в книге описного имени Князей Голицыных, где записана под № 4 так: „Мисюрка калмыцкая стальная на ней обручик да восемь полосок серебрены, наверхие репей серебряной золоченой да колечко, бармица кольчужная, цена сорок алтын“. Поступила в Московскую Оружейную палату в 1831 году с Московского Колымажного двора, вместе с двумя другими присланными при отношении Надзирателя Лосева от 29 июля 1831 года за № 396 под именем шеломов кольчужных» [Опись 1884: 53].

Исследовавший наголовье Л. П. Яковлев определил его как «мисюрка калмыцкая XVII века». По его мнению, она «... принадлежала боярину и воеводе Князю В. В. Голицыну²⁸. Череп железный, на нем выбито восемь выпуклых путиков²⁹, делящих череп на восемь равных частей; на маковке скважина, сквозь которую проходил пробой с кольцом, прикреплявший наверхие; венец железный плоский, накладной, прикреплен к черепу гвоздями частью медными, частью железными; верхняя часть венца вырезана шестнадцатью городками, из которых прилегающие к путикам длиннее промежуточных и оканчиваются раздвоенными листками; на нижнем крае сделаны две выемки для глаз; бармица кольчужная, кольцо большое круглое. Мисюрка поржавела, помята и в некоторых местах пробита насквозь; весу в ней девять фунтов, двадцать один золотник» [Опись 1884: 52, 53]. Указанный шлем, ошибочно атрибутированный в XIX в. как «мисюрка», имеет достаточно большое количество аналогов, хранящихся в россий-

²⁸ В. В. Голицын (1643–1714) — князь, боярин, дипломат, государственный деятель. Во времена регентства царевны Софьи Алексеевны (1682–1689) — фактический глава российского правительства. Командующий войсками в походах на Крым в 1687 и 1689 гг.

²⁹ Путики — здесь: выпуклые ребра, покрывающие поверхность тульи шлема.

ских и зарубежных музейных собраниях [Горелик 1983: 263–266; Горелик 1987: 190, рис. 11, 10–12, 192; Горелик 2002: 28, 75, рис. 24–27; Tsurtsumia 2011: 79–103].

На основании особенностей конструкции и оформления он может быть датирован серединой XIV–XV вв. Наиболее вероятно, что он был выкован мастерами Кавказа или Северного Ирана. Открытым остается вопрос о том, почему наголовье было первоначально определено, как «калмыцкое». М. В. Горелик предположил, что оно могло попасть «... к своему хозяину с Нижней Волги — Подонья» [Горелик 1983: 266]. Данная версия представляется весьма вероятной. В то же время нельзя полностью исключать, что украшенный позолотой и серебрением шлем мог использоваться на протяжении жизни нескольких поколений кочевников, неоднократно менял хозяев и, действительно, попал к князю В. В. Голицыну от калмыков. Тем не менее считать его изделием ойратских оружейников нет никаких оснований.

По материалу изготовления все «шапки калмыцкие», входящие в состав первой и второй групп, относятся к классу железных, по конструкции тульи — к отделу клепаных. На основании формы купола выделяются четыре типа наголовий: цилиндрические (1 экз., ОР-2058), сфероцилиндрические (2 экз., ОР-2059, ОР-4645), сфероконические и полусферические (9 экз., ОР-4624–ОР-4627, ОР-4646–ОР-4649). Три шлема снабжены «коробчатыми» (ОР-2058, ОР-2059, ОР-4645), а восемь — простыми козырьками. На пяти «шапках калмыцких» сохранились трубки-втулки для плюмажа. Два наголовья украшены буддийской символикой (ОР-2058, ОР-2059).

Анализ конструкции и системы оформления наголовий позволяет сделать вывод, что шлемы ОР-4624–ОР-4627, ОР-4646–ОР-4649 и, возможно, ОР-2059, ОР-4645 могли быть изготовлены в одном оружейном центре. Наиболее вероятно, что они были выкованы ойратскими или южносибирскими мастерами. К сожалению, оригинальные бармицы «шапок калмыцких» не сохранились (см. ниже), однако их конструкция и покрой могут быть реконструированы на основании анализа письменных источников, а также подлинных образцов ойратских

бармиц из других музейных собраний [Бобров, Худяков 2008: 463–469].

В настоящее время авторами данной статьи проводится работа по введению «шапок калмыцких» из собрания ММК в научный оборот. Так, в частности, уже опубликован шлем ойратского или монгольского производства из числа подарков духовного наставника хотогойтского *хунтайджи* ламы Эрдэни Дай мэргэн Нансо, который был передан в сокровищницу Казенного двора 2 ноября 1636 г. [Бобров, Орленко 2017: 129, 133, 134]. Готовятся к публикации статьи по сфероцилиндрическому «шапкам калмыцким» (ОР-2059, ОР-4645), а также сфероконическим и полусферическим наголовьям (ОР-4624–ОР-4627, ОР-4646–ОР-4649).

Доработка, эксплуатация и некоторые особенности хранения «шапок калмыцких» в собрании Оружейной палаты Московского Кремля

Анализ письменных материалов XVII в. позволяет сделать вывод, что присланные из Центральной Азии и Сибири шлемы дорабатывались местными московскими оружейниками. В частности, к «шапкам железным» крепились разноцветные суконные подшлемники («подшеломники»), шелковые (атласные, тафтяные) подбородочные ленты («лопасти»), во втулки вставлялись цветные флажки («прапоры», «прапорцы», «прапорчики»). Железные пластины «набивались» на тканевую основу бармиц (с внутренней стороны) и крепились к шлемам кожаными «ремнями» и «гвоздями» (см. ниже).

Пластинчато-нашивные бармицы с внутренним бронированием и матерчатой «покрышкой» не характерны для русских и, шире, восточноевропейских шлемов XVII в. Зато они типичны для позднесредневековых боевых наголовий монголоязычных кочевников Центральной Азии и Южной Сибири, в том числе и для ойратов [Бобров, Худяков 2008: 463–469]. Это позволяет предположить, что бармицы «шапок калмыцких», изготавливавшихся мастерами Оружейной палаты, могли, с большей или меньшей достоверностью, воспроизводить некоторые особенности конструкции и покроя бармиц ойратских шлемов. Данный процесс, вероятно, облегчался тем фактом, что некоторые наголовья, подаренные русскому царю ойратскими и монгольскими духовными и

светскими феодалами, сохранили оригинальные пластинчато-нашивные («кушанные») бармицы (см. выше), которые могли выступать в качестве образца для русских мастеров. Кроме того, не исключено, что при производстве подшлемников, подбородочных лент и плюмажей также учитывались их восточные прототипы.

При изготовлении бармиц московскими мастерами использовались пластины («доски железные», «полицы», «шапочные полицы») и заклепки («гвозди») центрально-азиатского и южносибирского производства, переданные из Сибирского Приказа, а также выкованные непосредственно в Оружейной палате. Так, например, при подготовке ко встрече персидских послов в 1675 г., среди прочих материалов, были приобретены 10 «листов железа белого», а также «20 колодок гвоздей луженых» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 15369 (О покупке разных материалов... к змеинному делу на копья, стекла на глаза, тесьмы на поясы к крыльям и лопасти к крыльям... 13 янв. 1675 г.) Л. 1–2]. При этом особо сообщалось, что: «...железо белое и гвозди куплены к наушам к шапкам калмыцким», т. е. для изготовления пластинчато-нашивных бармиц [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 15369 (О покупке разных материалов... к змеинному делу на копья, стекла на глаза, тесьмы на поясы к крыльям и лопасти к крыльям... 13 янв. 1675 г.) Л. 1–2].

В декабре 1673 г. было дано распоряжение «...о взятии из приказа Большого дворца в Оружейную палату ко сту шапкам калмыцким на наушники пятьдесят колодок гвоздей безденежно» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 14792 (Память о взятии из приказ. Б. Дворца гвоздей к 100 шапкам калмыцким). Л. 1].

В описи 1687 г. упомянуты 86 «колмыцких» шлемов, снабженных пластинчато-нашивными бармицами с «покрышкой» из красного, зеленого и черного бархата: «Восемьдесят шесть шишаков колмыцких, сшивных, наушники белая железа обложены сверху бархатом червчатый и зеленым и черным, в том числе один шишак целной кованой задка и наушника и трубки нет, цена по десяти алтын» [Опись 1884: 38].

Что касается органических материалов для подшлемников, подбородочных лент

(«лопастей»), матерчатой основы бармиц и флажков, а также кожаных ремешков для крепления «наушков», то они в основном закупались централизованно, в том числе и в Оружейной палате. В преддверии масштабного военного смотра 1664 г. «закройщик Феокист» «...пришивал лопасти отласные к шапкам калмыцким к выезду конюхом для государского смотру на Девичьем поле». Для этой цели ему были выделены «шолку алого шесть золотников». Параллельно кипела работа и над «прапорцами» к шлемам: «...живописцу Станиславу Лопуцкому сученово жолтово шолку два золотника. Шил тридцать прапорцов тафтяных³⁰ и писал по золоту красками х калмыцким шапкам» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 951 (Приходные и расходные книги волооченному золоту и серебру, шелку краскам и другим припасам...1659–1676 гг. Л. 31–31 об.)].

Централизованное изготовление 60 «прапорцов» к «шапкам калмыцким» было предпринято и накануне приезда персидских послов в 1674 г.: «...головы московских стрельцов Иванова приказу Полтева двум человекам стрельцам Панкрашке Иванову з братом с Ваською на шесть золотников шолку по четыре деньга на золотник. Итого четыре алтына... А по указу великого государя тем шелком шить им велено шездесят прапорцов х колмыцким шапкам для выезду послов» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 49478 (О покупке ткани к 60 прапорцам к шапкам калмыцким). Л. 1].

В 1675 г. особое внимание было уделено креплению на шлемы элементов бармиц: «Того ж дни сабельного дела отставленному придельщику Федьке Мартынову на ремень сыромятный шесть денег. Теми ремнями велено ему прибавать к шапкам калмыцким наушники к выезду персидских послов» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 15378 (О прибавке наушков ремнями к шапкам калмыцким к выезду персидских послов). 1 л.].

Не менее показательны действия, предпринятые ответственными лицами для

³⁰ Тафта (фр. *taffetas*, итал. *taffeta*, от перс. — скрученный, свитый, сотканый) — разновидность глянцевого плотной тонкой ткани полотняного переплетения из туго скрученных шелковых или хлопковых нитей. Для тафты характерны жёсткость, плотность и ломкость складок.

оформления «шапок калмыцких» людей «конюшенного чину» в преддверии визита голландских дипломатов в 1676 г. Так, в частности, для этой цели в Оружейной палате были закуплены «ремни» и «гвозди»: «...а теми ремнями и гвоздями велено укрепить наушки к шапкам калмыцких для встречи галанских послов» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 15706 (О покупке в Оружейную палату ... разных товаров). Л. 27]. Кроме того, для «...сделании лопастей и прапорчиков к шапкам калмыцким и к шишакам к выезду галанских послов», а также для изготовления бармиц были даны дополнительные распоряжения: «О покупке тафты на лопасти и прапорцы и проволоки (насаживать прапорцы) и белого железа на наушки к шапкам калмыцким для выезда галанских послов конюшенного чину» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 15706 (О покупке в Оружейную палату ... разных товаров). Л. 39–43]. Объем закупок был достаточно внушителен. Предполагалось одновременно изготовить «прапорцов» и «лопастей» на 60 и 92 калмыцкие «шапки» соответственно [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 49474 (О покупке шолку для лопастей к 92-м калмыцким шапкам). Л. 1; РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 49478 (О покупке ткани к 60 прапорцам к шапкам калмыцким для выезда послов). Л. 1].

Таким образом, письменные материалы свидетельствуют, что в середине 60–70-х гг. XVII в. мастера Оружейной палаты активно дорабатывали «шапки калмыцкие», снабжая их пластинчато-нашивными бармицами («наушками»), подшлемниками, плюмажами и подбородочными лентами. Велись и определенные ремонтные работы. Однако сведения об изготовлении московскими мастерами самих «шапок калмыцких» (т. е. шлемов центральноазиатского образца), по аналогии с куйками, в известных нам материалах отсутствуют. По всей видимости, в Оружейной палате к этому времени уже было собрано достаточное количество оригинальных центральноазиатских и южносибирских наголовий, полученных в качестве дипломатических подарков, ясака и др.

При прочтении сведений о масштабных и весьма затратных мероприятиях по доработке «шапок калмыцких», хранящихся в Оружейной палате, возникает закономерный вопрос: для каких целей велись данные работы? Рискнем предположить, что дан-

ный феномен был связан не только с общим ростом интереса московской знати к европейской и азиатской оружейной экзотике, но и являлся отображением более масштабных процессов, связанных с изменением характера российско-калмыцких отношений в середине XVII в.

Если в первой половине столетия русские цари и калмыцкие *тайши* активно боролись за контроль над племенами некогда «тьмачисленных» ногаев, то, начиная со второй половины 40-х гг. XVII в., калмыки постепенно вовлекаются в политическую орбиту Российского государства. В условиях нарастания напряжения в отношениях с Крымским ханством и подвластными ему ногаями Москва начинает рассматривать калмыков как ценных союзников в борьбе с тюркскими кочевниками региона. В свою очередь, калмыки получают возможность проведения экспансионистской политики в отношении ногаев не как конкуренты, а как союзники Русской короны, что делает их пребывание в регионе более комфортным [Бобров, Рюмшин 2015: 359–363].

В исторической перспективе важным этапом интеграции калмыков в состав Российского государства стала Русско-Польская война на Украине (1654–1667 гг.), в ходе которой царским армиям противостояли не только польские и казацкие войска, но и татарско-ногайская конница Крымского ханства. Для эффективной борьбы с кочевниками нужны были другие номады, способные вести перманентную войну на степном театре боевых действий, оттягивая на себя внимание крымско-татарских армий. В условиях войны с Крымом лояльность тюркоязычных подданных-мусульман (башкир, татар, ногаев) вызывала у российских властей определенные сомнения. А вот монголоязычные ойраты-буддисты идеально подходили для данной задачи. В ходе переговоров в 1650 и 1655 гг. калмыки дали *шерти* (присяги, клятвы), в которых отказывались от ведения агрессивных войн в отношении российских подданных и оговаривали варианты военно-политического сотрудничества. Уже в конце 1655 и в начале 1656 гг. калмыки впервые появились на театре боевых действий, не на шутку встревожив власти Крыма, не без основания опасавшиеся воинственных пришельцев с Востока.

В 1659–1661 гг. ойраты подвергли разгрому ногайские улусы, кочевавшие под Азовом, Темрюком, Тарками и Эндиреем. Начиная с осени 1661 и до весны 1663 гг. объектом разорительных набегов калмыков стали уже непосредственно земли крымско-татарской метрополии. Весной 1663 г. ойраты дважды разбили ханские войска в полевых сражениях, причем во второй раз «...топтали их до самой Перекопи». После этого последовали победы под Цыбульником, на р. Омельничек и р. Колончак. В течение лета – зимы 1663 г. калмыки пять раз (самостоятельно и вместе с запорожцами) атаковали Крым, причем во время одного из боев в плен чуть не попал крымский хан Мухаммед-Гирей. В 1664–1665 гг. ойраты вели активные боевые действия на территории Левобережной и Правобережной Украины, у Перекопа, под Азовом и на Северном Кавказе. В битве под Белой Церковью 21 мая 1665 г. — последнем большом сражении Русско-Польской войны, массированная атака калмыцкой конницы (около 7 тыс. чел.), поддержанная казаками и русскими ратниками, принесла победу царской армии. Испуганные размахом «калмыцкой войны» власти Крыма были вынуждены резко сократить военную активность на украинском театре боевых действий, что существенно облегчило положение русских войск. В Москве боевые успехи калмыков вызвали неподдельный восторг. Ойратских аристократов буквально засыпали разнообразными подарками — от традиционных собольих шуб и английского сукна до жеребцов «немецкой породы», «золоченых» немецких пистолетов и доспехов европейского образца [Тепкеев 2012: 291–331; Бобров 2014: 47–63; Бобров, Рюмшин 2015: 361–363].

Применительно к теме нашего исследования особое значение имеет тот факт, что вовлечение калмыков в Русско-Польскую войну совпадает по времени с началом интенсивной концентрации в Оружейной палате «шапок калмыцких», которые свозятся в столицу из Сибири. В это же время организуется масштабная деятельность по доработке и оформлению уже имеющихся и вновь поступающих «шапок калмыцких». Под впечатлением от военных успехов ойратской конницы при царском дворе даже возникает своеобразная «мода» на калмыков. Уже в 1662 г. на работу в Оружейную палату был принят «колмычанин

куяшной и бахтерцовой мастер Ятам Телмек³¹», привезенный в Москву башкирами и просивший царя Алексея Михайловича выделить ему «...двор для своего государева дела, и учеников дать, и кузницу построить, и делать куюки» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 8026 (Челобитная колмыченина Ананья Тимбекова о позволении ему построить кузницу и даче ему учеников для государева Куячного дела). Л. 1–3].

Интересно, что это событие непосредственно предшествует началу массового производства в Оружейной палате ранее в целом не характерных для русского защитного вооружения пластинчато-нашивных доспехов (куяков) ориентального образца. Уже в 1663 г. поступает царский указ на изготовление первой партии из десяти куюков, крытых цветным бархатом. В последующие годы в Оружейной палате были изготовлены десятки и сотни куюков, которые выдавались служилым людям во время торжественных приемов иностранных послов. К работе над изготовлением куюков привлекались как русские мастера, так и принявшие православие европейцы (например, «немчин» Назарий Степанов). Определенный интерес придворных оружейников вызвало и наступательное оружие ойратов. В том же 1663 г., в самый разгар успешных военных действий калмыков против Крымского ханства, придворный мастер Кузьма Плотников преподнес царю Алексею Михайловичу сделанное им «Копье калмыцкое из красного железа по местам золочено» [Орленко 2012: 450].

Таким образом, начало производства куюков и других условно «калмыцких» предметов вооружения шло параллельно с описанными выше мероприятиями по изготовлению «прапорцев», подшлемников и «лопастей» к «шапкам калмыцким», доставленным из Сибири и Центральной Азии. Если в первой половине XVII в. процесс формирования группы центральноазиатского защитного вооружения в царских хранилищах носил естественный характер (дипломатические подарки ойратских и монголь-

³¹ Другие варианты написания имени: Ананья Тимбеков, Анай Телмек, Ятан Тенбеков. В крещении — Петр Богданов. Подробнее о данном мастере и производстве куюков в Оружейной Палате XVII в. будет рассказано в специальной работе.

ских светских и духовных феодалов), то во второй половине столетия российские власти начали целенаправленно наращивать количество шлемов и корпусных доспехов «ойратского образца». Это, в частности, проявилось, в царских указах присылать в Москву из Кузнецка шлемы, изготовленные местными мастерами, в передаче скопившихся сибирских, ойратских и монгольских доспехов из Сибирского Приказа в Оружейную палату, а также в начале масштабных работ по изготовлению в столичных мастерских защитного вооружения центральноазиатского образца (пластинчато-нашивных бармиц к «шапкам калмыцким» и куяков).

Формальной причиной данных мероприятий был готовящийся смотр царских войск на Девичьем поле³², запланированный на конец января – начало февраля 1664 г. Смотр предшествовал торжественной встрече большого английского посольства Говарда Карлайла (1629–1685). В рамках этих событий русские придворные (стрельные, сокольники, конюшие) должны были впервые массово надеть «шапки калмыцкие», облачиться в куяки центральноазиатского образца, надеть калмыцкие «зарукавья» и наручи.

В «Росписи оружия и знамен, выданных из Оружейной палаты для государева смотра 1664 г. и встречи посла» содержится указание на распоряжение «...об отпуске в Конюшенный приказ трех шапок калмыцких с прапоры, и с наушки, и с лопасти отласными и тафтяными, а так же сокольникам 57 шапок калмыцких и 57 подшлемников суконных розными цветы с прапорцы и с лопасти отласными розными цветы. Еще 20 калмыцких шапок в конюшенный приказ» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Д. 8901 (Роспись оружия и знамен, выданных из Оружейной палаты для государева смотра 1664 г. и встречи посла). Л. 14–16].

Дьяку Тимофею Маркову, кроме «шапки Государевой булатной наводной», были вручены восемь «...шапок калмыцких и в том числе одна наводная серебром да шапка мисюрка». Особо оговаривалось наличие «шапок калмыцких» с бармицами, «прапорами» и атласными подбородочными завязками у пяти «Столповых прикащиков»: «Луяну [Лукияну — прим. авт. — Л. Б.,

³² Историческое место в Москве, в излучине Москвы-реки у Девичьего монастыря.

С. О.] Оболдуеву, Василию Телешову, Замятне Маркову, Федору Кроткому, Ивану Брехову по шапке калмыцкой с прапоры, и с наушки, и с лопасти с отласными и с тафтяными...» [Древности 1865: 119, 120; Опись 1884: 54]. Первые четверо «прикащиков» в «шапках калмыцких» должны были быть облачены в «юмшаны [на которых] насекиваны золотом и серебром арабские слова»³³ и двигаться непосредственно «У Государевых саней у лошадей» [Древности 1865: 115]. Пятый носитель «шапки калмыцкой» — Иван Брехов, одетый в кольчатый «пансырь», размещался «у санников» [Древности 1865: 115].

Если задумка строителей была реализована в полной мере, то на Девичье поле зимой 1664 г. выехали и вышли около ста русских придворных в богато оформленных «шапках калмыцких». Царские конюшие ехали в блестящих³⁴ шлемах центральноазиатского и южносибирского производства, снабженных пластинчато-нашивными бармицами, крытыми цветными шелковыми «покрышками». На поверхности наушников и назатыльников бармиц блестели ряды головок металлических заклепок. Шлемы были снабжены цветными суконными подшлемниками³⁵, подбородочными

³³ Т. е. юмшаны — западноазиатские кольчато-пластинчатые доспехи.

³⁴ Согласно документу «О выдаче жалованья мастерам Оружейной палаты» 1664 г., в преддверии смотра на Девичьем поле 13 человек на протяжении двух дней «чистили» упомянутые «калмыцкие» шлемы: «Приказа Ствольного дела кузнецы Левка Митрофанов с тов. 13 чел... два дня по 8 денег на день чистили 91 шапку калмыцкую, которая были на государском смотре на конюхах...» [РГАДА. Ф. 396. Оп. 1 Д. 8893 (О выдаче Оружейной палаты разных дел мастеровым людям и их ученикам государева жалования). Л. 143].

³⁵ Цвета подшлемников на смотре 1664 г. в настоящее время не установлены, однако известно, что одна из «шапок калмыцких», хранившихся в Оружейной Палате, была снабжена «подкладкой кумашной», т. е. имела красный цвет [Опись 1884: 36]. Анализ изображений рисунков Ф. Г. Солнцева свидетельствует, что стеганные подшлемники красного, малинового, бордового и розового цвета были типичным элементом оформления наголовий, хранящихся в Оружейной Палате [Броня 2015: 8, 11, 13, 15, 18].

«лопастями» из алого атласа, а в их втулках трепетали желтые шелковые флажки-«прапорцы», расписанные золотой краской.

Десять сокольников, охранявших сани, в которых ехал царь Алексей Михайлович, были одеты в крытые черным, красным и зеленым бархатом куяки центральноазиатского образца и держали в руках «мечи Немецкие». Другие воины были облачены в более простые куяки, крытые красным сукном. Иван Стуколов нес охрану царских саней с тремя «товарищи» «в зарукавьях калмыцких да в наручах». Двое стременных выступали в «... пансырях да в калмыцких зарукавьях». Носившие на смотре «шапки калмыцкие» 57 сокольников, двигавшиеся за царскими сани, были оснащены кольчатыми «пансырями» со «шнурки шолковыми» и наручами, а отборные «Столповые прикащики» — кольчато-пластинчатыми *юшманами*, пластины которых были украшены арабской вязью, выполненной в технике золотой и серебряной насечки [Древности 1865: 115, 116, 118, 120].

Таким образом, во время мероприятий на Девичьем поле русский царь Алексей Михайлович передвигался в окружении придворных, облаченных преимущественно в ориентальные доспехи и шлемы, типичные для ойратской знати («шапки калмыцкие», куяки, кольчатые «пансыри», «калмыцкие зарукавья», наручи). Учитывая, что облачение участников царской свиты продумывалось, согласовывалось, изготавливалось и дорабатывалось задолго до указанного события, подобный выбор устроителей смотра вряд ли можно считать случайным.

Как уже отмечалось выше, резкий рост интереса к вооружению ойратского образца проходил на фоне крайне успешных действий калмыков против войск Крымского ханства (а затем и Речи Посполитой) во время Русско-Польской войны на Украине. Это дает основание предположить, что выезд десятков русских придворных в экзотичных ойратских шлемах и куяках на Девичье поле во время царского смотра 1664 г., вероятно, преследовал цель не только поразить зрителей, но и символически отобразить вовлечение воинственных и победоносных калмыков в политическую орбиту Московского государства.

Опыт, вероятно, был признан успешным, так как в последующие годы масшта-

бы производства и использования вооружения «калмыцкого образца» лишь увеличились.³⁶ Данные факты позволяют говорить о появлении в работе мастеров Оружейной палаты 60–70-х гг. XVII в. выраженного ориентального тренда, проявившегося в первую очередь в изготовлении защитного вооружения, имитировавшего ойратскую и, шире, центральноазиатскую, восточную паноплию.

Отметим, что дооформленные ойратские, монгольские и южносибирские шлемы и панцири, а также изготовленные по ориентальным образцам куяки обычно не передавались в действующие войска, а использовались в основном в качестве парадных доспехов во время различных торжественных церемоний. При этом некоторые экземпляры указанного защитного вооружения могли включаться в состав дипломатических подарков и «государева жалованья». Интересно, что адресатом подобных даров могли выступать и представители калмыцкой аристократии.³⁷

Рассмотрев процесс формирования группы «шапок калмыцких» в Оружейной палате, а также их доработки и эксплуатации в 60–70-х гг. XVII в., необходимо отметить некоторые особенности их хранения в более поздние исторические периоды.

Активное использование шлемов в различных торжественных мероприятиях, а также, возможно, не слишком бережное их хранение, привело к тому, что уже в 1687 г. некоторые из них были «ветчаны гораздо» [Опись 1884: 36, 37]. Со временем терялись съемные или недостаточно надежно закрепленные элементы, в первую очередь фраг-

³⁶ Вплоть до второй половины 70-х гг. XVII в. служилые люди, снабженные ориентальным защитным вооружением, продолжали принимать активное участие во встречах иностранных дипломатов. Так, в частности, они присутствовали при въезде шведского посланника в 1674 г., персидских послов в 1675 г., голландских дипломатов в 1676 г. и др.

³⁷ Так, например, в 1674 г. два куяка были отправлены знаменитому тайше (впоследствии хану) Аюке и его брату Замсе: «... послано великого государя жалованья к тайшам по их запросам. — К Аюкаю-тайше погребец с водкою да куяк да 2 кречета, к брату ево Замсе большому куяк да к брату ж ево Замсе меньшому кречет» [Посольские книги 2003: 96, 100].

менты бармиц, подшлемники, подбородочные ленты, плюмажи, а также составные части наверхий [Опись 1884: 36, 37].³⁸

Однако самым грозным испытанием для «шапок калмыцких» стал печально знаменитый пожар 1737 г., в ходе которого шлемы сильно «погорели» [Опись 1884: 36, 37]. По мнению Л. П. Яковлева, именно тогда «шапки калмыцкие» лишились своих органических элементов: «В настоящее время наушников и бархата нет; их уничтожил пожар 1737 года; в котором эти шишаки обгорели; невозможность отчистить нагар и желание предохранить от ржавчины, вероятно, были причиною того, что некоторые из шишаков, окрашены черною масляною краскою; когда произведена эта окраска, из дел Архива не видно» [Опись 1884: 38, 39].

Часть шлемов серии в разное время становились объектом ремонтных и реставрационных работ. На поверхностях пластин и обручей наголовий фиксируются железные «заплатки». Некоторые отверстия, предназначавшиеся для крепления бармиц, наглухо забиты металлическими заклепками. Не исключено, что массивное цельное воронковидное навершие шлема ОР-4649 было добавлено уже после завершения его эксплуатации в качестве боевого и парадного наголовья.

В настоящее время в отверстия на обрубке трех шлемов серии (ОР-2059, ОР-4647, ОР-4648) вставлены металлические петли, через которые пропущена железная проволока. К последней подвешены кольчатые бармицы различных видов покроя. Необходимо отметить, что ни на рисунке Ф. Г. Солнцева, ни в материалах описей Оружейной палаты XVII–XIX вв., ни на фотографиях конца XIX в. кольчатые бармицы на «шапках калмыцких» не фиксируются. Однако они уже присутствовали на шлемах в начале 2000-х гг., когда наголовье было впервые осмотрено одним из авторов настоящей статьи. Это позволяет предположить, что кольчатые бармицы были подвешены к шлемам в самом конце XIX–XX вв. Нет оснований полагать, что они могли входить в первоначальную комплектацию рассматриваемых «шапок калмыцких».

³⁸ Описи Оружейной палаты конца XVII–XIX вв. позволяют проследить состояние и комплектность шлемов на протяжении почти 200-летнего периода.

Значительный интерес представляет тот факт, что за время хранения количество «шапок калмыцких» в собрании Оружейной палаты уменьшилось почти в десять раз. Произошло это еще до последней трети XIX в., так как все перечисленные в 1884 г. Л. П. Яковлевым «шапки калмыцкие» присутствуют в фондах ММК в настоящее время. На наш взгляд, данный феномен обусловлен рядом причин. Возможно, что часть наголовий, которые в XVII в. атрибутировались как «калмыцкие», по факту таковыми не являлись и в настоящее время числятся среди других категорий шлемов. Некоторая часть «шапок калмыцких» могла погибнуть во время пожара 1737 г. и (или) была списана из собрания после него. Наконец, часть шлемов могла быть передана в другие хранилища, частные и музейные собрания. Так, например, некоторые центральноазиатские шлемы, входившие в состав собрания князей Шереметьевых, а в настоящее время хранящиеся в фондах Государственного Эрмитажа, возможно, происходят именно из собрания Оружейной палаты [Ленц 1895: табл. V, рис. 171, 172].³⁹ Однако данный вопрос требует дополнительного изучения.

Выводы

На основании комплексного анализа письменных и вещественных источников выделены основные этапы формирования группы «шапок калмыцких» в собрании Оружейной палаты Московского Кремля, уточнен состав шлемов серии, выявлены некоторые особенности их эксплуатации и хранения на протяжении XVII–XX вв.

Установлено, что первые шлемы центральноазиатского и южносибирского производства, которые впоследствии стали именоваться в описях «шапками (шишаками) калмыцкими», начали поступать в Оружейную палату еще в первой половине XVII в. Данный процесс был обусловлен

³⁹ П. В. Шереметьев Большой состоял в чине оружничьего и с 1683 г. и до самой своей смерти в 1690 г. возглавлял Оружейную Палату и придворные ювелирные мастерские. Среди предметов собрания С. Д. Шереметьева легко узнаются оружие и доспехи, выкованные мастерами Оружейной палаты, а также вещи, массово изготовлявшиеся в придворной оружейной мастерской для использования в парадно-церемониальных мероприятиях царского двора.

установлением дипломатических отношений Российского государства с монголоязычными народами Центральной Азии, в первую очередь хотогоятами Северо-Западной Монголии и ойратами (волжскими и «чакарскими» калмыками, джунгарами). Дипломатические подарки монгольских и ойратских правителей составили ядро группы «шапки калмыцкие» в собрании Оружейной палаты. Некоторые наголовья данной категории относились к комплексу вооружения высшей центральноазиатской знати и отличались богатым оформлением.

Вторая группа «шапок калмыцких» представляла собой шлемы южносибирского производства, полученные местными русскими властями от «кузнецких татар» (предков шорцев) в качестве ясака, в рамках торгового обмена и др. Это были более простые боевые наголовья, вероятно, аналогичные тем, что массово передавались «кузнецкими татарами» ойратским воинам в качестве *алмана* (дани) и в обмен на скот. Наконец, третьим источником формирования рассматриваемой группы шлемов в Оружейной палате стали «шапки калмыцкие» из частных arsenалов русской аристократии XVII в.

Анализ русской служебной документации свидетельствует, что во второй половине XVII в. в Оружейной палате хранились несколько десятков (в отдельные периоды, вероятно, более сотни) «шапок калмыцких». Таким образом, они представляли собой одну из самых многочисленных категорий шлемов, находившихся на тот момент в этом царском хранилище.

На основании особенностей происхождения все условно «калмыцкие» наголовья, находящиеся в настоящее время в фондах Музеев Московского Кремля, можно условно разделить на три основные группы. В состав первой группы входят шлемы, изготовленные ойратскими или южносибирскими мастерами. В состав второй — наголовья ойратского или монгольского производства, преподнесенные в дар русскому царю представителями центральноазиатской аристократии. Третья группа представлена шлемами, ошибочно атрибутированными в прошлом как «калмыцкие», но в реальности выполненные оружейниками, проживавшими за пределами основного ареала обитания монголоязычных nomадов.

По материалу изготовления все «шапки калмыцкие», входящие в состав первой и второй групп (т. е. изготовленные ойратскими, монгольскими и южносибирскими мастерами), относятся к классу железных, по конструкции тульи — к отделу клепанных. На основании формы купола выделяются четыре типа шлемов: цилиндроконические, сфероцилиндрические, сфероконические и полусферические. На протяжении второй половины XVII — XIX вв. рассматриваемые наголовья дополнялись различными конструктивными элементами (бармицами, подшлемниками, наверхиями и т. д.), покрывались черной краской (после пожара 1737 г.), становились объектом реставрационных работ (часть заклепок на тулье шлемов заменены, к трем шлемам подвешены кольчатые бармицы). Однако проведенный осмотр, а также сопоставление шлемов с их описаниями XVII–XIX вв. и изображениями XIX в. показали, что интересующие нас «шапки калмыцкие» сохранили оригинальные пластины тульи и основные конструктивные элементы, присутствовавшие в их первоначальной комплектации, что позволяет провести их всесторонний типологический анализ. В то же время известные материалы опровергают распространенное мнение о тождественности «шапок калмыцких» и «шапок куюшных» («шапок бумажных»). Все наголовья, которые в настоящее время могут быть атрибутированы как «шапки калмыцкие», представляют собой клепаные железные шлемы. Сведения о том, что «шапки бумажные» учитывались в XVII в. в числе «шапок калмыцких», пока не обнаружены. Отсутствуют данные и об изготовлении «шапок калмыцких» в мастерских Оружейной палаты (по аналогии с куюками, которые производились в Москве по ориентальным образцам). Таким образом, все известные шлемы рассматриваемой серии представлены изделиями иностранных оружейников.

Значительный интерес представляют сведения о доработке и использовании «шапок калмыцких» в ходе различных дворцовых церемоний. Установлено, что во второй половине XVII в. в Оружейную палату начинают целенаправленно свозить шлемы центральноазиатского и южносибирского производства, хранившиеся в Сибирском Приказе, arsenалах сибирских городов (на-

пример, в г. Кузнецке). Присланные шлемы дорабатываются местными мастерами. В частности, к «шапкам калмыцким» добавляются пластинчато-нашивные бармицы центральноазиатского образца, разноцветные суконные подшлемники («подшеломники»), шелковые (атласные, тафтяные) подбородачные ленты («лопасти»), во втулки вставляются цветные флажки («прапоры», «прапорцы», «прапорчики»).

Параллельно с этим в Оружейной палате начинает работать калмыцкий «куяшной и бахтерцовой мастер», организуется массовое производство типичных для ойратов пластинчато-нашивных доспехов (куяков). Во время грандиозного смотра российских войск на Девичьем поле зимой 1662 г. до сотни русских служилых людей из числа царских сокольников и конюших выезжают в богато оформленных «шапках калмыцких». Сопровождающие царские санителюхранители шествуют в куюках, в «калмыцких зарукавьях» и наручах. Данный опыт, вероятно, был признан успешным, так как в дальнейшем царские придворные

продолжают встречать иностранных дипломатов, будучи облаченными в куюки и «шапки калмыцкие».

Повышенное внимание к ойратскому защитному вооружению во второй половине 50–70-х гг. XVII в. было, вероятно, обусловлено не только общим ростом интереса московской знати к европейской и азиатской оружейной экзотике, но и началом широкого участия калмыков в военных предприятиях Российского государства. Так, например, упомянутый выше смотр на Девичьем поле 1664 г. проходил на фоне крайне успешных военных действий калмыков против войск Крымского ханства во время Русско-Польской войны 1654–1667 гг. Это дает основание предположить, что выезды десятков русских воинов в ойратских шлемах и куюках во время царских смотров и встреч иностранных послов, вероятно, преследовали цель не только поразить зрителей, но и символически отобразить вовлечение воинственных и победоносных калмыков в политическую орбиту Московского государства.

Источники

- ДАИ 1867 — Дополнение к актам историческим. Т. 10. СПб.: Прац, 1867. 506 с.
- Древности 1853 — Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению государя императора Николая I. Отд. III: Броня, оружие, кареты и конская сбруя / рис. Ак. Ф. Солнцевым. М.: Тип. Александра Семена, 1853. 152 с.
- Древности 1865 — Древности Российского государства. Дополнение к III отделению. Русские старинные знамена. М.: Синодальная тип., 1865. 353 с.
- Материалы 1959 — Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1607–1636. М.: Вост. лит., 1959. 352 с.
- Материалы 1996 — Материалы по истории русско-монгольских отношений 1654–1685. М.: Вост. лит., 1996. 560 с.
- Обозрение 1900 — Обозрение столбцов и книг Сибирского Приказа (1592–1768 гг.). Ч. 3. Документы по сношениям местного управления с центральным. Составил Н. Н. Оглоблин. М.: Университетская тип., Страстной бульвар, 1900. 394 с.
- Опись 1884 — Опись Московской Оружейной палаты. Ч. 3. Кн. 2: Броня [сост. Л. П. Яковлевым]. М.: Тип. Общества распространения полезных книг, 1884. 312 с.

Опись 2014 — Опись царской казны на Казенном дворе 1640 года. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», 2014. 192 с.

Посольские книги 2003 — Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 316 с.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 396 (Архив Московской Оружейной палаты).

Рисунки 1884 — Рисунки к Описи Московской Оружейной палаты. М.: [б. и.], 1884. 500 с.

Сборник 1879 — Сборник князя Хилкова. СПб.: Тип. братьев Пантелеевых, 1879. 580 с.

Литература

- Бобров 2014 — Бобров Л. А. «Воронья стая» над Крымом. Татарско-калмыцкое противоборство в степях Северного Причерноморья (сентябрь 1661 – январь 1663 г.) // Средневековые тюрко-татарские государства. 2014. № 6. С. 239–249.
- Бобров, Орленко 2017 — Бобров Л. А., Орленко С. П. Монгольский шлем конца XVI – первой трети XVII в. из собрания Оружейной палаты Московского Кремля // Археоло-

- логия, этнография и антропология Евразии. 2017. № 4. С. 127–135.
- Бобров, Рюмшин 2015 — *Бобров Л. А., Рюмшин М. А.* «...И против них не стаивали они нигде и биться с ними не умеют». Оружейный и военно-тактический аспект калмыцко-ногайских и калмыцко-татарских войн первой половины – середины XVII в. // Золотоордынская цивилизация. 2015. № 8. С. 357–378.
- Бобров, Худяков 2003 — *Бобров Л. А., Худяков Ю. С.* Боевые наголовья кочевников Монголии и Калмыкии второй половины XVI – начала XVIII в. // Древности Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алт. гос. ун-т; Ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова. 2003. № 11. С. 138–155.
- Бобров, Худяков 2008 — *Бобров Л. А., Худяков Ю. С.* Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и Нового времени (XV – первая половина XVIII вв.). СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 770 с.
- Броня 2015 — Броня, оружие, кареты и конская сбруя. Рисунки Ф. Солнцева. СПб.: Белый город, Воскресный день, 2015. 146 с.
- Вельтман 1844 — *Вельтман А. Ф.* Московская Оружейная палата. М.: Тип. И. Степанова, 1844. 540 с.
- Вельтман 1860 — *Вельтман А. Ф.* Московская Оружейная палата. Второе, вновь составленное, издание. М.: Тип. Бахметева, 1860. 288 с.
- Горелик 1979 — *Горелик М. В.* Средневековый монгольский доспех // Третий международный конгресс монголоведов. Улан-Батор: [б. и.], 1979. С. 76–97.
- Горелик 1983 — *Горелик М. В.* Монголо-татарское оборонительное вооружение второй половины XIV – начала XV в. // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М.: Изд-во МГУ, 1983. С. 244–269.
- Горелик 1987 — *Горелик М. В.* Ранний монгольский доспех (IX – первая половина XIV вв.) // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск: Наука, 1987. С. 163–208.
- Горелик 2002 — *Горелик М. В.* Армии монголо-татар X–XIV вв. Военское искусство, снаряжение, оружие. М.: ООО «Вост. горизонт», 2002. 84 с.
- Историческое описание 2008 — Историческое описание одежды и вооружения российских войск. Ч. 1. М.: Куликово поле, 2008. 168 с.
- Ленц 1895 — *Ленц Э.* Опись собрания оружия графа С. Д. Шереметьева. СПб.: [б. и.], 1895. 223 с.
- Орленко 2012 — *Орленко С. П.* К вопросу о деятельности придворных оружейных мастерских до и после Смутного времени // Война и оружие. Новые исследования и материалы. СПб.: Изд-во ВИМАИВиВС, 2012. С. 441–456.
- Потапов 1936 — *Потапов Л. П.* Очерки по истории Шории // Труды Института востоковедения АН СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. № 15. 260 с.
- Потапов 1953 — *Потапов Л. П.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 444 с.
- Савваитов 1865 — *Савваитов П. И.* Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлеченное из рукописей Архива Московской Оружейной палаты. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1865. 350 с.
- Тепкеев 2012 — *Тепкеев В. Т.* Калмыки в Северном Прикаспии во второй трети XVII века. Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2012. 376 с.
- Токарев 1936 — *Токарев С. А.* Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1936. 217 с.
- Шиндлер 2016 — *Шиндлер О. В.* Русские шлемы XVI века [электронный ресурс] // История военного дела: исследования и источники. 10.05.2016. Т. VIII. С. 167–219. URL: http://www.milhist.info/2016/05/10/schindler_3 (дата обращения: 10.11.2019).
- Шиндлер 2018 — *Шиндлер О. В.* К вопросу о правомерности использования термина «шишак» в XVI веке, его происхождении и развенчании одного устаревшего мифа [электронный ресурс] // История военного дела: исследования и источники. 24.09.2018. Т. X. С. 163–187. URL: http://www.milhist.info/2018/09/24/schindler_6 (дата обращения: 10.11.2019).
- Ширин 2018 — *Ширин Ю. В.* Археологическое изучение Кузнецка // Кузнецкая старина. Новокузнецк: 400 лет в истории России. Томск; Новокузнецк: Изд-во Томск. ун-та, 2018. С. 27–78.
- Bobrov et al. 2017 — *Bobrov L. A., Zaytsev V. P., Orlenko S. P., Salnikov A. V.* The Late Jurchen (Early Manchu) Helmet of the Second Half of the 1610s to the Mid-1630s from the Collection of the Armoury Chamber of the Moscow Kremlin (= Поздний чжурчжэньский (ранний маньчжурский) шлем второй половины 10-х – середины 30-х гг. XVII в. из собрания

- Оружейной палаты Московского Кремля) // Былые годы. 2017. Т. 46. № 4. С. 1140–1173.
- Bobrov, Obraztsov, Salnikov 2019 — *Bobrov L., Obraztsov V., Salnikov A.* Oirat helmet of the XVII – mid-XVIII centuries from the State Hermitage Museum (= Ойратский шлем второй половины XVII – середины XVIII вв. из Государственного Эрмитажа) // Былые годы. 2019. Т. 51. № 1. С. 5–19.
- LaRocca 2006 — *LaRocca D. J.* Warriors of the Himalayas. Rediscovering the Arms and Armor of Tibet (= Воины Гималаев. Заново открываем оружие и доспехи Тибета). New York: The Metropolitan Museum of Art; New Haven; London: Yale University Press, 2006. 307 p.
- Martyushov, Shirin 2018 — *Martyushov R. A., Shirin Y. V.* Difficulties Interpreting of Written and Archaeological Sources of Information of Ferrous Metallurgy of the Kuznetsk Tatars (= Проблемы интерпретации письменных и археологических источников о черной металлургии у кузнецких татар) // Былые годы, 2018, № 49. Вып. 3. С. 915–930.
- Tsursumia 2011 — *Tsursumia M.* The Helmet from the Wawel Royal Museum and its Place in the Evolution of Oriental Helmet (= Шлем из Королевского музея Вавеля и его место в эволюции восточных шлемов) // *Acta Militaria Mediaevalia*. 2011. Vol. VII. S. 79–103.
- Vodyasov 2016 — *Vodyasov E. V.* Kondoma Tatars and the Bloomery Process (source: the Great Northern Expedition) (= Сыродутный способ получения железа у кузнецких татар (по материалам Великой Северной Экспедиции)) // Былые годы. 2016. Вып. 2. С. 335–344.

Sources

- Russian State Archive of Ancient Acts. Coll. 396 (Archive of the Kremlin Armoury).
- [Additions to Historical Acts]. St. Petersburg: Pratz, 1867. Vol. 10. 506 p. (In Russ.)
- [Antiquities of the Tsardom of Russia: Published by Supreme Order of Emperor Nicholas I]. Vol. III: Body Armor, Weapons, Carriages, and Horse Tack. Acad. F. Solntsev (drawings). Moscow: A. Semen, 1853. 152 p. (In Russ.)
- [Antiquities of the Tsardom of Russia]. Supplement to vol. III: Old Russian Banners. Moscow: Synodal Printing House, 1865. 353 p. (In Russ.)
- [Collection of Prince Khilkov]. St. Petersburg: Panteleev Brothers, 1879. 580 p. (In Russ.)
- [Department (Prikaz) of Siberia: Collected Documents (Stolbtsy) and Books (Records) Revisited, 1592–1768]. Vol. 3: Correspondence (Documents) between the Headquarters and the Siberian Office. N. Ogloblin (comp.). Moscow: Imperial Moscow University, 1900. 394 p. (In Russ.)
- [Russian-Kalmyk Relations, 1672–1675: Ambassadorial Books (Records)]. Elista: Dzhangar, 2003. 316 p. (In Russ.)
- [Russian-Mongolian Relations, 1607–1636: Historical Materials]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1959. 352 p. (In Russ.)
- [Russian-Mongolian Relations, 1654–1685: Historical Materials]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1996. 560 p. (In Russ.)
- [The Kremlin Armoury: Inventory Catalogue]. Supplement: Drawings. Moscow, 1884. 500 p. (In Russ.)
- [The Kremlin Armoury: Inventory Catalogue]. Vol. 3. Book 2: Body Armor. L. P. Yakovlev (comp.). Moscow: Society for the Distribution of Useful Books, 1884. 312 p. (In Russ.)
- [Treasury of the Tsardom of Russia: 1640 Inventory Catalogue of the Treasury Yard (Dvor)]. Moscow: Moscow Kremlin Museums, 2014. 192 p. (In Russ.)

References

- [Body Armor, Weapons, Carriages, and Horse Harness]. F. Solntsev (drawings). St. Petersburg: Belyi Gorod, Voskresnyi Den, 2015. 146 p. (In Russ.)
- [Garments and Weapons of Russian Troops: Historical Description]. Vol. 1. Moscow: Kulikovo Pole, 2008. 168 p. (In Russ.)
- Bobrov L. A. 'A flock of crows' over the Crimea. Tatar and Kalmyk confrontation in the northern Black Sea steppes (September 1661 – January 1663). *Medieval Turkic-Tatar States*. 2014. Vol. 6. Pp. 239–249. (In Russ.)
- Bobrov L. A., Khudyakov Yu. S. [Nomads of Central Asia and Southern Siberia in the Late Medieval and Modern Age (15th – Mid-18th Centuries): Weaponry and Tactics]. St. Petersburg: St. Petersburg University, 2008. 770 p. (In Russ.)
- Bobrov L. A., Khudyakov Yu. S. Nomads of Mongolia and Kalmykia: military headgears, mid-16th – early 18th centuries. In: [Antiquities of the Altai]. Vol. 11. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State University; Surazakov Institute for Altaic Studies, 2003. Pp. 138–155. (In Russ.)
- Bobrov L. A., Orlenko S. P. A late 16th to early 17th century Mongolian ceremonial helmet from the Moscow Kremlin Armoury. *Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia*. 2017. No. 4. Pp. 127–135. (In Russ.)

- Bobrov L. A., Ryumshin M. A. '... *And against them, they could not withstand anywhere and they are not able to fight against them*'. Arms and military tactical aspect of the Kalmyk-Nogai and Kalmyk-Tatar wars during the first half – middle of the 17th century. *Golden Horde Civilization*. 2015. Vol. 8. Pp. 357–378. (In Russ.)
- Bobrov L. A., Zaytsev V. P., Orlenko S. P., Salnikov A. V. The late Jurchen (early Manchu) helmet of the second half of the 1610s to the mid-1630s from the collection of the Armoury Chamber of the Moscow Kremlin. *Bylye Gody*. 2017. Vol. 46. No. 4. Pp. 1140–1173. (In Russ.)
- Bobrov L., Obratsov V., Salnikov A. Oirat helmet of the XVII – mid-XVIII centuries from the State Hermitage Museum. *Bylye Gody*. 2019. Vol. 51. No. 1. Pp. 5–19. (In Russ.)
- Gorelik M. V. [Armies of 10th-14th Century Mongols (Tatars): Art of War, Ammunition, Weaponry]. Moscow: Vostochnyi Gorizont, 2002. 84 p. (In Russ.)
- Gorelik M. V. Early Mongolian body armor: 9th – mid-14th centuries. In: [Mongolia: Archaeology, Ethnography, Anthropology]. Novosibirsk: Nauka, 1987. Pp. 163–208. (In Russ.)
- Gorelik M. V. Medieval Mongolian body armor. In: [The Third International Congress of Mongolists]. Cong. proc. Ulaanbaatar, 1979. Pp. 76–97. (In Russ.)
- Gorelik M. V. Mongol (Tatar) defensive weapons: mid-14th – early 15th centuries. In: [The Battle of Kulikovo in Our National History and Culture]. Moscow: Moscow State University, 1983. Pp. 244–269. (In Russ.)
- LaRocca D. J. Warriors of the Himalayas. Rediscovering the Arms and Armor of Tibet. New York: The Metropolitan Museum of Art; New Haven; London: Yale University Press, 2006. 307 p. (In Eng.)
- Lenz E. [Count S. Sheremetev's Collection of Weapons: Inventory Catalogue]. St. Petersburg, 1895. 223 p. (In Russ.)
- Martyushov R. A., Shirin Y. V. Difficulties interpreting of written and archaeological sources of information of ferrous metallurgy of the Kuznetsk Tatars. *Bylye Gody*. 2018. Vol. 49. No. 3. Pp. 915–930. (In Russ.)
- Orlenko S. P. Armored shops of the Tsardom of Russia: activities before and after the Smuta revisited. In: [War and Weaponry: New Studies and Materials]. St. Petersburg: Museum of Military History, 2012. Pp. 441–456. (In Russ.)
- Potapov L. P. [Shoria: Historical Essays]. In: [Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences: Transactions]. Vol. 15. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1936. 260 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. [The Altaians: Historical Essays]. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1953. 444 p. (In Russ.)
- Savvaitov P. I. [Description of Antique Royal Utensils, Garments, Weapons, Body Armors, and Horse Harness: Excerpts from Manuscripts Contained in Archives of the Kremlin Armoury (Moscow)]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1865. 350 p. (In Russ.)
- Shindler O. V. On the question of the legitimacy of using the term 'shishak' in the 16th century, its origin and the debunking of one outdated myth. *History of Military Affairs: Research and Sources*. Posted on September 24, 2018. Vol. X. Pp. 163–187. Available at: http://www.milhist.info/2018/09/24/schindler_6 (accessed: January 10, 2020). (In Russ.)
- Shindler O. V. Russian helmets of the 16th century. *History of Military Affairs: Research and Sources*. Posted on May 10, 2016. Vol. VIII. Pp. 167–219. Available at: http://www.milhist.info/2016/05/10/schindler_3 (accessed: January 10, 2020). (In Russ.)
- Shirin Yu. V. Archaeological studies of Kuznetsk. In: [Antiquities of Kuznetsk. Novokuznetsk: 400 in Russian History]. Tomsk; Novokuznetsk: Tomsk State University, 2018. Pp. 27–78. (In Russ.)
- Tepkeev V. T. [Kalmyks in the Northern Caspian: 1630s–1690s]. Elista: Dzhangar, 2012. 376 p. (In Russ.)
- Tokarev S. A. [Pre-Capitalist Vestiges in Oirotia]. Leningrad: Nauka, 1936. 217 p. (In Russ.)
- Tsursumia M. The helmet from the Wawel Royal Museum and its place in the evolution of Oriental helmet. *Acta Militaria Mediaevalia*. 2011. Vol. VII. Pp. 79–103. (In Eng.)
- Veltman A. F. [The Kremlin Armoury (Moscow)]. 2nd ed., rev. Moscow: Bakhmetev, 1860. 288 p. (In Russ.)
- Veltman A. F. [The Kremlin Armoury (Moscow)]. Moscow: I. Stepanov, 1844. 540 p. (In Russ.)
- Vodyasov E. V. Kondoma Tatars and the bloomery process (source: the Great Northern Expedition). *Bylye Gody*. 2016. Vol. 40. No. 2. Pp. 335–344. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 13, Is. 2, pp. 305–317, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-305-317
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94 (517)

Отто Иванович Макстенок: у истоков монгольской революции 1921 года

Хишигт Норовсамбуу ¹

Леонид Владимирович Курас ²

Базар Догсонович Цыбенков ³

¹ Институт истории и этнологии Монгольской академии наук
(район Баянзурх, 13-й микрорайон, пр. Мира, 13330 Улан-Батор, Монголия)
Ph.D, профессор, врио директора
 0000-0003-3608-4966. E-mail: khishigt_58@yahoo.com

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник
 0000-0003-4507-249X. E-mail: kuraslv@yandex.ru

³ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
(д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
 0000-0002-0404-7207. E-mail: bazar75@mail.ru

Аннотация. *Введение.* Монгольская революция 1921 г. представляет собой результат активного двустороннего взаимодействия монгольских и советских революционеров. В подготовке революции, в частности в советско-монгольских переговорах 1920–1921 гг. и препровождении монгольских делегатов из пограничного Троицкосавска в ДВР и Советскую Россию в 1920 г., большую роль сыграл уполномоченный НКВД РСФСР в Монголии О. И. Макстенок. *Цели и задачи исследования.* Статья посвящена изучению деятельности О. И. Макстенека на должности уполномоченного НКВД РСФСР в Монголии с июня 1920 по март 1921 гг. Для ее решения ставятся следующие задачи: 1) освещение политической ситуации в Монголии и сопредельных регионах — Дальнем Востоке и Забайкалье (по данным О. И. Макстенека); 2) ввод в научный оборот архивных сведений об информационной, организационной, дипломатической, политической и экономической деятельности О. И. Макстенека. *Материалами исследования* являются документы из Архива МИД Монголии под названием «Итоги деятельности уполномоченного Наркоминдел в Монголии О. И. Макстенека за время с 1-го июня 1920 г. по март 1921 г.». *Результаты.* Получены неизвестные ранее, ценные сведения о разносторонней активной деятельности О. И. Макстенека. В частности, выяснены детали и особенности встреч Макстене-

ка и членов МНРП в Троицкосавске в 1920 г.; вопрос о занятии Маймачена, рассмотренный в феврале 1921 г., имена деятелей изучаемого периода. *Выводы.* Уполномоченный НКВД в Монголии О. И. Макстенок, вынужденно находясь в Троицкосавске в июне 1920 – марте 1921 гг., провел большую работу в деле подготовки Монгольской революции 1921 г. Благодаря ему монгольские делегаты смогли беспрепятственно продвигаться из Троицкосавска в другие города ДВР и Советской России, а также организовывать в Троицкосавске собрания МНРП.

Ключевые слова: Монгольская революция, О.И. Макстенок, Троицкосавск, Урга, НКВД РСФСР, Коминтерн

Благодарность. Исследование проведено в рамках проекта РФФИ – Министерства образования, культуры и науки (Монголия), № 19-59-44004 «Монгольская революция 1921 г. в зеркале транснациональной истории монгольского мира» (к 100-летию Монгольской революции 1921 г.) (номер госрегистрации АААА-А20-120021490062-5).

Для цитирования: Хишигт Н., Курас Л. В., Цыбенков Б. Д. Отто Иванович Макстенок: у истоков монгольской революции 1921 года // Oriental studies. 2020. Т. 13. № 2 С. 305–317. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-305-317

UDC 94 (517)

Otto I. Makstenek: at the Origins of the Mongolian Revolution of 1921

Khishigt Norovsambu ¹

Leonid V. Kuras ²

Bazar D. Tsybenov ³

¹ Institute of History and Ethnology, Mongolian Academy of sciences
(Bayanzürkh District, Microdistrict 13, Enkh Taivny Ave., Ulaanbaatar 13330, Mongolia)
Ph. D, Professor, Deputy Director
 0000-0003-3608-4966. E-mail: khishigt_58@yahoo.com

² Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Professor, Chief Research Associate
 0000-0003-4507-249X. E-mail: kuraslv@yandex.ru

³ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate
 0000-0002-0404-7207. E-mail: bazar75@mail.ru

Abstract. Introduction. The Mongolian Revolution of 1921 was the result of active bilateral interaction between Mongolian and Soviet revolutionaries. It was the authorized representative of the People's Commissariat for Foreign Affairs of the RSFSR to Mongolia O. I. Makstenek who contributed a lot to the preparation of the Mongolian Revolution of 1921: he participated in the Soviet-Mongolian negotiations of 1920-1921, and met Mongolian delegates who arrived at the border point of Troitskosavsk from Outer Mongolia. *Goals and Objectives.* The article studies O. I. Makstenek's activities when a Soviet Russia's plenipotentiary representative to Mongolia from June 1920 to March 1921. To facilitate this, the work 1) examines the then political situation in Mongolia and adjacent territories – the Russian Far East and Baikalia (as reported by O. I. Makstenek), 2) introduces into scientific discourse some archival materials dealing with his informational, organizational, diplomatic, political, and economic efforts. *Materials.* The study investigates documents stored by the Archives of Mongolia's Ministry of Foreign Affairs titled 'O. I. Makstenek, Authorized Officer of the People's Commissariat for Foreign Affairs in Mongolia, and Results of His Work: 1 June 1920 to March 1921'.

Results. The study reveals previously unknown and valuable facts about diverse and productive activities of O. I. Makstenek. It casts light on details and peculiarities of his 1920 Troitskosavsk-based meetings with MPRP (Mongolian People's Revolutionary Party) members, February 1921 debates on the occupation of Maimaicheng; identifies names of involved Soviet, Mongolian and Chinese leaders, White Guard commanders. **Conclusions.** The authorized representative of the People's Commissariat for Foreign Affairs of the RSFSR to Mongolia O. I. Makstenek could not leave for Urga staying in Troitskosavsk between June 1920 and March 1921 but did a great job in preparing the Mongolian revolution of 1921. It was through his efforts that the Mongolian delegates without any restrictions were travelling via Troitskosavsk to other cities of the Far Eastern Republic and Soviet Russia, and would organize meetings of the MPRP in Troitskosavsk.

Keywords: Mongolian revolution, O. I. Makstenek, Troitskosavsk, Urga, People's Commissariat for Foreign Affairs of the RSFSR, Comintern

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR and Ministry of Education, Culture and Science of Mongolia, no. 19-59-44004 'The Mongolian Revolution of 1921 in the Mirror of Transnational History of the Mongolian World: Celebrating the 100th Anniversary of the Mongolian Revolution of 1921' (state reg. no. AAAA-A20-120021490062-5).

For citation: Khishigt N., Kuras L. V., Tsybenov B. D. Otto I. Makstenek: at the Origins of the Mongolian Revolution of 1921. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 305–317 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-305-317.



Введение

В 1921 г. исполняется 100 лет Монгольской революции, которая была обусловлена всем ходом исторического развития страны. Она явилась закономерным результатом длительной борьбы монгольского народа за национальное и социальное освобождение. В то же время Монгольская революция — это проблема революционизации всего монгольского мира в первой четверти XX в. И потому событие вековой давности, несомненно, выходит за рамки локального процесса, а значит, его следует рассматривать в русле транснациональной истории монгольского мира [Курас 2016б]. Именно поэтому у истоков революции стояли не только монгольские революционеры и, прежде всего, знаменитая монгольская семерка: С. Данзан, Х. Чойбалсан, Д. Бодоо, Д. Чагдаржав, Д. Сухэ-Батор, Д. Догсом и Д. Лосол, вклад которых в революцию и национально-государственное строительство Монголии получил достойное освещение в монгольской историографии [Хишигт 2011]. Деятельность российских партийных функционеров, коминтерновцев, дипломатов и бурятских национальных демократов, сыгравших большую роль в Монгольской

революции, также получила высокую оценку в научной исторической литературе. При этом особенно выделяется организационная и практическая деятельность Б. З. Шумяцкого и Э.-Д. Ринчино [Жабаева 2001; Курас 2016а; Курас 2017]. Однако вне поля зрения оказалась жизнь и деятельность советского дипломата, первого уполномоченного Народного комиссариата иностранных дел (далее — НКИД) РСФСР в Монголии Отто Ивановича Макстенека, внесшего существенный вклад в осуществление Монгольской революции 1921 г., что было отмечено высокой правительственной наградой Монголии — Орденом Красного Знамени МНР [ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-61825. Л. 5]. Статья посвящена изучению деятельности О. И. Макстенека на должности уполномоченного НКИД РСФСР в Монголии с июня 1920 по март 1921 гг. Для ее решения ставятся следующие задачи: 1) освещение политической ситуации в Монголии и сопредельных регионах — Дальнем Востоке и Забайкалье (по данным О. И. Макстенека); 2) ввод в научный оборот архивных сведений об информационной, организационной, дипломатической, политической и экономической деятельности О. И. Макстенека.

Основная часть

В июне 1920 г. в пограничном городе Троицкосавске начало работать представительство НКВД Советской России в Монголии. Уполномоченным НКВД РСФСР в Монголии был назначен О. И. Макстенец. Однако он не был пропущен китайскими оккупационными властями в Ургу и был вынужден остановиться на границе, в Троицкосавске. Обосновавшись здесь, дипломат приступил к налаживанию контактов с монгольскими революционерами и организации их связи с представителями Советской власти и Коминтерна в Сибири.

Современная российская историография имеет в своем активе лишь разрозненные документы о жизни и деятельности О. И. Макстенека. Среди них:

1) «Мартиролог жертв политических репрессий, расстрелянных и захороненных в Москве и Московской области в 1918–1953 гг.», где ни единым словом не упомянута работа О. И. Макстенека на посту дипломата [Мартиролог];

2) дело по обвинению Макстенека Отто Ивановича по ст. 58-10-11 УК РСФСР, находящееся на хранении в Государственном архиве Российской Федерации [ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-61825. 50 л.];

3) двухтомный сборник документов, посвященный российско-монгольскому военному сотрудничеству в 1911–1946 гг., где опубликована оперативная информация за подписью О. И. Макстенека в адрес ответственных работников НКВД РСФСР и Восточного отдела Коминтерна по монгольскому вопросу [Российско-монгольское... 2019а; Российско-монгольское... 2019б];

4) воспоминания видного советского дипломата-китаиста М. И. Казанина с описанием внешности О. И. Макстенека [Казанин 2009];

5) описание внешности российского дипломата мы также находим в работе одного из архитекторов Монгольской революции, видного государственного деятеля и военачальника Х. Чойбалсана [Чойбалсан, Лосол, Демид 1979: 12].

На сегодня российская историография располагает пока единственной публикацией авторов настоящей статьи, посвященной непосредственно дипломатической деятельности О. И. Макстенека на посту Уполномоченного НКВД РСФСР в Монголии [Курас, Цыбенков 2020].

Все это подвело нас к мысли о необходимости опубликования в полном объеме уникального документа «Итоги деятельности уполномоченного Наркоминдел в Монголии О. И. Макстенека за время с 1-го июня 1920 г. по март 1921 г.», подготовленного лично Отто Ивановичем. Документ дает полное представление обо всем объеме работы по информационному обеспечению директивных органов Советской России о положении в Китае и Монголии, организационной, дипломатической, политической и экономической работе, которую советский дипломат осуществлял в течение 10 месяцев на посту Уполномоченного.

Заверенная копия отчета О. И. Макстенека находится на хранении в архиве Министерства иностранных дел Монголии [Архив МИД Монголии. Ф. 495. Оп. 152. Д. 9. Л. 45–57].

Документ «Отчет О. И. Макстенека с 1 июня 1920 г. по март 1921 г.¹»

Введение. Революционное движение, захватившее виширь и вглубь всю Россию, неминуемо должно было отвлечь ее внимание от ее окраин, чем, конечно, воспользовались ее соседи с капиталистическими правительствами. Давно уже Китай соперничает с Россией за первенство влияния в Монголии и неуклонно следили соперницы друг за другом, пользуясь всяким случаем, чтобы укрепить свой авторитет в этой обширной и богатой сырьем стране. И, конечно, не с радостью встретил Китай инсценированную русскую декларацию об автономии Монголии, ибо Китаю было хорошо известны те автономии, каковые исходят от царей и королей. Китай понимал, что за автономией кроется внедрение русского экономического влияния в Монголии и, следовательно, вытеснение китайского. Китай занял выжидательное положение. И ждать пришлось недолго. Коренная ломка русского государственного строя, внешняя и внутренняя война не давали возможности заботиться об окраинах и предоставляли полную свободу действий всем тем, кто пожелал бы воспользоваться временной слабостью России. Китаю не трудно было покончить с той не большой автономией,

¹ Документ приводится в соответствии с источником: орфография и пунктуация сохранены. Дополнения авторов статьи к тексту документа указываются в квадратных скобках.

каковая была введена в Монголии Россией, и также не трудно было Китаю при посредстве грубой силы покончить со всеми русскими экономическими завоеваниями в Монголии в сравнительно в короткий срок.

Между тем в настоящее время экономическое положение на Дальнем Востоке сложилось именно таким, что Монголия должна быть включена в цепь хозяйственной жизни всей этой обширной окраины и, следовательно, выпадение какого-либо звена неуклонно поведет к расстройству всего экономического аппарата данной области. Вывод ясен и только один — без Монголии, без ее сырья и ее рынка Дальний Восток обречен на жалкое существование. Такого было общее понимание Монгольского вопроса, когда по предложению Сибмиссии я отправился в центр административной и экономической жизни Монголии — Ургу, в начале июня прошлого года в качестве Уполномоченного Наркоминдел. Время моего приезда к границе Монголии в Троицкосавске совпало с полным засильем японцев в Пекинском Правительстве и нет ничего удивительного, если так категорически отказали мне в пропуске в Монголию для защиты интересов России, там китайские правители под руководством японцев выполняли те поручения Антанты, сводящиеся к осуществлению полной блокады коммунистов. Пришлось таким образом остаться в Троицкосавске и выжидать более благоприятного времени. Телеграфным распоряжением Сибмиссии мне было предложено установить связь с Монголией и дабы представилась возможность, хотя бы в части осуществлять поставленные задания и цели. Кроме того, на меня была возложена работа Регистротдела, какой в последствии пришлось уделять значительное внимание, а также согласно мандата Иргубпродкомиссара наблюдение и контроль Центросоюза.

Как везде в России, так и здесь вдали на окраине ощущается острый недостаток в людях. Чуть ли не с первых же дней своей работы в Троицкосавске определилось, что мне сейчас же надо взять на себя контроль над Центросоюзом, являвшимся в то время мощным орудием контрреволюции. Конечно, здесь не понимается организация Центросоюза в полном смысле этого слова, но многие ответственные работники в Троиц-

косавске, а особенно в Урге занимались всяческой поддержкой белогвардейских банд. Центросоюз, имея в своем распоряжении огромные народные финансовые средства, являлся приютом для черной сотни работавшей в то время в Монголии, а при более близком знакомстве, Ургинский и Ванкуринский пункты Центросоюза в целом не только содействовали контрреволюции, но и фактически являлись их главной базой. Необходимо было поставить всей этой вакханалии предел, вместе с тем также необходимо было сохранить эту организацию являвшейся жизненно важной для устранения продовольственного кризиса, царившего в то время в Забайкалье. Не менее важным являлось в то время не прерывать снабжение мясом нашей армии, — каковое снабжение было поручено Центросоюзу.

Таким образом, деятельность моя в Троицкосавске была разносторонней и по своей сущности распадается на несколько категорий:

- 1) информационная; 2) организационная; 3) дипломатическая; 4) политическая; 5) экономическая.

Работа по информации: Первыми шагами по этой работе было создать связь с главнейшими пунктами Китая. Ввиду отсутствия в то время какого-либо сообщения через Маньчжурию с Китаем, единственным путем являлся монгольский путь, — через Ургу. Представлялось необходимым завязать тесное отношение с Ургинским информационным бюро, каковое впоследствии наладилось во всех отношениях. Удалось в сравнительно короткий срок наладить доставку всех важнейших газет Китая, Японии и других как на английском, французском и туземном языках. Здесь в Троицкосавске было организована систематическая сводка всех важнейших сведений и перевод руководящих статей из газет и немедленная телеграфная передача всех газетных материалов как в Сибмиссию, так и Наркоминделу. Вся информация печаталась мной лично на тонкой бумаге в 6–8 экземплярах и препровождалась в следующие адреса: 1) Наркоминдел Москва; 2) Сибмиссия Иркутск; 3) Предсибревком Омск; 4) Дальнев. В-Удинск; 5) Регистротдел Иркутск; 6) Местный партком и др.

Все сведения военного и стратегического характера о китайских войсках, их пере-

движений и вооружения, а также сведения о белогвардейских организациях и вообще о контрреволюционерах препровождались в Регистротдел в Иркутске. Но кроме всего этого представительство Советской России в Троицкосавске являлось центром концентрации всей вообще информации, частной и государственной. Здесь же черпали свою информацию все правительственные и общественные учреждения. Так, например, Госполитохрана обменивалась своей информацией с нами, точно так же систематически получали от меня информацию Начпогранрайона, Партком и др.

Следует также отметить, что по части информации мне приходилось исполнять и технические работы, как-то: переснимка карт данного района, рисунки кит. военных флагов, точно также приходилось изготавливать военные карты для Регистротдела о расположении китвойск, буферных и дор. Далее вся получаемая мной литература на монгольском и китайском языках при первых оказиях препровождалась в соответствующие районы, причем не упускалось ни одного случая, чтобы не снабдить наших сотрудников указанной литературой для распространения.

ОРГАНИЗАЦИОННАЯ РАБОТА: Организационная работа началась с знакомства с отдельными членами Нарревпартии. Приблизительно в середине июня прошлого года начали прибывать ко мне члены НРП. В частности, первое мое знакомство относится к товарищам Данзану и Чойбалсану, каковые прибыли ко мне из Урги от товарища Кучеренко, который теперь Унгерном убит в Урге. Затем почти все работники, имеющие отношение к работе в Монголии, проходили через меня. На меня легла обязанность снабжения всех приезжавших работников документами, обмен тех ценностей, которые они привозили с собой на китайские янчены, подыскание конспиративных квартир и т. д. Вся эта работа должна была проходить с соблюдением величайшей осторожности, так как китайцы неустанно следили за всей моей работой, точно также они зорко следили за всеми членами НРП. Приходилось входить в тесный контакт с местными органами власти, каковые всегда шли мне навстречу. В моем распоряжении всегда имелись готовые бланки пропусков и всякого рода удостоверения за

надлежащими подписями и печатью для пропуска через границу в Монголию или Совроссию, что исключало всякую возможность предательства со стороны канцелярских служащих, ведающих выдачей пропусков. Положительно никто не знал, кроме меня, кто и куда проезжал и по каким делам. Всего мной было переотправлено более 50 человек работников, причем все они были снабжены литературой, оружием и соответствующими инструкциями. Создаваемая связь с Увоенкомом в Желтурет. Ивановым создала возможность обоюдной информации. В этом последнем районе нашли себе приют не только отдельные лица и группы белогвардейцев, но там под негласным покровительством бродили целые отряды белогвардейцев. Существенно важным было знать все их передвижения и намерения. В этой информации главную роль играли те монголы, с которыми я так близко сошелся и которые в скором времени убедились, что я к ним искренне отношусь. Обоюдными усилиями мне удалось привлечь на свою сторону монгольского влиятельного князя Сумья-Бейсе, каковой перешел на русскую территорию со всем своим хошуном. После перехода этого князя на сторону Совроссии дело организации монгольского отряда значительно продвинулось вперед. Этот же переход в значительной степени облегчил информацию, ибо сами монголы значительно легче получают необходимые нам сведения. Я всегда своевременно знал о всех передвижениях китвойск, также белогвардейских банд, что давало возможность своевременно принимать соответствующие меры.

С прибытием председателя монтиботдела работа НРП значительно оживилась. При его участии мне удалось созвать несколько совещаний НРП, на которых определялись ближайшие задачи партии по работе в Монголии. Целый ряд важных вопросов были подвергнуты рассмотрению, в результате которых были приняты решения, каковые в дальнейшем проводились в жизнь, сообразуясь с возможностью. Обсуждались, например, такие вопросы как привлечение монгол в партию в широком масштабе, об организации тесного контакта с разбросанными по необъятной Монголии членами партии, затем об организации реальной силы, на которую

НРП могла бы опереться в нужную минуту. Всего было проведено четыре совещания, причем последние два совещания уже происходили тогда, когда был организован военный штаб НРП, и проходили при участии представителей от штаба. Конечно, все совещания проходили при непосредственном участии Уполнаркоминдел, а последнее и под его председательством. Это последнее заседание носило скорее военный характер, на котором главное место было уделено военным действиям, каковые предполагались в ближайшем будущем. Необходимо было выработать план организации отрядов, снабжения их оружием, также необходимо было рассмотреть и ту тактику, каковой следовало держаться при занятии Маймачена. Подвергнут был [рассмотрению] также вопрос обсуждения о взаимоотношениях китайских властей и НРП. Выяснилось на совещании, что кит-власти стремятся войти в соглашение с НРП о добровольном прекращении военных действий. Обсуждался также вопрос о посылке ультиматума кит-властям о добровольном разоружении и сдачи власти НРП, но этот вопрос совещанием оставлен открытым.

Здесь следует отметить, что вопрос о занятии Маймачена обсуждался и раньше, а именно 12 февраля состоялось совещание с присутствием Начгара т. Катерухина. На этом совещании определилась полная возможность занять Маймачен силами самих монголов. Постановлено было организовать отряд из монголов в 300 человек, каковой был бы достаточно велик, овладеть Маймаченом и разоружить находящиеся там кит-части. План этот в то время мог бы вполне привести к желательному результату, так что в то время кит-войск в Маймачене почти не было, а отступающие войска из Урги находились на значительном расстоянии от Маймачена. Но когда отряд был уже организован и готов приступить к действиям, начгар Катерухин отказался выдать обещанное им оружие и отряд был распущен. На всех собраниях-совещаниях НРП Уполнаркоминдел по вопросам участия Совроссии и ДВР в активных действиях против кит-войск совместно с монголами проводил ту мысль (линию), что необходима величайшая осторожность в деле организации совместных военных действий.

Важнейшая оплошность в этом направлении может создать крайне нежелательные последствия международного характера. Так, например, на заседании МРП с представителями штаба по вопросу об ультиматуме кит-властям о разоружении и передаче власти МРП, — Уполнаркоминдел внес определенное положение не вести с кит-чиновниками никаких переговоров, не предъявлять никаких ультиматумов, полагая, что такое могут дать только отрицательные результаты. Уполнаркоминдел также настаивал на том, что в настоящее время необходимо всячески увеличивать свои реальные силы и немедленно приступить к активным действиям — разоружить набегам отдельные части кит-солдат, давая им чувствовать организованную силу МРП. Уполнаркоминделу ясно выявлялось, что кит-власти усмотрят в ультиматуме поддержку Совроссии, на которую опирается МРП. Кроме того, Уполнаркоминделу представлялось гибельным всякая проволочка, каковая без сомнения вытекает из ведения переговоров. Создавшееся положение в Урге дает возможность Унгерну приобретать исключительное влияние на Монголию, что возможно может привести к соглашению с Китаем и ориентации на Японию в ущерб нарождающемуся национально-революционному движению с ориентацией на Совет Россию. Таким образом, время при данном положении имеет огромное значение. Это обстоятельство и побуждало Уполнаркоминдел — на всех совещаниях настаивать на немедленной организации монгольского партизанского движения под руководством МРП и непосредственном участии живых сил Совет. России и ДВР. В настоящее время это последнее пожелание Уполнаркоминдела реализуется. Уже отряды монгол организованы и действуют. Точно также по инициативе Уполнаркоминдел в монгольские отряды включены военные инструкторы, каковые были взяты из армии ДВР при его посредстве. Трудно, конечно, учесть всю работу в области организации — слишком разнообразной она была по своей сущности, быстро менялась по своей форме в зависимости от целого ряда событий, одно за другим.

Дипломатическая работа: Как-то странно звучит слово «дипломатия» в устах коммуниста. Тем не менее, как наше-

му Наркоминдел, так и нашим окраинным представителям вопреки своим внутренним убеждениям приходится обращаться к этой старой плутовской работе в своих сношениях со своими буржуазными соседями. Уже те препятствия, каковые правительство Пекинское поставило мне в попытке проехать в Ургу, свидетельствуют о том, что оно не только не хотело признавать правительства Совет. России, но даже и не хотело подавать повода и думать, что оно имеет хотя бы отдаленное прикосновение со страной коммунистов. При таких обстоятельствах надежды на изменения отношения Пекина к застрявшему Уполнаркоминдел в Троицкосавске были весьма плохие. Тем не менее, не прошло и 8 месяцев, как те же власти в лице наместника Монголии Чэн-И и других правителей должны были силой обстоятельств в корне изменить свое отношение и уже не только к Уполнаркоминдел, но и целым рядом своих официальных обращений фактически признали Совет. Россию.

Переговоры с китайскими властями начинаются в прошлом сентябре по вопросам, связанным с убытками населения китвластями Центросоюзу. Всего было послано четыре протеста против насилия, грабежей и убийств над служащими Центросоюза, чинимым китсолдатами. Приблизительно к этому же времени относятся и протесты того покровительства, какое китвласти оказывали белогвардейским бандам и контрреволюционерам в Монголии. В это время китайские пограничные чиновники почти открыто действовали с белогвардейцами и не только ничем с их стороны не было принято для противодействия этим белогвардейским организациям, но они даже не сочли для себя необходимым мне ответить на все посланные запросы и протесты. И только уже после первых столкновений с Унгерном, когда почувствовалась шаткость китайского положения в Монголии, китайцы видимо поняли, что им с Унгерном не по дороге и начали быть более сговорчивыми. 3-го декабря впервые ко мне явился чиновник НЮВИНБИН и с притворством свойственным только китайцам выразил удивление при встрече и заявил, что им не было известно, что Уполнаркоминдел все еще находится в Троицкосавске. Явился Нювинбин с устным протестом

против ввода войск Совроссии в Джидинский район. 13-го декабря тот же Нювинбин явился вторично с протестом, только на этот раз письменным, но исходящим не от сановника Лупантао, а от Нювинбина. 15-го декабря впервые получается от китвластей официальное сообщение о том, что чех Вебс является самозванцем и не уполномочен Китайским Правительством как его представитель. Так постепенно китвласти стали обращаться к Уполнаркоминдел как представителю Совет. России, в первое время пугливо, опасаясь своими действиями признать правительство, непризнанное Антантой. После же падения Урги, когда выяснилось тяжелое положение отступающих солдат, когда определенно выяснились все результаты их репрессивной политики по отношению к Монголии, когда они почувствовали себя в стране врагов, тогда окончательно они не только готовы были признать Советское Правительство, но и открыто обратились за помощью к этому непризнанному ими правительству. Совместными действиями пограничных властей ДВР и Уполнаркоминдел в результате каковых бегущим китчиновникам были закрыты все пути через территорию ДВР и открыта была лишь одна дорога по реке Селенге. Это обстоятельство заставило всех без исключения уезжающих китайцев обращаться за визами к Уполнаркоминдел. Не имея возможности проехать в В-Удинск кроме указанного пути, китвласти стали обращаться официально к Уполнаркоминделу за визами. В течение небольшого промежутка времени было визировано несколько тысяч китайских паспортов. Большинство являлись либо беженцами из Урги, либо купечество из Маймачена. Уехало также значительное количество чиновников всех ведомств. При своем отъезде значительное количество солидных китайских фирм официальными обращениями Уполнаркоминдел просили взять их жизнь, как и их имущество под покровительство Совет. России. Таких обращений к Уполнаркоминдел было сделано около сорока. В некоторых обращениях от фирм и государственных учреждений указывается, что китвласти бегут и оставляют на произвол судьбы, а потому они обращаются к Совет. России с просьбой взять под свое покровительство. Есть и такие заявления, где говорится, что зна-

менитый хитрый чиновник Нювибин всегда противодействовал именно таможенным чиновникам, а потому они обращаются за покровительством к Советской России, а не к своим властям. Несколько позже кит-власти в лице Наместника Урги, Улясутая, Кобдо и Урянхая обращаются к Уполнаркоминдел с официальной просьбой снабдить их оружием и патронами, и снарядами. Таких обращений было два, причем в одном из указанных обращений кит-власти просят выдать им шесть пушек.

15-го февраля от наместника Чэн-И поступило официальное заявление выдать ему визу для проезда в Пекин для личного доклада. Воспользовавшись желанием Чэн-И уехать от назревавших событий, Уполнаркоминдел предложил ему выяснить ряд вопросов в связи с появившимися в ряде районов разбойничьих банд как китайских, так и белогвардейских, каковые занимались грабежом местного населения. На состоявшемся совещании Наместника Чэн-И с Уполнаркоминдел кит-власти выразили желание предоставить Совет. России ввести свои войска в 25 верстную зону для ликвидации указанных разбойничьих банд. Впоследствии это согласие на ввод войск в 25 верстную зону [было получено] в официальной письменной форме. Между тем атмосфера сгущалась. Прибывавшие кит-солдаты, измученные тяжелым переходом в зимнее время из Урги до Маймачена, голодные, косвенно выражали свое желание расправиться с властелинами Монголии. Их они считали главными виновниками Ургинской катастрофы. Создалась, таким образом, необходимость для кит-властей немедленно убрать подальше от своей же собственной армии. Между тем Уполнаркоминдел медлил с визами, так как, по его мнению, перед отъездом администрации необходимо было решить вопросы, существенно важные для Совет. России. Необходимо было выяснить вопрос, кто же будет ликвидировать оперировавшие белогвардейские банды в пределах Монголии. Если кит-власти вследствие создавшихся обстоятельств не в состоянии справиться с разбойными бандами, то, следовательно, для защиты своих интересов в Монголии, а также для обеспечения мира в своей пограничной полосе Совет. Россия должна принять самые энергичные меры [против] всех враждеб-

ных группировок в пределах Монголии. Но в силу международного положения Уполнаркоминдел считает необходимым войти в соглашение с кит-властями для того, чтобы обеспечить Совет России свободу действий не только в 25 верстной полосе, но вообще во всей Внешней Монголии. Для этого, чтобы избежать личной ответственности, Наместник Чэн-И 22-го февраля передает все свои полномочия Наместника Монголии сановнику Лию-Ань, причем о передаче своих полномочий Наместник Чэн-И официально уведомил Уполнаркоминдел.

3-го марта уже новый Наместник Лию-Ань в официальном заявлении, изложив вкратце историю занятия Урги Унгерном, обращается к Совет. России в лице ее представителя Уполнаркоминдел за помощью против вторгнувшихся в пределы Монголии унгерновских банд, причем на этот раз новый Наместник Монголии не ограничивается 25 верстной полосой, а представляет Совет. России полное право ввода войск на всю Внешнюю Монголию, представляя свободу действий, оговаривая, однако, что Россия, [будучи] дружественной страной по отношению к Китаю, конечно, выведет свои войска из пределов Монголии по ликвидации унгерновского движения. Так, шаг за шагом, кит-власти, вершившие дела и судьбу Монголии, презрительно относившиеся к Совет. России, принуждены были ходом событий не только признать Советское Правительство, но и обращаться к нему за помощью в критическое время. Конечно, это признание не является признанием всего правительства Китая, тем не менее, оно является характерным для переживаемого нами времени и неуклонно ведет к заключению, что время не за горами, когда и центральное китайское правительство в силу давления даже чисто экономических должно будет сделать запретный шаг.

Политическая работа: поставленная мне задача Сибмиссии пробраться в Ургу, центр всей культурной жизни Монголии, для осуществления определенных целей, обязывало меня быть крайне осторожным, чтобы не дать повода кит-властям приобщить меня к коммунистической партии и таким обосновать свое нежелание пропустить меня в Ургу моей политической окраской. Это обстоятельство лишило меня возможности примкнуть к местной орга-

низации и принимать какое-либо участие в ее работе в первый период моего пребывания в Троицкосавске. Разносторонность моей работы, хотя и не оставляла времени для чисто политической деятельности, тем не менее постоянная острая нужда в активных политических работниках обязывала все же принимать посильное участие. Но войти в организацию мне пришлось уже гораздо позже, после того как у меня не осталось никакой надежды поехать в Ургу. Правда, что вошедши в организацию местной коммунистической партии и будучи избран в члены комитета, я был фактически комитету мало полезен, так как мне пришлось принимать участие лишь в пленарных заседаниях. Однако все крупные начинания комитета партии не обходились без моего участия и содействия. Касалось ли то вопроса «Недели фронта» или «Недели ребенка», мне, часто обремененному до крайности, приходилось брать на себя, то те, то другие поручения. Мое положение в городе давало мне возможность, например, собрать самую крупную сумму денег для организации «Недели Ребенка» и т. д. Следует также отметить, что мне приходилось принимать участие в партсудах, а также выступать с речами всякий раз, когда приходилось сталкиваться с представителями монгольской организации, излагать перед ними политику правительства Совет. России в монгольском вопросе и инструктировать их по всем вопросам непосредственно касающихся их деятельности.

Состоявшаяся уездная партконференция 5-го марта вновь избрала меня членом парткома, зная определенно, что я могу уделять организации лишь незначительное время. Однако самим существованием в моей деятельности в комитете являлась та исчерпывающая информация, каковая мной систематически доставлялась комитету, что, конечно, было крайне ценно и давало полную возможность ориентации.

Экономическая работа: Одновременно с работой по представительству Совет. России Комиссар Иркутского Губпродкома поручил мне фактический контроль над всей деятельностью Центросоюза. Я ясно отдавал себе отчет, насколько тяжела и ответственна та работа, каковая, в сущности, определяется фактическим контролем. В особенности тяжелой она являлась в

самом начале моего пребывания в Троицкосавске, когда Центросоюз, повинаясь своим старым порядкам, действовал, конечно, не в интересах государства. Наличие большого количества служащих, почти открыто относившихся враждебно к Советской власти, начинавшей в то время превращать эту организацию частного характера в государственную. Были и такие служащие в Центросоюзе, каковые, пользуясь своим влиянием и средствами, почти открыто содействовали контрреволюции, снабжая ее всеми возможными средствами. Мне ясно представлялась необходимость сохранения всего налаженного аппарата Центросоюза, вместе с тем, с первого же знакомства со всей этой довольно сложной экономической организацией определилась необходимость ее очищения от вредных элементов и направления всей ее деятельности в желательную для нас сторону.

Считая все же эту работу как бы побочной, я откладывал знакомство с сущностью деятельности Центросоюза до налаживания моей основной работы. Но вопреки моим первоначальным желаниям мне пришлось взяться за работу по фактическому контролю за деятельностью Центросоюза гораздо раньше. В начале сентября произошло ограбление Центросоюза на 21.000.000 [рублей (?) в результате нападения на] следовавших в Ургу. Характер ограбления ясно указывал, что в нем должны были принимать участие сами служащие Центросоюза. 5-го сентября мне было поручено расследование этого ограбления вместе с приезжающей из Иркутска комиссией и в связи с этим расследованием мне пришлось познакомиться со всей работой этой автономной организации в частности в Маймачене.

Первыми моими мерами определялся контроль над вывозом в Монголию ценностей, также пропуском служащих. Следует отметить, что для заготовок мяса РСФСР отпущено Центросоюзу 1 100 пудов слитков серебра, каковое целиком должно было поступить в мой адрес для планомерного распределения закупочным отрядам, оперировавшим в Монголии. Вся ответственность за указанные ценности падала на меня. Затем пограничные власти пропускали все ценности Центросоюза только за моей подписью.

Не следует также забывать, что моя деятельность в связи с Центросоюзом протекала при крайне тяжелом гонении китайских властей на эту организацию. Они скоро поняли, что Центросоюз лишь прикрывается вывеской Центросоюза, а фактически он является организацией Совет. России, и где только могли, ущемляли ее работу. Очень часто без всяких поводов запрещали прогон через границу уже закупленный скот, и приходилось прогонять его нелегальными способами. Затем начались массовые реквизиции и фуража, и орудий, а вскоре поход был обобщен против организации в целом. Начались грабежи и убийства служащих в различных пунктах Монголии. Ни на один из моих протестов, как уже известно, китвласти не ответили. И только уже впоследствии, когда власть их пошатнулась, когда они нам кое-что вернули из реквизированных сельскохозяйственных орудий, как грабли и сенокосилки, а также автомобиль.

Не малое внимание приходилось уделять пропускам служащих Центросоюза в Монголию, а также Совроссию. Мне было хорошо известно, что у них имеется связь с белогвардейцами и их организациями и что они пользуются правом пропусков для активной их поддержки. Приходилось очень часто накладывать свое «вето» на многие пропуска, полученные служащими Центросоюза.

После падения Урги, когда выяснилась возможность продвижения унгерновцев и монгол в сторону Маймачена, Центросоюз при моем непосредственном участии использовал создавшееся положение и скупил значительное количество товаров при значительно пониженных ценах. В общем, товаров было закуплено на 130.000 долларов, причем при приблизительном подсчете Центросоюзу является чистой прибылью для государства минимум 300.000 долларов. Значительное количество ценностей и товаров китайцев взято с моей санкцией Центросоюзом на хранение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Настоящий мой доклад имеет характер схемы, но нет решительно никакой возможности объять в деталях всю ту занятость, каковая изо дня в день протекала при очень тяжелых условиях. Не следует забывать, что у меня почти всегда отсутствовало млн средства, приходилось

почти все время их изыскивать, занимая то здесь, то там. Трудно, конечно, было вообще работать при полном отсутствии сотрудников, лишь изредка удавалось иногда пользоваться случайными услугами для целей перевода и информации. Абсолютно вся канцелярская работа ложилась всецело на меня, и только мой долгий опыт как бухгалтера и канцеляриста дал мне возможность справиться относительно удовлетворительно с этой технической работой.

В особенности тяжело было в первое время, когда отсутствовала моя семья, приходилось не только быть канцеляристом, машинистом, но и исполнять свои домашние нужды.

И если ко всему сказанному прибавить еще мое крайне расстроенное здоровье, выражающееся в хроническом катаре всего кишечного-желудочного тракта (наследство каторги), то станет ясно, что больше, чем мною достигнуто, не представляется возможным.

Город Троицкосавск

18 Марта 1921 г.

С товарищеским приветом
(подпись)

Как мы видим, «Отчет О. И. Макстенека с 1 июня 1920 г. по март 1921 г.» является ценным архивным документом, проливающим свет на предысторию и историю Монгольской революции 1921 г. Во введении к отчету О. И. Макстенека четко указывает, что ситуация, складывавшаяся в Монголии, могла быть успешно решена только с включением ее в орбиту хозяйственной жизни на Дальнем Востоке. Монголия к тому времени развивалась в русле транснациональной истории. На ее территории находились российские и китайские торговые компании, китайские войска. Шел непрерывный и быстро меняющийся суть и направление поток идей и ресурсов, приведший в итоге к окончательному созреванию монгольского национального движения и к дальнейшей борьбе за обретение независимости страны. Отчет О. И. Макстенека уникален тем, что это взгляд не стороннего наблюдателя, а непосредственного участника и организатора революционных событий в Монголии.

Отчет О. И. Макстенека позволяет оценить весь объем и охват его разносторонней деятельности. Очевидно, именно при нем

в Троицкосавске было налажено постоянное телеграфное информирование вышестоящих органов власти ДВР и РСФСР о ситуации в Монголии и в российско-монгольском приграничье. О. И. Макстенеком были также произведены фотосъемки топографических и военных карт. Как явствует из отчета, именно он явился ключевой фигурой — организатором встреч трех групп монгольских делегатов от МНП, тайно переехавших в ДВР. В его задачи входило снабжение монгольских революционеров документами (пропусками) и конспиративными квартирами, инструктаж и отправка в Верхнеудинск.

Заключение

Таким образом, Отто Иванович Макстенеком, наряду со знаменитой монгольской семьей (С. Данзан, Х. Чойбалсан, Д. Бодоо, Д. Чагдаржав, Д. Сухэ-Батор, Д. Догсом и Д. Лосол), а также российскими партийными функционерами, коминтерновцами и дипломатами, среди которых особенно выделяются имена Б. З. Шумяцкого и Э.-Д. Ринчино, сыграл значительную роль в подготовке и осуществлении Монгольской революции. Не случайно он в числе первых, наряду с Б. З. Шумяцким, был награжден монгольским орденом Красного Знамени. Между тем, в российской историографии особая роль российского дипломата в подготовке революции в Монголии не получи-

ла должной оценки. Достаточно отметить, что его имя отсутствует и в справочниках, и в энциклопедиях по истории Октябрьской революции, Гражданской войны. Нет его и в трехтомном дипломатическом словаре под редакцией Министра иностранных дел СССР А. А. Громыко. А портретная галерея полномочных представителей Советской России / СССР / Российской Федерации в посольстве России в Монголии открывается портретом полномочного представителя РСФСР Николая Марковича Любарского (срок полномочий 7 июля 1922 – июль 1923 гг.).

Как показывают представленные архивные документы, уполномоченный НКВД в Монголии О. И. Макстенеком из-за противодействия китайских властей был вынужден остановиться на длительное время в Троицкосавске. Тем не менее, несмотря на тяжелые условия работы, он сумел создать необходимые условия для монгольских революционеров. В целом, можно констатировать, что в июне 1920 – марте 1921 гг. О. И. Макстенеком провел большую работу в деле подготовки Монгольской революции 1921 г. Его помощь, по сути, охватывала все сферы деятельности монгольских делегатов. Он помог им без затруднений добраться из Троицкосавска в другие города ДВР и Советской России, а впоследствии организовать в Троицкосавске собрания монгольских революционеров и первый съезд МНРП.

Источники

- Архив МИД Монголии — Архив Министерства иностранных дел Монголии.
 ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации.
 Мартиролог — Мартиролог жертв политических репрессий, расстрелянных и захороненных в Москве и Московской области в 1918–1953 гг. // URL: <https://www.sakharov-center.ru/asfcd/martirolog/?id=10371&t=page> (дата обращения: 01.12.2019)
 Российско-монгольское 2019а — Российско-монгольское военное сотрудничество (1911–1946). Сборник документов. Ч. I / И. И. Кудрявцев, Б. В. Базаров. М.: Изд. дом «Граница», 2019. 360 с.
 Российско-монгольское 2019б — Российско-монгольское военное сотрудничество (1911–1946). Сборник документов. Ч. II / И. И. Кудрявцев, Б. В. Базаров. М.: Изд. дом «Граница», 2019. 328 с.

Литература

- Жабаева 2001 — Жабаева Л. Б. Э.-Д. Ринчино и формирование государственности монгольских народов в первой четверти XX в.: автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Улан-Удэ, 2001. 39 с.
 Казанин 2009 — Казанин М. И. Избранное. М.: Памятники исторической мысли, 2009. 431 с.
 Курас 2016а — Курас Л. В. Место и роль Иркутска в осуществлении политики Коминтерна // Известия Иркутского государственного университета. Серия История. 2016. Т. 16. С. 173–182.
 Курас 2016б — Курас Л. В. Транснациональная история монгольского мира в условиях революционного подъема: первая четверть XX в. Иркутск: Оттиск, 2016. 252 с.
 Курас 2017 — Курас Л. В. Панмонголизм как проявление этничности монгольского мира в первой четверти XX века. Иркутск: Оттиск, 2017. 188 с.

Курас, Цыбенков 2020 — *Курас Л. В., Цыбенков Б. Д.* Отто Иванович Макстенок: год из жизни советского дипломата // Известия Иркутского государственного университета. Серия История. 2020. Т. 32. С. 83–90.

Хишигт 2011 — *Хишигт Н.* Монголын хувьсгал: 1921 (Монголын үндэсний ардчилсан хувьсгалын түүхийг нэхэн судлахуй) (= Монгольская революция: 1921 г. (Исследование истории Монгольской националь-

но-демократической революции)). Улаанбаатар: Бэмби Сан, 2011. 299 с.

Чойбалсан, Лосол, Демид 1979 — *Чойбалсан Х., Лосол Д., Демид Г.* Монгол ардын үндэсний хувьсгалын анх уусэж байгуулагдсан товч туух (Хоердахь удаагийн хэвлэл) (= Краткая история возникновения национальной революции монгольского народа). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1979. 310 х.

Sources

[Russian-Mongolian Military Cooperation: 1911–1946]. Coll. documents. Vol. I. Kudryavtsev I. I., Bazarov B. V. Moscow: Granitsa, 2019. 360 p. (In Russ.)

[Russian-Mongolian Military Cooperation: 1911–1946]. Coll. documents. Vol. II. Kudryavtsev I. I., Bazarov B. V. Moscow: Granitsa, 2019. 328 p. (In Russ.)

[Victims of Political Repressions Executed and Buried in Moscow and Moscow Oblast, 1918–1953: Martyrology]. Available at: <https://www.sakharov-center.ru/asfcd/martiolog/?id=10371&t=page> (accessed: 01.12.2019). (In Russ.)

Ministry of Foreign Affairs of Mongolia, Archives. State Archive of the Russian Federation.

References

Choybalsan Kh., Losol D., Demid G. [Emergence of the Mongolian People's Revolution: a Brief History]. Ulaanbaatar: People's Publ. House, 1979. 310 p. (In Mong.)

Kazanin M. I. [Selected Works]. Moscow: Pamyatniki Istoricheskoy Mysli, 2009. 431 p.

(In Russ.)

Khishigt N. [Mongolian Revolution of 1921: a Study of the Mongolian National Democratic Revolution]. Ulaanbaatar: Bembi San, 2011. 299 p. (In Mong.)

Kuras L. V. [Panmongolism as a Manifest of the Mongolian World's Identity: 1900s – 1920s]. Irkutsk: Ottisk, 2017. 188 p. (In Russ.)

Kuras L. V. [Transnational History of the Mongolian World in a Revolutionary Upsurge: 1900s – 1920s]. Irkutsk: Ottisk, 2016. 252 p. (In Russ.)

Kuras L. V. The place and role of Irkutsk in the implementation of the Far Eastern policy of the Comintern. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series 'History'*. 2016. Vol. 16. Pp. 173–182. (In Russ.)

Kuras L. V., Tsybenov B. D. Otto Ivanovich Makstenek: year from life of the Soviet diplomat. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series 'History'*. 2020. Vol. 32. Pp. 83–90. (In Russ.)

Zhabaeva L. B. [E.-D. Rinchino and the Shaping of Mongolian Nationhoods: 1900s – 1920s]. Dr. Sc. (history) thesis abstract. Ulan-Ude, 2001. 39 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 318–329, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-318-329
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 93/352

Территориальный спор по поводу Сарпинского и Степного районов между Астраханской, Сталинградской областями и Ставропольским краем в 1954 г.

Евгений Федорович Кринко¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН

(д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-3008-5626. E-mail: krinkoef@gmail.com

Аннотация. *Введение.* Этнические депортации в СССР привели к ликвидации ряда национальных автономий и передаче их территорий другим национально-государственным и административно-территориальным образованиям. Территория Калмыцкой АССР была разделена между Астраханской, Сталинградской, Ростовской областями и Ставропольским краем. История данных территорий в период пребывания калмыков в ссылке недостаточно исследована в современной историографии. К неизученным вопросам относятся и территориальный спор между Астраханской областью, Ставропольским краем и Сталинградской областью в 1954 г. по поводу Сарпинского и Степного районов. *Материалы и методы.* Статья основана на впервые вводимых в научный оборот документах фонда Бюро ЦК КПСС по РСФСР в Российском государственном архиве социально-политической истории. Автор также использовал и другие исторические и историографические источники. В работе с источниками применялись сравнительно-исторический, проблемно-хронологический методы и метод источниковедческой критики. *Результаты.* Разногласия по поводу Сарпинского и Степного районов — пример территориальных споров между разными краями, областями и республиками СССР. Общие причины данных конфликтов связаны с административно-территориальными преобразованиями в советский период истории. В то же время конкретные причины отдельных территориальных споров отличаются. Обострение территориальных претензий между республиками, краями и областями на юге страны произошло после смерти И. В. Сталина и смены политического руководства страны. Астраханские руководители были недовольны передачей в 1952 г. Степновского района в Ставропольский край, где он был переименован в Степной. Они обратились к высшему партийному и советскому руководству с просьбой передать им не только данный район из Ставропольского края, но и Сарпинский район из Сталинградской области. Но советское руководство в 1953–1955 гг. проявляло осторожность в вопросах об изменении административных границ. Позиции ставропольского и сталинградского руководства оказались лучше обоснованы, и астраханские руководители

не смогли добиться поставленных задач. После возвращения калмыков из ссылки в 1957 г. Сарпинский и Степной район вошли в состав калмыцкой национальной автономии.

Ключевые слова: Калмыкия, Астраханская область, Сарпинский район, Степной (Степновский) район, Сталинградская область, Ставропольский край, административно-территориальные преобразования

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Кринко Е. Ф. Территориальный спор по поводу Сарпинского и Степного районов между Астраханской, Сталинградской областями и Ставропольским краем в 1954 г. // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 318–329. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-318-329

UDC 93/352

Astrakhan Oblast, Stavropol Krai and Stalingrad Oblast: 1954 Territorial Dispute over Sarpinsky and Stepnoy Districts

*Evgeny F. Krinko*¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS

(8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0003-3008-5626. E-mail: krinkoef@gmail.com

Abstract. Introduction. Ethnic deportations in the USSR led to the elimination of a number of national autonomies and annexation of their territories to other regions. After the abolishment the Kalmyk ASSR, its lands were divided between Astrakhan, Stalingrad, Rostov Oblasts and Stavropol Krai. The history of these territories during the Kalmyk deportation remains essentially understudied. One such unexplored issue is the 1954 territorial dispute over Sarpinsky and Stepnoy Districts between Astrakhan Oblast, Stavropol Krai and Stalingrad Oblast. *Materials and Methods.* The article introduces and analyzes documents contained in the Collection of the CSPU Central Committee (RSFSR), Russian State Archive of Socio-Political History. The study also involves other historical and historiographic sources discovered by the author, employing the comparative-historical, problem-chronological methods, and that of source criticism. *Results.* The disagreements over Sarpinsky and Stepnoy Districts are an example of territorial disputes between different national-state and administrative-territorial entities in the USSR. Common causes of the conflicts were Soviet administrative and territorial transformations. At the same time, actual specific reasons for individual territorial disputes do differ. Territorial claims between southern regions escalated after J. Stalin's death and subsequent change in the country's political leadership. Astrakhan executives were dissatisfied with the 1952 transfer of Stepnovsky District to Stavropol Krai. They appealed to the party establishment and Soviet leaders proper reclaiming territories of Stepnoy (Stepnovsky) District (Stavropol Krai) and Sarpinsky District (Stalingrad Oblast). But in 1953 to 1955, the Soviet leadership was hesitant enough to alter any administrative boundaries. Moreover, positions of Stavropol and Stalingrad executives in this dispute proved well-justified. So, the dispute lead to nothing, and after the return of Kalmyks in 1957 Sarpinsky and Stepnoy Districts became parts of the Kalmyk national autonomy.

Keywords: Kalmykia, Astrakhan Oblast, Sarpinsky District, Stepnovsky (Stepnoy) District, Stalingrad Oblast, Stavropol Krai, administrative-territorial transformations

Acknowledgments: The reported study was funded by government subsidy — project name 'Socio-Political and Cultural Development of South Russia's Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes' (state reg. no. АААА-А19-119011490038-5).

For citation: Krinko E. F. Astrakhan Oblast, Stavropol Krai and Stalingrad Oblast: 1954 Territorial Dispute over Sarpinsky and Stepnoy Districts. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 318–329 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-318-329



Введение

Проблемы принудительных переселений народов СССР в годы Великой Отечественной войны и их последствий широко разрабатываются современными исследователями (см. подробнее: [Степанов 2010; Кропачев, Кринко 2019: 174–247; и др.]).

Обращение к данной теме, как правило, сводится к анализу драматических обстоятельств выселения, пребывания репрессированных народов в местах принудительной ссылки и их последующего непростого возвращения на родину в связи с реабилитацией. В значительно меньшей степени изучена история территорий упраздненных национальных автономий в период, когда они были включены в состав других административно-территориальных образований. Еще в конце 1960-х – начале 1970-х гг. в восстановленных (Калмыцкая АССР, Чечено-Ингушская АССР) и преобразованных (Кабардино-Балкарская АССР, Карачаево-Черкесская автономная область) национальных автономиях вышли обобщающие исторические труды [История Кабардино-Балкарской 1967; Очерки истории Калмыцкой 1970; Очерки истории Карачаево-Черкесии 1972; Очерки истории Чечено-Ингушской 1972].

В них рассматривались вопросы истории данных регионов в конце войны и в первое послевоенное десятилетие. Однако по идеологическим соображениям многие проблемы и противоречия в их развитии в те годы замалчивались. Современные исследователи истории депортированных народов и их национально-государственных образований обоснованно отмечают негативные последствия принудительных переселений для социально-экономического развития данных территорий [История Чечни 2008: 559–561; История Калмыкии 2009: 587–588; и др.]. Но многие вопросы их истории в 1943–1957 гг. все еще находятся за пределами внимания исследователей.

Указанные тенденции отчетливо прослеживаются при обращении к истории территорий бывшей Калмыцкой АССР. По указу Президиума Верховного Совета

СССР от 27 декабря 1943 г. «О ликвидации Калмыцкой АССР и образовании Астраханской области в составе РСФСР» они были разделены между несколькими административно-территориальными образованиями. Большая часть — Долбанский, Кетченеровский, Лаганский, Приволжский, Троицкий, Уланхольский, Черноземельский, Юстинский районы и г. Элиста — были включены в состав образованной по тому же указу Астраханской области. В нее также вошли г. Астрахань, Владимировский, Володарский, Енотаевский, Икрянинский, Камызякский, Красноярский, Наримановский и Харабалинский районы бывшего Астраханского округа Сталинградской (в настоящее время — Волгоградской) области. Малодербетовский и Сарпинский районы вошли в состав Сталинградской области, Западный и Яшалтинский — Ростовской области, Приютинский¹ — Ставропольского края [Государственное строительство 2009: 286].

Административно-территориальные преобразования на данных территориях нашли отражение лишь в подготовленных архивами справочных изданиях [Территориальные преобразования 1976; Астраханская область 1984; Калмыцкая АССР 1984; История административно-территориального 2009], что позволяет считать их недостаточно изученными. Своеобразными «белыми пятнами» остаются и связанные с ними территориальные споры и разногласия. Такой спор возник в мае 1954 г. между Астраханской областью, с одной стороны, Ставропольским краем и Сталинградской областью, с другой стороны, по поводу Сарпинского и Степного районов.

Материалы и методы

В работе использовались различные исторические и историографические источники. В первую очередь, это делопроизводственные документы, выявленные в Российском государственном архиве социально-политической истории (далее — РГАСПИ), впервые вводимые в

¹ Приютинский улус образован в 1938 г. После восстановления автономии Калмыкии в 1957–1958 гг. создан Приютненский район.

научный оборот. Среди них докладная записка руководителей Астраханской области, подписанная первым секретарем обкома КПСС И. П. Ганенко и председателем исполкома Совета депутатов трудящихся П. С. Кузьминым. На ней стоят дата отправки и исходящий номер, штамп о получении в ЦК КПСС с соответствующей датой и указанием «Подлежит возврату в Общий отдел ЦК КПСС» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 7–9]. Подписи подлинны, но какие-либо резолюции или пометы отсутствуют. На справке об экономической целесообразности оставления Степного района в административных границах Ставропольского края подписи ответственного за ее подготовку секретаря Ставропольского крайкома КПСС А. И. Васькова нет. Указаны фамилии технических сотрудников, обеспечивших передачу и получение документа в ЦК КПСС, и дата. Внизу стоит подпись неизвестного лица [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 10–13]. Справка, подписанная начальником Главного управления животноводства и ветеринарии, членом коллегии Министерства сельского хозяйства РСФСР П. Есауловым, даты не имеет [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 14–15]. Записка ответственных сотрудников ЦК КПСС Е. И. Громова и В. П. Мыларщикова имеет дату и резолюцию на первой странице [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 16–18].

Все указанные документы обнаружены в фонде Бюро ЦК КПСС по РСФСР, хотя данный орган был создан только в 1956 г. Вероятно, до этого они хранились в общем отделе ЦК КПСС и были переданы из него с созданием специальной инстанции, призванной руководить работой республиканских и региональных партийных, советских и хозяйственных органов и организаций в РСФСР.

Помимо этого, использовался ряд документов из фонда Волгоградского областного управления статистики Центрального статистического управления при Совете Министров РСФСР в Государственном архиве Волгоградской области. Они позволили проследить переименования населенных пунктов Сарпинского района [ГАВО. Ф. Р-686. Оп. 5. Д. 163. Оп. 11. Д. 252]. Ряд сведений по административно-территориальным преобразованиям и переименованиям населенных пунктов рассматриваемых

районов был извлечен из справочных изданий [РСФСР 1947; РСФСР 1955; Территориальные преобразования 1976; Государственное строительство 2009; и др.]. Для установления должностей и биографических сведений упоминавшихся в документах лиц использовались материалы «Справочника по истории Коммунистической партии и Советского Союза 1898–1991» [Справочник по истории].

Статья написана на основе принципа историзма, обусловившего изучение разногласий по поводу Сарпинского и Степного районов между Астраханской, Сталинградской областями и Ставропольским краем в контексте определенного исторического времени и в их развитии, а также системного подхода. При анализе источников применялись сравнительно-исторический и проблемно-хронологический методы, а также метод источниковедческой критики документов.

Основная часть

Перекройка административно-территориальной структуры на уровне сельских советов продолжалась на протяжении всего рассматриваемого периода. Населенные пункты неоднократно меняли свою административную принадлежность, сельские советы периодически объединялись, затем снова разукрупнялись. Эти процессы сопровождались переименованием многих населенных пунктов, сельских советов и районов, особенно в первое время после депортации, что нередко было связано с отказом от калмыцких топонимов. Так, в Сарпинском районе к концу Великой Отечественной войны поселок Аршань-Зельмень был переименован в хутор Орошаемый, поселок Аршань-Годжур — в хутор Песчаный, хутор Догзмакин — в хутор Дальний, село Кенкря — в хутор Коллективный. Изменялись и топонимы некалмыцкого происхождения: хутор Баланов называли Степным, хутор Жарков — Кировским, хутор Коробкин — Молотовским, хутор Совин — Вишневым, хутор Толочкин — Красноармейским, село Уманцево — хутором Первомайским [ГАВО. Ф. Р-686. Оп. 5. Д. 163. Л. 120].

Но ряд новых названий не прижился, и с 1947 г. хутор Первомайский снова стал Уманцевским [РСФСР 1947: 325], а с 1948 г. — селом Уманцево. Были воз-

вращены прежние названия поселкам Аршань-Годжур и Аршань-Зельмень, селу Кенкря, хуторам Баланову, Жаркову, Коробкину, Совину [ГАВО. Ф. Р-686. Оп. 11. Д. 252. Л. 54].

Изменения на уровне районов происходили не так часто, но имели более весомое значение для административной структуры региона. В 1950 г. был ликвидирован Малодербетовский район Сталинградской области, а его территория вошла в состав Сарпинского района. В связи с переименованием Элисты, ставшей административным центром Троицкого района, он также получил название Степновского. В декабре 1944 г. село Эсто-Хагинка, ставшее центром Яшалтинского района, было переименовано в Степное [Территориальные преобразования 1976: 268]. Соответственно, и этот район Ростовской области стал называться Степновским. В Ставропольском крае в это время уже существовал Степновский район с центром в селе Степном. В результате три района с одинаковым названием Степновских существовали одновременно в соседних регионах — Астраханской, Ростовской областях и Ставропольском крае.

14 января 1952 г. Степновский район Астраханской области был передан в административное подчинение Ставропольского края. При этом во избежание путаницы он был переименован в Степной район. Передача Степновского района вряд ли была согласована с руководством Астраханской областью и вызвала его недовольство. Однако высказать его оно решилось уже после смерти И. В. Сталина при новом советском партийном и государственном руководстве.

10 мая 1954 г. первый секретарь Астраханского обкома КПСС И. П. Ганенко и председатель Астраханского областного исполкома Совета депутатов трудящихся П. С. Кузьмин направили письмо председателю Совета Министров СССР Г. М. Маленкову и первому секретарю ЦК КПСС Н. С. Хрущеву, в котором просили «рассмотреть и решить вопрос о возвращении в состав Астраханской области Сарпинского и Степновского животноводческих районов, восстановив таким образом возможность нормальной эксплуатации² пастбищных и сенокосных угодий прикаспийской низмен-

ности в интересах дальнейшего развития тонкорунного овцеводства». В ЦК КПСС документ, судя по штампу, был получен 13 мая [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 7].

Обращает на себя внимание то, что в письме говорится о возвращении не только Степновского района, который, действительно, входил в Астраханскую область с 1944 по 1952 гг. (показательно, что использовалось его прежнее, а не новое название), но и Сарпинского, ранее не находившегося ни в ее составе, ни в составе Астраханского округа, на основе которого она была создана. О возвращении в административном отношении можно было бы вести речь, если бы существовала правопреемственность Астраханской области с Калмыцкой АССР. Но такая правопреемственность между ними, разумеется, отсутствовала. Очевидно, что о возвращении районов говорилось совершенно в другом значении, которое раскрывается ниже.

Астраханские руководители характеризовали пастбищные и сенокосные угодья прикаспийской низменности как единый животноводческий район, «в центре которого находятся зимние пастбища, в состав которых входят „черные земли“³, а на западе и севере расположены по преимуществу летние пастбища и в небольшом количестве сенокосные угодья, используемые для создания части страховых запасов сена. На востоке описываемого района расположена Волго-Ахтубинская пойма, естественные сенокосы которой и сеяные травы дают возможность в достатке обеспечить растущее поголовье овец кормами в зимний период» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 7].

В письме подчеркивалось, что «целостность нижеволжского животноводческого района была нарушена» тем, что в 1943 г. «северная часть пастбищных и сенокосных угодий была влита в состав Сталинградской области, на территории этих земель создан Сарпинский район». Далее, в 1952 г. «западная часть земель, входящая в административные границы Степновского района, была передана Ставропольскому краю» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 8].

Территориальные преобразования, против которых выступали астраханские ру-

² Орфография сохранена.

³ Так в документе. Имеется в виду часть Прикаспийской низменности.

ководители, излагались в письме неточно, а то и ошибочно. Главное внимание уделялось не принятым административным решениям, а их негативным хозяйственным последствиям, преодолеть которые и было призвано «возвращение» двух районов в состав Астраханской области. В письме отмечалось, что Сарпинский и Степновский районы «по-прежнему используют „черные земли“, входящие в состав Астраханской области», а их пребывание «в административных границах Сталинградской области и Ставропольского края ослабляет возможность планомерного и рационального использования пастбищ и сенокосов, затрудняет работы по строительству, благоустройству и обводнению этих земель, а также отрывает животноводство Сарпинского и Степновского районов от кормовых ресурсов Волго-Ахтубинской поймы и дельты Волги» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 8–9]. Говорилось о возможности и необходимости «крупно увеличить количество тонкорунных овец, отгоняемых на зимние пастбища» в прикаспийской низменности. Однако существовавший порядок использования «черных земель» с обеспечением поголовья зимой кормами за счет скашивания трав на большей части пастбищ вел к резкому снижению их продуктивности и «дальнейшему ухудшению их сельскохозяйственного использования» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 7–8]. С ростом поголовья овец, по мнению астраханских руководителей, возрастала «необходимость использования кормовых ресурсов Волго-Ахтубинской поймы и дельты Волги, без чего невозможно рационально использовать степные пастбища. В условиях засушливого климата Нижнего Поволжья сенокосы на заливных лугах и сеяные травы на поливных землях Волго-Ахтубинской поймы и дельты Волги дают высокие и устойчивые урожаи независимо от климатических условий» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 8].

В завершении письма речь шла уже только о Степновском районе, который «до передачи его в состав Ставропольского края служил рассадником племенных тонкорунных овец для описываемого животноводческого района». По мнению авторов письма, «экономически Степновский район, как и прежде, тяготеет к Астрахани», а его возвращение создавало возможность восстано-

вить существовавшие до перехода в Ставропольский край животноводческие совхозы «Прикумский», «Состинский», «Краснинский»⁴, «Гашунский», «Песчаный», «Южный» и «Сайгачный» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 9].

Однако руководители Ставропольского края и Сталинградской области выступили против передачи в Астраханскую область рассматриваемых районов. Уже 20 мая 1954 г. второй секретарь Ставропольского крайкома КПСС А. И. Васьков направил в ЦК КПСС справку об экономической целесообразности оставления Степного района в административных границах Ставропольского края. В ней ожидалось указывалось, что передача территории произошла «по ходатайству колхозников, рабочих и служащих района, руководителей Степного района» и обуславливалась «необходимостью приближения административного руководства, улучшения снабжения совхозов, машинно-тракторных станций (МТС) и колхозов и «наиболее рациональным использованием громадных земельных площадей, которыми располагали колхозы и совхозы Степного района» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 10]. Кроме этого, необходимость передачи Степного района в Ставропольский край обуславливалась «хорошими условиями для развития тонкорунного овцеводства в колхозах и совхозах этого района» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 10].

Наряду с общими утверждениями справка А. И. Васькова содержала значительное количество конкретных цифр и фактов, что придавало ей намного более аргументированный характер по сравнению с письмом астраханских руководителей. Он писал, что в момент передачи Степного района в административное подчинение Ставропольского края из Астраханской области тот имел в своем составе 6 колхозов, 15 совхозов, 2 МТС, 1 машинно-животноводческую станцию (МЖС), 5 лесозащитных станций [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 10]. В колхозах к 1 января 1952 г. насчитывалось 11,5 тыс. голов крупного рогатого скота, 160 тыс. овец и коз, 953 свиньи, 1 323 лошади и 17,5 тыс. голов птицы. Совхозы района имели 28 170 голов крупного рогатого скота, 81 127 овец, 1 703 лошади и 845 сви-

⁴ Так в документе.

ней. Далее указывалось, что Степной район всего за два года стал «одним из крупных сельскохозяйственных районов края», имея в своем составе 6 колхозов, 11 совхозов, 2 МТС, 5 МЖС и 1 механизированный лесхоз. За 1952–1953 гг. поголовье скота в колхозах Степного района существенно увеличилось: крупного рогатого скота на 981 голов, или на 8,5 %, овец и коз — на 63 тыс. голов, или на 40 %, свиней — на 280 голов, или на 30,2 %, лошадей — на 841 голову, или на 48,4 %, и птицы — на 5 832 голов, или на 33,2 %. К 1 октября 1953 г. колхозы Степного района имели 12,5 тыс. голов крупного рогатого скота, 224 тыс. голов овец, 1 214 голов свиней, 1 964 лошади и 23 383 птицы [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 10–11].

В справке подчеркивалась роль руководства Ставропольского края в развитии материальной базы колхозов Степного района: «Имея целью создание на территории Степного района значительной базы для развития тонкорунного овцеводства, крайком партии, крайисполком добились передачи колхозам края во временное пользование 300 тыс. гектаров земли ликвидированных совхозов на территории Степного района. За 1952–1953 гг. на этой площади колхозы создали соответствующую материальную базу для дальнейшего развития тонкорунного овцеводства»: здесь были построены 49 кошар, 88 базов, 18 навесов, 107 чабанских домиков, вырыты 110 шахтных колодцев. В 1953–1954 гг. на этих участках зимовали 148 тыс. овец. Дальнейшие перспективы в развитии тонкорунного овцеводства в колхозах Степного района связывались с передачей по решению советского правительства 300 тыс. гектаров «в вечное пользование колхозов края. Это даст возможность 11 районам края зимовать овец на этих пастбищах, увеличить поголовье тонкорунных овец до 300 тыс. голов из расчета 1 овцы на 1 гектар» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 11]. Отмечалась значительная работа «по укреплению кадрами колхозов, МТС и МЖС Степного района». После решений сентябрьского Пленума ЦК КПСС сюда были направлены 53 специалиста с высшим и средним образованием [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 11].

Не меньше внимания уделялось и развитию совхозов Степного района. При этом

подчеркивалось, что в Астраханской области они «нерационально использовали земельные территории и природные условия»: 9 совхозов занимались разведением мясного скота, 5 — каракульских овец, и только один имел тонкорунное овцеводство. В составе Ставропольского края 9 из 11 совхозов были «переведены на овцеводческое направление с разведением тонкорунных овец, и решается вопрос о смене направления хозяйства остальных двух совхозов» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 11].

В целях экономического укрепления совхозов, создания необходимых культурно-бытовых и производственных условий труда и жизни трест овцесовхозов в 1952–1953 гг. обеспечил капитальное строительство 146 жилых домов, 2 электростанций, 67 кошар, 22 скотных дворов, 200 шахтных колодцев, 5 прудов и других построек на общую сумму в 21,1 млн руб. В 1954 г. совхозы Степного района должны были построить еще 196 жилых домов, 2 школы, 1 механизаторскую, 34 кошары, 22 скотных двора, 101 шахтный колодец, 7 прудов на сумму более 24,3 млн руб. [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 11–12].

В справке отмечалось, что к 1 октября 1953 г. совхозы Степного района имели 157,6 тыс. голов овец, или на 94,2 % больше по сравнению с 1 января 1952 г., 48,9 тыс. голов крупного рогатого скота — больше на 73,7 %, 3 674 лошадей, или на 115,7 % больше, чем на 1 января 1951 г. Значительно возросла сдача продуктов животноводства. Так, в 1953 г. было сдано 4 383 центнеров шерсти, или на 52,5 % больше, мяса 51,514 центнеров, или на 264,6 % больше, чем в 1951 г. Значительно расширились и посевные площади: в текущем году предполагалось посеять 21 360 гектаров, или на 104,4 % больше, чем в 1951 г. С целью дальнейшего расширения посевных площадей под зерновые и кормовые культуры совхозы распахали 58 тыс. гектаров целинных и залежных земель.

Еще одним важным направлением считалась работа по оснащению совхозов техникой. За 1952–1953 гг. им было выделено 65 тракторов, 40 грузовых автомашин, 5 бензовозов, 5 легковых автомашин, 5 комбайнов, 2 походных автомастерских. Для дальнейшего пополнения машинно-тракторного парка совхозов в 1954 г. выделя-

лось 39 тракторов, 95 сеялок, 40 плугов, 15 культиваторов и других сельскохозяйственных машин. За два года для укрепления совхозов руководящими работниками и специалистами в них были направлены на работу 131 чел., из них 21 чел. с высшим образованием и 78 — со средним образованием, послано на постоянную работу 552 механизатора, подготовлено 70 трактористов и комбайнеров в школах механизации и 54 машиниста самоходных сенокосилок на курсах при совхозах. В целях повышения квалификации курсовую подготовку при сельскохозяйственных институтах и техникумах прошли 19 представителей руководящего состава совхозов [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 12].

В результате принятых мер, по оценке А. И. Васькова, совхозы Степного района за истекшие два года «экономически значительно окрепли» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 12]. Если в 1952 г. они были приняты из Астраханской области «с убытком в сумме 1,9 млн рублей и просроченной задолженностью Госбанку в сумме 5,8 млн рублей», то следующий финансово-хозяйственный год закончили с прибылью в сумме 38,2 тыс. рублей. Предполагалось, что в 1954 г. они должны были получить не менее 5,5 млн рублей прибыли. С целью дальнейшего «наиболее правильного использования громадной территории Степного района» перед совхозами овцеводческого треста была поставлена задача в ближайшие два-три года довести поголовье тонкорунных овец не менее чем в 100 голов на каждые 100 гектаров земли, а также «значительно расширить распашку целинных земель и вовлечь в сельскохозяйственный оборот с целью увеличения производства зерновых и кормовых» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 12–13].

На основании изложенных фактов автор делал главный вывод о том, что «за последние два года совхозы и колхозы Степного района, находясь в административных границах Ставропольского края, добились значительного экономического роста». От лица руководства Ставропольского края А. И. Васьков писал: «Считаем, что передача Степного района в административное подчинение Астраханской области экономически является нецелесообразной» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 13].

Таким образом, в рассматриваемом документе не только доказывались успехи в развитии Степного района в составе Ставропольского края, но и их взаимосвязь с действиями краевого руководства и советского правительства, в первую очередь, с решениями сентябрьского пленума ЦК КПСС (1953 г.), рассмотревшего вопрос «О мерах по дальнейшему развитию сельского хозяйства СССР». В справке упоминались меры по укреплению колхозов и совхозов кадрами и техникой, освоению целинных и залежных земель и другие актуальные задачи, поставленные партийным руководством. Но главный упор был сделан именно на подъеме тонкорунного овцеводства, о необходимости которого писали и астраханские руководители. Но, в отличие от их предложений, справка содержала конкретные данные о достигнутых успехах в Ставропольском крае в данном вопросе.

Для понимания механизма принятия решения несомненный интерес представляет еще один документ — справка начальника Главного управления животноводства и ветеринарии Министерства сельского хозяйства РСФСР, члена коллегии Министерства сельского хозяйства РСФСР П. А. Есаулова. Она была подготовлена в ответ на письмо, направленное Астраханским областным исполкомом в Совет Министров РСФСР. В справке отмечалось, что управление «не считает возможным поддержать» предложение Астраханского областного исполкома. Колхозы Сарпинского района Сталинградской области имели на начало текущего года 152 тыс. овец, из них только в четырех колхозах овцы зимовали на Черных землях Астраханской области. Всего было перегнано на Черные земли колхозами этого района в 1953 г. около 65 тыс. овец, или 40 % от всего поголовья в районе [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 14].

Закрепленный за колхозами Сталинградской области участок государственного фонда «черные земли» в 40,6 тыс. гектаров находился в 250 км от основных земель Сарпинского района. П. А. Есаулов отмечал, что по природным и экономическим условиям этот район больше тяготел к Сталинградской области, чем к Астраханской, а районный центр — село Садовое — находился в 137 км от Сталинграда и имел более удобную с ним связь, чем с Астраханью, рассто-

яние до которой составляло более 300 км. Колхозы Апанасенковского района Ставропольского края имели на 1 января 1954 г. 250 тыс. голов тонкорунных овец, колхозы Арзгирского района — 200 тыс. тонкорунных овец. Колхозы Степного района на ту же дату имели 167 тыс. тонкорунных овец. В колхозах Астраханской области на 1 января 1954 г. имелось 686 тыс. овец, но всего лишь 12 % из них являлись тонкорунными [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 14]. В результате «по направлению животноводства и природно-экономическим условиям» колхозы Степного района признавались близкими к колхозам Ставропольского края, в связи с чем П. А. Есаулов не видел оснований «вновь пересматривать вопрос об изменении границ Астраханской области» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 15].

Итоговый документ по данному вопросу был подготовлен для ЦК КПСС 4 июня 1954 г. заведующим отделом партийных, профсоюзных и комсомольских органов ЦК КПСС Е. И. Громовым и заведующим сельскохозяйственным отделом ЦК КПСС по РСФСР В. П. Мыларщиковым [Справочник по истории]. В представленной ими записке обобщались все вышеизложенные аргументы и позиции сторон. Сообщалось, что Ставропольский крайком и Сталинградский обком партии категорически возражали «против передачи Степновского и Сарпинского районов в состав Астраханской области и доводы Астраханского обкома партии и облисполкома считают неосновательными» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 16].

Передача Степновского района из Астраханской области объяснялась тем, что «Ставропольский край является основным районом ценного тонкорунного овцеводства, и для его дальнейшего развития необходимо было увеличить пастбищные угодья». Это решение получало положительную оценку, поскольку позволило увеличить пастбищные угодья в Ставропольском крае с 2 до 3,6 млн гектаров. Указывалось на то, что Степновский район в экономическом и географическом положении тяготеет к Ставропольскому краю: «Направление развития сельского хозяйства района родственно с близлежащими районами Ставропольского края. В этом районе в основном развивается тонкорунное овцеводство, в то время как в Астраханской области тон-

корунные овцы составляют лишь 12 % от общего поголовья овец» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 17].

До передачи в состав Ставропольского края колхозы и совхозы Степновского района занимались в основном разведением мясомолочного скота и каракульских овец. Повторяя данные, приведенные А. И. Васковым, Е. И. Громов и В. П. Мыларщиков отмечали успехи в развитии хозяйственной и социальной инфраструктуры Степновского района, значительное расширение посевных площадей под зерновые и кормовые культуры, «с тем расчетом, чтобы в ближайшее время полностью обеспечить животноводство кормами и еще выше поднять доходность земель Степновского района», превращение совхозов из убыточных в рентабельные хозяйства [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 16–17].

Далее указывалось, что и Сарпинский район, расположенный от Сталинграда на расстоянии 140 км, а от Астрахани — более чем 300 км, по своим природным и экономическим условиям более тяготеет к Сталинградской области, а не к Астраханской. Доводы Астраханского обкома партии о том, что район не обеспечен кормами, признавались неверными: «Это видно хотя бы из того, что в прошедшую зиму некоторые скотоводческие совхозы Астраханской области, расположенные вблизи Сарпинского района, получали помощь в кормах из этого района» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 17–18].

Авторы отмечали, что на 1 мая 1954 г. Астраханская область имела 749 тыс. овец, Ставропольский край — 3 516 тыс. овец, Сталинградская область — 1 445 тыс. овец. При этом в Астраханской области на каждую овцу приходилось около 1,5 гектара пастбищных угодий, в то время как в Ставропольском крае, включая Степновский район, — 1,1 гектара. Е. И. Громов и В. П. Мыларщиков указывали, что пастбищные угодья Астраханской области позволяли ей увеличить поголовье тонкорунных овец в 1,5–2 раза, а астраханские организации могли принять необходимые меры по использованию возможностей для заготовки сена в Волго-Ахтубинской пойме: «Для этого нет необходимости присоединять к области Степновский и Сарпинский районы» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 18].

Кроме того, отмечалось, что Совет Министров РСФСР разрабатывал мероприятия по улучшению использования земель Волго-Ахтубинской поймы для выращивания овоще-бахчевых культур. Подчеркивалось, что Сарпинский райком партии Сталинградской области и Степновский райком партии Ставропольского края также считали «экономически и хозяйственно нецелесообразным передачу их районов в Астраханскую область» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 18].

Вывод авторов записки был очевиден: «Считаем нецелесообразным передавать Степновский и Сарпинский районы в состав Астраханской области. Просим согласия сообщить секретарю Астраханского обкома КПСС т. Ганенко, что предложение обкома партии и облисполкома о передаче в состав Астраханской области Степновского района Ставропольского края и Сарпинского района Сталинградской области является неприемлемым» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 18].

В резолюции, датированной 9 июня 1954 г., сообщалось о том, что Астраханскому обкому КПСС (второму секретарю обкома А. А. Шапошникову) «ответ сообщен» [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 16].

Результаты

Разногласия между Астраханской областью, с одной стороны, и Сталинградской областью и Ставропольским краем, с другой стороны, по поводу Сарпинского и Степновского районов стали ярким примером территориальных споров различной степени остроты и напряженности между отдельными национально-государственными и административно-территориальными образованиями в СССР. Общие причины данных разногласий, как и многих других, связаны с активными административно-территориальными преобразованиями советского периода, в первую очередь, с ликвидацией национальных автономий ряда народов СССР в годы Великой Отечественной войны. В то же время в каждом случае конкретный спор всегда был вызван своими собственными причинами, требующими специального изучения.

Один из главных периодов обострения территориальных претензий национально-государственных и административно-территориальных образований на юге

страны пришелся на период после смерти И. В. Сталина и был вызван изменениями в политическом руководстве страны. Например, Кабардинский обком КПСС в 1953–1954 гг. дважды ставил перед ЦК КПСС и Советом Министров СССР вопрос о возвращении северо-восточной части Курпского района, переданной в 1944 г. Северо-Осетинской АССР [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 15–17].

Грозненский обком КПСС обратился 12 июня 1954 г. с просьбой в ЦК КПСС о возвращении колхозам Сунженского района пахотных земель, переданных в январе 1949 г. Северо-Осетинской АССР [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 23–26]. Однако во всех случаях руководство Северо-Осетинского обкома КПСС резко возражало [РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 14. Д. 11. Л. 18–20, 31], и советское руководство сохраняло статус-кво. Реакция советского руководства на предложения, исходившие в 1953–1955 гг. от национально-государственных и административно-территориальных образований об изменении их границ, показывает, что оно в это время было достаточно осторожным в данных вопросах. При возникновении территориальных претензий со стороны отдельных субъектов выяснялась позиция других заинтересованных сторон. Это создавало впечатление новой атмосферы принятия управленческих решений, при которой учитывалось мнение региональных властей по сравнению с предшествующим периодом [Хлынина, Кринко, Урушадзе 2012: 245].

Нельзя не видеть определенное сходство в приведенных выше примерах с рассматриваемой ситуацией. В то же время она имела и свою специфику, поскольку в данном случае причины сводились исключительно к хозяйственным факторам и не имели национальной или политической подоплеки. Инициаторами обсуждения вопроса о территориальных изменениях выступили астраханские руководители, сравнительно недавно занявшие свои должности. Первый секретарь обкома И. П. Ганенко только в январе 1954 г. переехал в Астрахань из Москвы, где проработал два года в отделе партийных, профсоюзных и комсомольских органов ЦК КПСС, причем последний год — заведующим сектором (здесь и далее см.: [Справочник по истории]).

П. С. Кузьмин стал председателем облисполкома в предыдущем 1953 г., но перед этим еще год проработал заместителем председателя облисполкома. Его предшественник на посту председателя облисполкома А. А. Шапошников почти всю жизнь проработал в Астрахани, в рассматриваемый период — в должности второго секретаря обкома партии. Можно предположить, что деятельный И. П. Ганенко, с солидным фронтовым опытом, оказавшись на новой должности, искал способы подъема хозяйства Астраханской области и рассчитывал на поддержку своих инициатив в ЦК КПСС, где у него, вероятно, оставались связи. Однако и ставропольские руководители могли рассчитывать на нее не в меньшей степени уже потому, что одним из секретарей ЦК КПСС являлся М. А. Сулов, руководивший

Орджоникидзевским (Ставропольским) крайкомом ВКП(б) в 1939–1944 гг. Анализируемые документы свидетельствуют о том, что позиция руководства Астраханской области оказалась менее аргументированной, чем у его оппонентов. Именно это и стало главной причиной отказа советского руководства от передачи в Астраханскую область Сарпинского и Степного районов.

Новые изменения в административно-территориальной системе региона произошли в связи с реабилитацией калмыков и восстановлением их национальной автономии. В 1957 г. была создана Калмыцкая автономная область в составе Ставропольского края, на следующий год преобразованная в Калмыцкую АССР. В ее состав без каких-либо разногласий были включены Сарпинский и Степной районы.

Источники

Архивные

ГАВО — Государственный архив Волгоградской области

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории

Сборник документов

Государственное строительство 2009 — Государственное строительство Калмыкии. XVII–XXI вв. Сб. док. и мат.-лов. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2009. 399 с.

Литература

Астраханская область 1984 — Астраханская область: справочник по административно-территориальному делению (1918–1983 гг.). Волгоград: Нижне-Волжское кн. изд-во, 1984. 335 с.

История административно-территориального деления 2009 — История административно-территориального деления Волгоградской (Сталинградской) области, 1936–2007 г.: справочник. Т. 3. Волгоград: Волгоградское науч. изд-во, 2009. 757 с.

История Кабардино-Балкарской 1967 — История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. Т. 2: История Кабардино-Балкарской АССР с Великой Октябрьской социалистической революции до наших дней. М.: Наука, 1967. 439 с.

История Калмыкии 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. В 3 т. Т. II. Элиста: Герел, 2009. 840 с.

История Чечни 2008 — История Чечни с древнейших времен до наших дней. Т. II. История Чечни XX и начала XXI веков. Грозный: Книжное изд-во, 2008. 832 с.

Калмыцкая АССР 1984 — Калмыцкая АССР. Административно-территориальное деление: 1918–1982. Справочник. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1984. 125 с.

Кропачев, Кринко 2019 — Кропачев С. Я., Кринко Е. Ф. Потери населения СССР в 1937–1945 гг.: масштабы и формы. Отечественная историография. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2019. 392 с.

Очерки истории Калмыцкой 1970 — Очерки истории Калмыцкой АССР. Т. 2. Эпоха социализма. М.: Наука, 1970. 432 с.

Очерки истории Карачаево-Черкесии 1972 — Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 2: Советский период. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского кн. изд-ва, 1972. 448 с.

Очерки истории Чечено-Ингушской 1972 — Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. 2: 1917–1970. Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1972. 359 с.

РСФСР 1947 — РСФСР. Административно-территориальное деление на 1 января 1948 г. М.: Известия Советов депутатов трудящихся СССР, 1947. 496 с.

РСФСР 1955 — РСФСР. Административно-территориальное деление на 1 января 1955 г. М.: Известия Советов депутатов трудящихся СССР, 1955. 440 с.

Справочник по истории — Справочник по истории Коммунистической партии и Советского Союза 1898–1991 [электронный ресурс] // URL: <http://www.knowbysight.info/index.asp> (дата обращения: 23.04.2020).

Степанов 2010 — Степанов М. Г. Этнические депортации в СССР: проблемы российской историографии. Абакан: Хакасский гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, 2010. 112 с.

Территориальные преобразования 1976 — Тер-

риториальные преобразования и переименования населенных пунктов Ростовской области за 1937–1970 гг. Справочник. Р/н/Д.: Кн.изд-во, 1976. 272 с.

Хлынина, Кринко, Урушадзе 2012 — Хлынина Т. П., Кринко Е. Ф., Урушадзе А. Т. Российский Северный Кавказ: исторический опыт управления и формирования границ региона. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. 272 с.

Sources

Archives

State Archive of Volgograd Oblast.

Russian State Archive of Socio-Political History.

Collected Documents

[Kalmykia. State-Building: 17th–21st Centuries]. Coll. documents and materials. Elista: Dzhangar, 2009. 399 p. (In Russ.)

References

[A Handbook on the History of the Communist Party and the Soviet Union 1898–1991]. URL: <http://www.knowbysight.info/index.asp> (accessed April 23 2020).

[Astrakhan Oblast: Handbook of Administrative Geography, 1918–1983]. Volgograd: Lower Volga Book Publ., 1984. 335 p. (In Russ.)

[Chechen-Ingush ASSR: Historical Essays]. Grozny: Chechen-Ingush Book Publ., 1972. Vol. 2: 1917–1970. 359 p. (In Russ.)

[Communist Party and Soviet Union: Historical Handbook, 1898–1991]. Available at: <http://www.knowbysight.info/index.asp> (accessed: April 23, 2020). (In Russ.)

[History of Chechnya: from Earliest Times to the Present Days]. Vol. II: Chechnya in the 20th and Early 21st Centuries. Grozny: (Regional) Book Publ., 2008. 832 p. (In Russ.)

[History of Kalmykia: from Earliest Times to the Present Days]. In 3 vols. Vol. II. Elista: Gerel, 2009. 840 p. (In Russ.)

[History of the Kabardino-Balkarian Republic: from Earliest Times to the Present Days]. Vol. 2: Kabardino-Balkarian ASSR, from the Great October Socialist Revolution to the Present Days. Moscow: Nauka, 1967. 439 p. (In Russ.)

[Kalmyk ASSR: Administrative Geography, 1918–1982]. Reference book. Elista: Kalmyk Book Publ., 1984. 125 p. (In Russ.)

[Kalmyk ASSR: Historical Essays]. Vol. 2: Socialist Era. Moscow: Nauka, 1970. 432 p. (In Russ.)

[Karachay-Cherkessia: Historical Essays]. Vol. 2: Soviet Era. Cherkessk: Karachay-Cherkess Branch of Stavropol Book Publ., 1972. 448 p. (In Russ.)

[Rostov Oblast: Territorial Changes and Renaming of Localities, 1937–1970]. Reference book. Rostov-on-Don: (Regional) Book Publ., 1976. 272 p. (In Russ.)

[RSFSR: Administrative Structure as on January 1, 1948]. Moscow: Izvestia (Reports) of Soviets of Workers' Deputies, 1947. 496 p. (In Russ.)

[RSFSR: Administrative Structure as on January 1, 1955]. Moscow: Izvestia (Reports) of Soviets of Workers' Deputies, 1955. 440 p. (In Russ.)

[Volgograd (Stalingrad) Oblast: History of Administrative Geography, 1936–2007]. Reference book. Vol. 3. Volgograd: Volgograd Science Publ., 2009. 757 p. (In Russ.)

Khlynina T. P., Krinko E. F., Urushadze A. T. [Russian North Caucasus: Historical Experience of Administering and Shaping Internal Borders]. Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of RAS, 2012. 272 p. (In Russ.)

Kropachev S. Ya., Krinko E. F. [The USSR: Scopes and Forms of 1937–1945 Population Losses. Domestic Historiography]. Moscow; Berlin: Direkt-Media, 2019. 392 p. (In Russ.)

Stepanov M. G. [Ethnic Deportations in the USSR: Issues of Russian Historiography]. Abakan: Katanov Khakas State University, 2010. 112 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 330–357, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-330–357
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 94(47).084.8

Калмыки-военнослужащие Красной армии в Широклаге: статистическое исследование

Уташ Борисович Очиров¹, Валентина Николаевна Воробьева²

¹ Калмыцкий научный центр РАН
 (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник
 0000-0001-9957-5215. E-mail: utash-ochirov@yandex.ru

² Калмыцкий научный центр РАН
 (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 младший научный сотрудник
 0000-0003-1527-7021. E-mail: valenti9708@gmail.com

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена воинам-калмыкам рядового и сержантского состава, которые в 1944–1945 гг. оказались в Широковском исправительно-трудовом лагере НКВД СССР (Широклаг). После несправедливого решения о ликвидации Калмыцкой АССР и высылке калмыцкого народа в Сибирь в декабре 1943 г. более 2/3 калмыков-военнослужащих Красной армии из числа рядовых и сержантов, уцелевших к тому времени, были направлены в Широклаг. Там из них были составлены два национальных строительных батальона, в которых калмыки служили в качестве «трудармейцев». Тяжелый физический труд почти без всяких средств механизации, сложные климатические условия, непосильные нормы выработки и скудное питание привели к массовому истощению калмыков-красноармейцев, их высокой заболеваемости и смертности. *Цель* статьи — осуществить статистический анализ сведений о воинах-калмыках, находившихся в Широклаге. *Материалы и методы.* Основой для специально составленной базы данных послужил аннотированный список широклаговцев, опубликованный в 2000 г. под названием «Широклаг. Широкстрой». Анализ осуществлялся по следующим категориям: национальность, место (район) рождения, место (военкомат) призыва, год рождения, уровень образования, партийность, заболевания, приведшие к смерти и инвалидности, боевые награды, время прибытия в Широклаг, время и регионы убытия уцелевших широклаговцев. *Результаты.* В ходе анализа выяснилось, что справочник включает в себя, помимо калмыков, представителей других национальностей, имеет ряд неточностей, при этом некоторые калмыки-широклаговцы в него не попали. Тем не менее данный аннотированный справочник предоставляет огромный массив статистической информации по указанным категориям, обработка которых дает большие возможности для анализа массового источника и составления коллективного портрета калмыков-широклаговцев. В силу своей массовости этот портрет вполне репрезентативен как портрет калмыков-фронтовиков на третьем этапе Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: Великая Отечественная война 1941–1945 гг., Красная армия, Калмыцкая АССР, национальные подразделения, калмыки, политические репрессии, Широклаг

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Очиров У. Б., Воробьева В. Н. Калмыки-военнослужащие Красной армии в Широклаге: статистическое исследование // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 330–357. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-330–357

UDC 94(47).084.8

Kalmyk Red Army Soldiers in Shirokovsky Forced Labor Camp: a Statistical Survey

Utash B. Ochirov¹, Valentina N. Vorobyova²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS

(8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Chief Research Associate

 0000-0001-9957-5215. E-mail: utash-ochirov@yandex.ru

² Kalmyk Scientific Center of the RAS

(8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Junior Research Associate

 0000-0003-1527-7021. E-mail: valenti9708@gmail.com

Abstract. Introduction. The article deals with Kalmyk soldiers and non-commissioned officers deported to Shirokovsky Forced Labor Camp (Shiroklag) of the Soviet NKVD in 1944–1945. In the aftermath of the unjust abolition of the Kalmyk ASSR and Siberian deportation of its titular ethnos, over two-thirds of surviving Red Army soldiers and sergeants of Kalmyk descent were sent to Shiroklag where they formed two non-Russian construction battalions henceforth referred to as ‘labor army men’. Hard work without any essential mechanic means or labor saving devices, harsh climate, backbreaking output norms, and meagre meals resulted in mass exhaustion of Kalmyk soldiers, high disease and death rates. **Goals.** The paper presents a statistical analysis on Kalmyk inmates of Shiroklag. **Materials.** The compiled database utilizes the annotated list of Shiroklag prisoners published under the title ‘Shiroklag. Shirokstroy’ in 2000. The data are analyzed by categories, such as nationality, place (district) of birth, place of conscription (draft board), year of birth, educational level, party membership, diseases that caused death or disability, battle honors, time of arrival in Shiroklag, time and areas of decommissioning (for survivors). **Results.** The analysis reveals the reference book mentions representatives of other nationalities and contains some mistakes, leaving aside names of some Shiroklag ex-prisoners. However, the annotated list is a bulk of statistical data on the mentioned categories that makes whatsoever analysis possible and helps compile a collective portrait of Shiroklag-based Kalmyks which — being essentially extensive — may be actually instrumental in outlining features of Kalmyk combat veterans during the third stage of the Great Patriotic War.

Keywords: Great Patriotic War of 1941–1945, Red Army, Kalmyk ASSR, non-Russian units, Kalmyks, political repressions, Shiroklag

Acknowledgments: The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Socio-Political and Cultural Development of South Russia’s Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes’ (state reg. no. АААА-А19-119011490038-5).

For citation: Ochirov U. B., Vorobyova V. N. Kalmyk Red Army Soldiers in Shirokovsky Forced Labor Camp: a Statistical Survey. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 330–357 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-330–357



В 1920–1940-е гг. одной из особенностей национальной политики И. В. Сталина в СССР были принудительные переселения народов, когда некоторые этносы или их части подвергались выселению с привычных мест обитания и перемещались в отдаленную и непривычную для них, часто рискованную среду обитания. Причины для таких переселений были разные, но в принципе их можно свести к двум группам. Первую группу составляли так называемые «превентивные» депортации, которым подвергались в основном этносы, имевшие за рубежом крупные диаспоры или свои государства (немцы, поляки, финны-ингерманландцы, турки-месхетинцы, курды, хемшилы, греки, болгары, корейцы и т. д.). По всей видимости, руководство страны опасалось, что в случае гипотетического нападения этих народов на СССР их советские соплеменники якобы могут поддержать агрессоров, стать «пятой колонной».

Вторую группу составили так называемые «карательные» депортации, когда этносы подвергались выселению в качестве наказания. Большая часть принудительных переселений произошла в годы Великой Отечественной войны, как правило, по огульному обвинению всего народа за якобы сотрудничество с оккупантами. Среди них оказались и калмыки, основная часть которых была депортирована 28 декабря 1943 г.

К тому времени калмыцкий народ насчитывал в рядах Красной армии почти 26 тыс. своих сыновей и дочерей. Если учесть, что по Всесоюзной переписи 1939 г. в СССР проживало 134 тысячи калмыков [Всесоюзная перепись 1992: 57], то получается, что на фронт был отправлен почти каждый пятый, т. е. почти все мужское население. В годы войны более 9 тыс. калмыков погибло, более 8 тыс. — ранены, более 4 тыс. — попали в плен (в основном, в 1941–1942 гг.) [Максимов 2010: 346].

Тысячи воинов-калмыков были отмечены за свои подвиги боевыми наградами, вплоть до Золотых Звезд Героев Советского Союза. Характерный штрих: среди кал-

мыков, оставшихся на фронте во 2-й половине 1944 – 1-й половине 1945 гг., каждый сороковой офицер (9 из 335) был награжден «полководческим» орденом (Суворова, Кутузова или Александра Невского), почти каждый сороковой рядовой или сержант (56 из 2 432) — орденом Славы [Очилов 2016: 235–236; Очилов 2018].

Несмотря на все это, калмыки были огульно обвинены в предательстве и в декабре 1943 г. высланы на спецпоселение в Сибирь. Из-за поспешности и непродуманности операции по выселению, нераспорядительности должностных лиц, равнодушия многих руководящих органов к судьбам спецпереселенцев калмыки оказались в тяжелейших социально-экономических условиях, которые обрекли их на колоссальные демографические потери (в 1944–1948 гг. умерла примерно треть от числа выселенных).

Наказанию подверглись и большинство калмыков, служивших в Вооруженных силах СССР (на 1 января 1944 г. в составе Красной армии значился 6 891 калмык [Максимов 2010: 345]). 8 января 1944 г. начальник Главного управления формирования и укомплектования Красной армии генерал-полковник И. В. Смородинов отдал распоряжение о снятии калмыков-военнослужащих с фронтов. Многие фронтовые командиры, не желавшие расставаться с опытными ветеранами, всеми правдами и неправдами старались сохранить калмыков в своих частях. В ряде случаев они добились разрешения на оставление калмыков на фронте, в некоторых случаях калмыкам в документах меняли национальность и место призыва. К началу 1945 г. в Красной армии продолжало служить 2 205 калмыков.

Часть офицеров, сержантов и рядовых, являвшихся инвалидами войны, имевших серьезные ранения или заболевания, была демобилизована и отправлена к семьям, на спецпоселение. Всего в течение 1944 г. демобилизовали 45 офицеров, 107 сержантов, 498 рядовых [Максимов 2010: 345–346]. 57 офицеров направили на службу в тыловые округа. Однако большая часть калмы-

ков-сержантов, рядовых и курсантов оказалась направлена в 7-ю запасную стрелковую бригаду в г. Кунгур, откуда их передали «для трудового использования в Широковский исправительно-трудовой лагерь НКВД СССР» (цит. по: [Широклаг 2000: 4]), больше известный как Широклаг.

Широковский лагерь был создан НКВД для строительства Широковской ГЭС согласно постановлению ГКО от 5 ноября 1942 г. № 2484с «О строительстве средних и малых гидростанций первой очереди на реках Урала». Несмотря на возражения экономистов, указывавших на высокие капитальные затраты этого и других аналогичных проектов, ГКО санкционировал строительство на Урале 3 средних и 15 малых ГЭС общей мощностью 113 МВт, приказав ввести их в строй в 1943–1944 гг. (Широковская ГЭС должна была быть запущена в эксплуатацию в декабре 1943 г.). Ответственность за строительство была возложена на НКВД (нарком Л. П. Берия), наркомат электростанций (нарком Д. Г. Жимерин) и наркомат строительства (нарком С. З. Гинзбург) [Постановление 1942].

При этом основная работа легла на НКВД, имевший собственный институт «Гидропроект». Вскоре стало ясно, что ресурсов для их строительства недостаточно, поэтому было решено сосредоточиться на строительстве одной средней (Широковской) и четырех малых ГЭС [<http://blog.rushydro.ru/?p=228>].

По сведениям бывшего военнослужащего войск НКВД Закавказского округа Ц. Х. Бамбышева, сославшегося на свидетельство местного инженера-гидростроителя, Широковская ГЭС создавалась для обслуживания лагерей и колоний, поэтому оказалась в ведении НКВД [Широкстрой 1994: 33].

Основной рабочей силой в Широклаге были заключенные и советские немцы, депортированные из мест проживания и мобилизованные в «трудовые колонны». С марта 1944 г. к ним присоединились калмыки, служившие в Красной армии и направленные в Широклаг на правах «трудармейцев» (формально не демобилизованные). С 1945 г. на строительство Широковской ГЭС стали прибывать прибалты, насильно высланные из родных мест.

В Широклаге калмыки зачислялись в состав 1-го и 2-го строительных батальонов, которые фактически являлись национальными подразделениями, правда, в названиях этот статус никак не отразился. Батальоны делились на роты, взводы и отделения, при этом на должности командиров рот, взводов, отделений, начальников штаба батальонов, замполитов рот и батальонов, парторгов и комсorghов назначались калмыки — рядовые и сержанты. Командирами батальонов сначала были офицеры НКВД — старшие лейтенанты (затем капитаны) Рябов и Постников. В октябре 1944 г. Постников был переведен на другую работу, и командиром 2-го строительного батальона сначала назначили К. Д. Тугульчиева (кавалериста 110-й Калмыцкой кавдивизии, а затем 4-го Кубанского казачьего кавкорпуса, кавалера ордена Славы III степени) [Широклаг 2000: 228], а после его демобилизации в декабре 1944 г. — Л. Т. Теленгидова (защитника Ленинграда и курсанта Смоленского артиллерийского училища).

Калмыки-широклаговцы продолжали считаться военнослужащими, в подразделениях был сохранен армейский распорядок, функционировали комсомольские и партийные организации, исправно собиравшие членские взносы. В подразделениях объявлялись социалистические соревнования, на партийных собраниях обсуждались разные вопросы (например, осуждались калмыки, совершившие побег из Широклага), военнослужащим могли выносить выговоры и благодарности, в том числе за хороший внешний вид, выполнение распорядка дня, отношение к политическим занятиям, работу по оборудованию стрельбища, переборку картофеля, совершение марша и т. д. [Широкстрой 1994: 4–5; Широклаг 2000: 69].

Калмыки-широклаговцы жили в бараках с двух- или трехъярусными нарами (в которых ранее жили немцы), при этом их лагерь не был огорожен колючей проволокой и вышками с охранниками. Охрана лагеря возлагалась на самих широклаговцев. На строительные работы калмыки ходили без конвоя [Широкстрой 1994: 9].

Гипотетически широклаговцы из 1-го и 2-го строительных батальонов могли сбежать из лагеря, но на ежедневной проверке их отсутствие быстро выявлялось, и беглецов объявляли в розыск. Территория

была окружена несколькими обычными «зонами» под охраной войск НКВД (301-я колония для политзаключенных, лагерь для немцев Поволжья, женские колонии и др.) [Широкстрой 1994: 54]. Кроме того, возможности для побега были ограничены особенностями местности. Впрочем, к теме побегов мы вернемся чуть позже.

На строительстве ГЭС калмыки использовались, как правило, на самых тяжелых работах, не требующих квалификации: на рытье котлована, которое осуществлялось вручную из-за отсутствия средств механизации, на взрывных работах, укладке плотины, в бетонных цехах и кирпичном заводе, валке леса, строительстве железной дороги.

Ш. М. Налаев (в 16 лет добровольцем записавшийся в 110-ю Калмыцкую кавдивизию, а в Широκлаге работавший писарем 2-го батальона) позже вспоминал об этом так: «немцы народ мастеровой, они работали в основном на производственных предприятиях, бетонных заводах, трактористами, шоферами, арматурщиками, плотниками, столярами, слесарями, врачами, техниками, инженерами... они были основным костяком этого строительства, и их берегли. Среди калмыков таких специалистов не было, в лучшем случае, учителя, зоотехники, ветврачи, а в „прочем“ указывали специальность чабан, табунщик, рыбак, рабочий рыбного промысла, бухгалтер. Не было ни одного инженера, электрика... Им была прямая дорога на земляные, взрывные работы в карьерах, на переноску на тачках бетонного раствора, на рытье шурфов, грузчиками...» [ПМА: Ш. М. Налаев].

По свидетельству Ц. Х. Бамбышева, калмыки трудились не только на строительстве Широковской ГЭС, но и на Березниковском содовом комбинате, угольных шахтах Губахи и Кизела [Широкстрой 1994: 33].

Ш. М. Налаев так описал условия работы. «Первое время мы копали траншеи под отопительную систему для котельной. Это была очень тяжелая работа, т. к. местность там гористая и грунт каменистый... Климатические условия на северном Урале очень тяжелые. Начиная с весны и до глубокой осени лили частые ливневые дожди, а зимой снег выпадал до полутора-двух метров» [Широкстрой 1994: 84]. О тяжелых климатических условиях работы вспоминали почти все выжившие широкоκлаговцы,

при этом отменить выход на работу по погодным условиям можно было только при морозах -50°C .

Самой тяжелой работой в Широκлаге оказалось строительство котлована для ГЭС, который постоянно был затоплен водой. О тяжелых условиях работы в котловане фельдшер Е. В. Кудисенова рассказывала так: «люди работали по колено в воде, на тачках вывозили землю, камень. Каждый день после такой работы надо бы всю одежду постирать, высушить. А когда это делать было и где? Ведь работали они допоздна, а утром опять в котлован» [Широкстрой 1994: 67].

При рытье котлована требовалось «вынуть» в день лопатой и ломом 6 кубометров каменистого грунта, при рытье траншеи — 8 кубометров, при вывозе камней или бетона на одноколесных тачках нормой считались 7 кубометров [Широкстрой 1994: 15].

Поначалу калмыки-широκлаговцы, полные сил и энергии, получавшие питание по армейским нормам, справлялись с заданием. Вот как писал об этом О. А. Джамбинов из 341-й стрелковой дивизии: «... нам объявили, что поступил приказ о том, чтобы направить наш эшелон в Молотов на строительство гидроэлектростанции. Мы восприняли это как должное... Вначале нашему взводу дали задание вырыть траншею для водопровода. Первые дни пребывания в Широκлаге ребята были еще крепкими, работали быстро. Свою норму мы выполняли к двум часам дня и возвращались в бараки. Но постепенно люди стали сдавать, потому что работа была тяжелая, а питание плохое» [Широкстрой 1994: 44–45].

В результате выполнение ежедневных норм становилось все более трудным, а рабочий день стал увеличиваться: с раннего утра и «дотемна». Об этом вспоминал и старший сержант С. М. Бамбышев, прибывший из 61-й танковой дивизии 17-й армии Забайкальского фронта (агроном, будущий кавалер орденов Ленина и Трудового Красного Знамени): «В котловане — вода и грязь по колено, хотя насосы непрерывно откачивали воду... Камень вывозили на тачках вручную... Продолжительность рабочего дня была до 10 часов. Мы работали до тех пор, пока не выполним дневную норму. Очень строго следил за нами командир бата-

льона старший лейтенант Рябов. Он был жестоким человеком» [Широкстрой 1994: 30].

А вот свидетельство П. С. Баякаева (будущего главного хирурга Калмыкии и главного врача республиканской больницы, кавалера ордена Славы III степени): «Камни, выдолбленные в горах кувалдами, ломами, на тачках возили по доске, которая, извиваясь между деревьями, сбегала вниз до самого берега Косьвы... Никаких человеческих условий труда не было, часы работы не соблюдались, работали с утра до вечера 9–10 часов в день» [Широкстрой 1994: 36].

Будущий Народный писатель Калмыкии А. Б. Бадмаев о своей работе на котловане вспоминал так: «Работа была адская. С шести утра до шести вечера возили бетон на одноколесной тачке по 300-метровому бетонному трапу, установленному под углом, наверное, не менее 45 градусов. С полной тачкой несешься вниз, опрокидываешь в котлован, а затем — медленный, изнурительный путь вверх... Пот застилал глаза, и после гонки с тачкой вниз опять подъем, а тачка все тяжелела и тяжелела. Кормили баландой, чтоб только ноги передвигались. Помню, до ГЭС рубили лес, корчевали пни. За 10 лишних дней, „сверхплановых“, давали ГЗ (горячий завтрак — жидкий суп)... Люди надрывались, чтобы иметь лишний кусок, так хотелось есть... К тому времени я превратился в доходягу, сил уже не было... От смерти спасла лишь случайность. Однажды в ночной смене, как обычно, с наполненной бетоном тачкой я бежал по трапу вниз. И вдруг от физической слабости, истощенный от недоедания, упал в обморок и чуть не влетел в глубокий котлован...» [Широкстрой 1994: 24–25].

Положение осложнилось сокращением пайка летом 1944 г. Вот как вспоминал об этом А. К. Харлашкиев, служивший до Широклага в 11-м запасном кавполку: «Сначала нам давали армейский паек — по 700 г хлеба. Через два месяца сказали, что кормить будут в зависимости от выработки. Норму выполнишь — получишь 700 г, не выполнишь — 300 г. Кроме хлеба давали баланду и соленую селедку. Норму почти никто не выполнял, потому что люди болели, от слабости даже ходить не могли, падали» [Широкстрой 1994: 129].

Бывшая зенитчица 1568-го артполка А. А. Назарова (после замужества — Телен-

гидова) вспоминала об этом так: «Работа везде была тяжелая. Если бы еще кормили хорошо, то можно было бы выдержать. Но кормили нас тухлой камбалой. Суп варили из мерзлых овощей: капусты, картошки, чуть-чуть приправляя растительным маслом. Нам давали по 400 г хлеба с примесью. От тяжелой работы и такого питания люди стали болеть, тощать. Мы не жили там, а мучились. Приехали с фронта интересные, красивые, полные сил ребята (на передовой хорошо кормили), а уже через неделю становились бледными и худыми... Многие умирали, особенно те, которые страдали какой-то болезнью. Некоторых, истощенных и ослабевших, активировали, другим давали отдых... Но как только человек поправлялся, его опять отправляли в каменный карьер или на лесозаготовку — на эту адскую работу... С раннего утра приходили в столовую истощенные люди с армейскими котелками, становились в очередь. Некоторые не выдерживали стояния в очереди и падали... Около столовой была яма, в которую мы сливали остатки пищи: картофельные очистки, отходы рыбы-камбалы одноглазой (чтоб век ее не видеть). Некоторые ребята делали крючки и из этой ямы вытаскивали отбросы, варили и ели их» [Широкстрой 1994: 115].

Бывший воин 110-й Калмыцкой кавдивизии Б. Д.-Г. Бабаев также вспоминал о постоянном чувстве голода: «Народ в лагере сильно страдал от плохого питания, мороза, холода... Я постоянно испытывал там чувство голода. Только тяжким трудом можно было заработать ГЗ — горячий завтрак, ДП — дополнительный паек, УДП — усиленное дополнительное питание... Это была своего рода приманка для нас» [Широкстрой 1994: 19–20].

В воспоминаниях Э. И. Абушинова есть более подробная расшифровка этих пайков: «Кормили нас так отвратительно, что невозможно выразить словами. Ребята ходили по помойкам, собирали рыбы головы, варили суп. Собирали также картофельную кожуру, жарили ее на железных печурках и ели. За перевыполнение нормы давали дополнительное питание — „премблюда“. Это были ГЗ (горячий завтрак), который состоял из полуложки каши, и УДП (усиленный дополнительный паек) — из двух крохотных оладушек» [Широкстрой 1994: 12–13].

А вот воспоминания У. И. Очирова: «Такая работа требовала полноценного питания, которого не было. Основная еда — это бульон (один ковш), 100 граммов хлеба и зеленый помидор. Приходилось жить и работать впроголодь. И пошла смерть косить людей. Очень много вчерашних фронтовиков раньше времени ушли из жизни на том строительстве. Многих активировали от истощения и отправляли в Сибирь» [Мы — из выссланных 2003: 59].

Работа на котловане была самой тяжелой для калмыков-широклаговцев. На других видах работ нормы были более выполнимы. Например, освободитель Киева Л. А. Дорджиев из 3-й гвардейской танковой армии попал на строительство железной дороги: «шесть человек подготавливали рельсы, двое кидали шпалы, двое забивали костыли. Норма выработки была три тысячи костылей на каждого... Если норму человек не выполнял, то паек давали в размере 600 г хлеба. Но я всегда выполнял норму и получал 900 г хлеба. Когда закончили строить железную дорогу, меня поставили путевым обходчиком... Мы жили отдельно от строителей ГЭС. Котлован я даже не видел» [Широкстрой 1994: 64–65].

Некоторые широклаговцы использовались на административной работе или даже в охране. Вот как вспоминал об этом курсант Энгельсского пулеметного училища Б. М. Дорджиев: «В лагере был лазарет, в котором врачами и медсестрами работали немцы. Туда попадали ребята, работавшие на котловане, ведь все они были истощенные. Очень тяжело им было... А мне повезло, потому что взяли в военизированной охране» [Широкстрой 1994: 62–63].

Помимо физических страданий калмыки-широклаговцы испытывали моральное унижение и подавленность, отказывались от выдаваемой им лагерной одежды, donaшивали военную форму, которая быстро изорвалась на каменоломнях. Не все степняки выдерживали непривычные условия труда при суровом климате и скудном питании. Многие попадали в лазарет, умирали. По данным Н. К. Шарапова, работавшего в Широкаге в отделе статистики, только за год умерло 911 калмыков (см.: [Широкстрой 1994: 138]).

В актах медицинских заключений, помимо обычных для лагерной жизни забо-

леваний (пневмония, туберкулез), часто встречались такие диагнозы: дистрофия, деменция, пеллагра, преждевременное одряхление организма [Широклаг 2000: 5]. Снова предоставим слово Ш. М. Налаеву: «я ужаснулся, до чего же могут похудеть вчерашние мои друзья, молодые, полные сил и здоровья ребята за каких-нибудь 3–4 месяца. Ребра и грудная клетка видны без рентгена, вся задняя часть с копчиком вся синяя, как будто кто-то лупил палкой, глаза были полусонные, ноги превратились в жерди с утолщениями в коленках, руки — в палки без всяких мускулов. Такую картину я видел позже в кинокартинах, посвященных фашистским концлагерям». По словам Ш. М. Налаева, только из одного 2-го батальона было активировано по состоянию здоровья более 500 человек. «Они были в таком состоянии, что не могли самостоятельно сесть в вагоны, и мы собрали одну бригаду более или менее крепких ребят и их на своих плечах грузили в вагоны. Они могли сидеть или лежать на лавочках в вагонах. Нам было видно, что многие из них не дойдут до дома, и действительно многие умерли в пути следования» [ПМА: Ш. М. Налаев].

Об этом же вспоминала и А. А. Назарова (Теленгидова): «И действительно, начали людей отпускать: вначале больных, активированных, прошедших медицинскую комиссию, потом уже остальных. Многие были такие истощенные, что в пути умирали, не доезжая до дома...» [Широкстрой 1994: 116].

Будущий медик П. С. Баякаев указал еще на одну проблему освобожденных широклаговцев: «Голодный истощенный человек, получив на руки паек, сразу его съедает, а затем почти непрерывно пил сырую воду. Поэтому многие умирали, даже не дойдя до железнодорожного вокзала, некоторые в пути, а иные, — едва доехав... уже в Сибирь» [Широкстрой 1994: 37].

Еще бо́льшую горечь начинаешь испытывать, когда понимаешь, что все эти жертвы и испытания были, в общем-то, напрасными. Для Широковской и Поньшской ГЭС планировалось использовать турбоагрегаты мощностью 28 МВт, эвакуированные в 1941 г. с Лесогорской ГЭС (бывшая финская ГЭС «Роухиала», построенная в 1934 г. и захваченная СССР в результате со-

ветско-финской войны 1939–1940 гг.) [По-
становление 1942].

Однако в марте 1944 г. эти два турбо-
агрегата были эвакуированы обратно в
Ленинградскую область. Вместо них были
заказаны два турбоагрегата мощностью по
14 МВт, но единственный в стране завод
по производству гидротурбин (Уральский
завод гидромашин в Сысерти) только на-
чал работу и имел большой пакет заказов.
В конечном итоге Широковская ГЭС была
введена в строй лишь в 1948 г. [электрон-
ный ресурс] // URL: <http://blog.rushydro.ru/?p=228> (дата обращения: 18.09.2019).
При таких темпах строительства вовсе не
нужно было требовать от строителей столь
титанической отдачи, которая привела к
истощению и массовой смертности.

Всего за 1944 г., по данным К. Н. Мак-
симова, в Широлаг было направлено
3 443 калмыка-военнослужащих: 352 сер-
жанта и 3 091 рядовой [Максимов 2010:
345]. При этом большую часть калмы-
ков-широклаговцев составляли фронто-
вики — 2 590 чел., остальные 737 калмы-
ков-широклаговцев были призваны осенью
1943 г. (в основном, 17-летняя молодежь
и 45–50-летние «старики»). Хотя в Широ-
лаг направляли исключительно рядовых
и сержантов, среди них, видимо, случайно
оказались и офицеры, например, лейтенант
М. У. Очиров и техник-интендант 2-го ран-
га Л. П. Пюрбеев, которые более полугодя
трудились наравне со всеми, пока не доби-
лись отчисления из Широлага [Широлаг
2000: 195, 200].

Среди фронтовиков были воины, отме-
ченные боевыми наградами, в том числе:
орденом Ленина — 1, Красного Знамени —
3, Отечественной войны — 8, Красной Звез-
ды — 47 и т. д. [Максимов 2010: 349–350].
Характерная деталь, говорящая о масшта-
бе снятия ветеранов-калмыков с фронтов:
из 31 уцелевшего в боях калмыка, кавале-
ра ордена Славы, награжденных в ноябре
1943 г. — июне 1944 г., 20 попали в Широ-
лаг [Очиров 2016: 232].

Следует заметить, что калмыки в Ши-
ролаг поступали и в 1945 г. Например, по
воспоминаниям Е. П. Шовунова, в 1945 г.
прибыла группа примерно из 60 калмыков,
воевавших в партизанских отрядах Украи-
ны, Белоруссии, Польши, Франции [Ши-
рокстрой 1994: 138]. По всей видимости,

оценку Н. К. Шарапова, насчитывавшего в
Широлаг 3,6 тыс. калмыков, следует при-
знать более или менее точной.

Однако в картотеке архива учрежде-
ния ВВ-201 МВД России — Кизеловского
ИТЛ (ныне Пермский край) значился всего
3 241 калмык [Широковский ИТЛ].

В 1991 г. из Калмыкии была командиро-
вана группа специалистов из сотрудников
правоохранительных органов и Националь-
ного архива Республики Калмыкия, которые
выявили более 3 тыс. личных и учетно-ста-
тистических карточек военнослужащих
Широкстроя НКВД СССР с приложенными
к ним документами, а также несколько дел
осужденных широлаговцев. На базе этих
данных были составлены аннотированные
списки широлаговцев, причем составители
намеренно включили в них и представите-
лей других репрессированных народов (за
исключением немцев, прибалтов и заклю-
ченных).

В 1993 г. значительная часть картотеки
из архива ВВ-201 была передана в Инфор-
мационный центр МВД Республики Кал-
мыкия. Группа ученых под руководством
Л. С. Бурчиновой, опираясь на переданные
материалы, осуществила сверку аннотиро-
ванных списков, внесла ряд исправлений и
уточнений, систематизировала по заданно-
му стандарту и опубликовала их [Широлаг
2000].

Составители постарались дать о каждом
широклаговце следующие сведения (прав-
да, не во всех случаях это удавалось): фа-
милия, имя, отчество, порядковый номер
личного дела, год и место рождения, на-
циональность, образование, партийность,
местожительство, место учебы, работа до
призыва в армию, военкомат и дата при-
зыва, место и время прохождения службы,
воинское звание, сведения о награждениях
и ранениях, дата прибытия в Широлаг, за-
ключение о болезни, приведшей к досроч-
ной демобилизации или смерти, дата демо-
билизации и место направления на спецпо-
селение, краткая аннотация приложенных к
карточкам документов. Всего в этом спра-
вочнике значится 3 225 персоналий. Однако
не все из них были калмыками, хотя могли
попасть в Широлаг из-за принадлежности
к родственной к калмыкам национально-
сти или даже из-за созвучия названия своей
национальности слову «калмык». Поэтому

название книги имеет не совсем точный подзаголовок «Списки калмыков-военнослужащих рядового и сержантского состава, отозванных с фронтов в 1944–1945 гг.». Также напомним о том, что часть снятых с фронта калмыков-военнослужащих рядового и младшего начальствующего состава (в основном из числа инвалидов или имеющих физические увечья) была демобилизована, минуя Широлаг, и сразу отправлена к местам спецпоселений.

По всей видимости, картотека велась с разной степенью аккуратности. Составители справочника отмечают, что «сведения о военнослужащих даны не по всем вышеперечисленным пунктам. В одних случаях они не совсем полны, в других, напротив, отличаются подробностями... Записи, особенно в личных и учетно-статистических карточках, страдают рядом недочетов. Чаще всего они вносились неграмотно, небрежно, с допущением явных искажений, произвольным сокращением слов...» [Широлаг 2000: 7]. Несмотря на сверку, в справочнике встречаются повторы. В ходе составления базы данных мы выявили 13 повторов (возможно, что в книге есть и другие повторы), у которых совпадают года и места рождения, а также частично военкомат призыва, место службы, дата прибытия в Широлаг, дата и место убытия и даже номера личных дел. В справочнике 11 персоналий встречаются дважды: Табун Амуков (в книге указан как Имуков и Опухов), Гаря Бериков (Сариков), Эрдни-Гаря Болданов (Болданов), Инджа Басхаев (Босхаев), Церен Болаев (Булаев), Дальда Болдырев (Болдоров), Гаря Донилов (Денисов), Борис Кольдинов (Калдинов), Гаря Коокуев (Кукуев), Матвей Куртуков (Кортуков), Годжур Сариев (Сяриев) [Широлаг 2000: 110, 190, 55, 217 и др.]. Еще одна персоналия в книге встречается трижды: Бадма Болданович Бечерданов (Бегерданов и Сечердянов) [Широлаг 2000: 50, 55, 219]. Конечно же, из анализа эти 13 повторов исключены. Сразу заметим, что это были единственные исключения, которые мы применили в базе данных. Помимо этих случаев, у нас имеются данные об ошибочных сведениях по ряду персоналий, но, чтобы не запутаться в исправлениях и не запутать наших коллег, которые пожелают повторить или развить наше исследование, мы решили не вносить эти исправления.

Единичные ошибки вряд ли могут иметь ключевое значение при обработке столь большого массива информации.

Очевидно, что в справочник оказались включены не все калмыки-широклаговцы. Только этим можно объяснить расхождение цифр о количестве направленных в Широлаг калмыков, приведенных Н. К. Шарповым (3,6 тыс. чел.), К. Н. Максимовым (3 443 чел.), значащихся в картотеке ВВ-201 (3 241 чел.) и в справочнике (3 212 чел., если не считать 13 повторов).

Это утверждение можно проиллюстрировать несколькими примерами широлаговцев, имена которых в справочнике отсутствуют. Например, в справочнике нет Тюрби Лиджи-Горяева, осуществившего в июне 1944 г. успешный побег из Широлага на фронт, где он воевал до Дня Победы и был награжден орденами Славы III степени и Красной Звезды [Очиров 2016: 231]. При этом бежавшие вместе с ним Бембя Михайлов и Андрей Альчинов в справочнике значатся [Широлаг 2000: 17, 158]. Также успешный побег из Широлага осуществил Мукубен Араев, дошедший до Кенигсберга, но в справочнике его тоже нет. В воспоминаниях широлаговцев неоднократно упоминалась военнослужащая 1568-го зенитно-артиллерийского полка (далее — зенап) Галина Боваевна Уланова (в сборнике «Широкстрой. Широлаг» есть ее воспоминания [Широкстрой 1994: 118–119]), но в справочнике ее нет.

Тем не менее, данный аннотированный справочник предоставляет огромный массив статистической информации по разного рода показателям, обработка которых дает большие возможности для анализа массового источника и составления коллективного портрета калмыков-широклаговцев. В силу своей массовости этот портрет вполне репрезентативен и в значительной степени сопоставим с портретом калмыков-фронтовиков рядового и сержантского состава на третьем этапе Великой Отечественной войны. Поэтому мы сочли важным составить базу данных и произвести ее обработку¹. Ре-

¹ Пользуемся случаем, чтобы высказать благодарность директору Калмыцкого научного центра РАН В. В. Кукановой, которая на начальном этапе лично осуществила большой объем подготовительных работ по составлению этой базы данных.

результаты анализа приводим ниже. По некоторым позициям у большинства персоналий в справочнике сведений нет вообще, например, местожительство, место учебы, работа до призыва в армию и др., поэтому по ряду показателей статистический анализ не осуществлялся.

Статистический анализ справочника мы начали с этнического состава и места рождения 3 212 широклаговцев (3 225 персоналий за вычетом 13 повторов). Конечно же, большинство изучаемых персоналий являлись калмыками — 3 042 (почти 95 %). 14 из них были женщинами.

У 48 широклаговцев национальность не указана, но абсолютное большинство — это калмыцкие фамилии и/или имена. К тому же 38 из них являются уроженцами Калмыкии или калмыцких станиц Сальского округа Области Войска Донского. Еще один — Аылс Матраимов (явно не калмыцкие имя и фамилия) — был уроженцем Киргизии, направленным из Широклага в декабре 1944 г. к месту жительства (а не к месту спецпоселения, как у всех калмыков). Очевидно, что это киргиз или сарт-калмык, на которых действие указа от 27 декабря 1943 г. не распространялось. У девятих место рождения не было указано, но пятеро из них имели фамилии и/или имена, похожие на калмыцкие. Оставшиеся четыре персоналии это: Петр Яковлевич Цайгер (возможно, немец; прибыл в апреле 1944 г.; иной информации нет), Халита Абдуевич Абдуев (прибыл в сентябре 1945 г., после демобилизации почти всех калмыков-широклаговцев, убыл в феврале 1946 г.; его судьба похожа на судьбы двух чеченцев, оказавшихся в этой книге), Родион Яковлевич Максимов (уже в апреле 1944 г. убыл в Половинкинский РВК) и Хат Мортк Мирмаят (очевидно, что данные записаны с ошибками, реконструировать не удалось; в мае 1944 г. убыл в Половинкинский РВК). Таким образом, из 48 широклаговцев без указания национальности 43 с большой долей вероятности являются калмыками.

Еще 73 широклаговца относились к числу сарт-калмыков, из которых 64 были уроженцами Киргизии (при этом 62 указали местом рождения Пржевальский район Иссык-Кульской области), а еще у 9 место рождения не было указано. Также в Широклаге был один киргиз (О. Ш. Курманов)

[Широклаг 2000: 129], которого, по всей видимости, «загребли под общую гребенку» вместе с земляками. Как известно, сарт-калмыки — это потомки ойратов (калмыков), которые были вынуждены откочевать с территории Джунгарии и поселиться на территории современной Иссык-Кульской области Киргизии, вблизи г. Каракол (до 1991 г. — Пржевальск). Несмотря на принятие ислама и длительное проживание в тюркоязычном окружении, сарт-калмыки к тому времени сохранили знание калмыцкого языка и культуры, но их имена были в основном мусульманскими или тюркскими. Предки киргизских калмыков проживали отдельно от основной массы ойратов еще с XVIII в., поэтому формально могли считаться отдельным этносом. На этом основании сарт-калмыки полагали, что действие указа Президиума Верховного совета СССР от 27 декабря 1943 г. на них не распространяется, и неоднократно писали письма и жалобы с просьбой об их освобождении из Широклага.

Однако этот вопрос начал решаться лишь после обращения летом 1944 г. первого секретаря ЦК КП(б) Киргизии А. В. Вагова к наркому НКВД Л. П. Берии. 9 сентября 1944 г. 62 сарт-калмыка — уроженца Киргизии были сняты с лагерного учета. 46 широклаговцев подлежали направлению в Половинкинский РВК для продолжения службы, 16 — следовало демобилизовать и направить к местам проживания их семей [Широклаг 2000: 4–5].

Затем пришла очередь остальных. В реальности большинство сарт-калмыков было освобождено из Широклага в период с 25 ноября по 5 декабря 1944 г. Некоторые покинули лагерь и вовсе в январе 1945 г. (например, В. Кекеев, Г. Макеев, А. Рахматов) [Широклаг 2000: 116, 138, 201]. Как минимум, шесть сарт-калмыков были признаны инвалидами согласно § 3 расписания болезней ГУЛАГа, один (К. Махмаев), имевший порок сердца, умер от пневмонии [Широклаг 2000: 154].

По этой же причине — принадлежность предков к Джунгарскому ханству в XVIII в. — в Широклаг оказались направлены 11 выходцев с Алтая: 10 алтайцев (большей частью уроженцы Ойротской автономной области) и 1 шорец. Их обращения по поводу правильного определения на-

циональности успеха в общем-то не имели. Они работали в Широклаге и были демобилизованы, как и большинство калмыков, в конце 1944 г. — весной 1945 г. (один из них — даже в июле 1945 г.!). Некоторых при демобилизации высылали под надзор спецкомендатур НКВД Ойротской области. При этом троих (двух алтайцев и одного шорца) после 7–12 месяцев работы в Широклаге направили в Половинкинский РВК для продолжения службы в Красной армии [Широклаг 2000: 55, 116, 121].

Из-за принадлежности к родственному монгольскому народу пострадали и 5 бурят, которые вынесли все тяготы Широклага наряду с калмыками и были демобилизованы лишь весной 1945 г.

Среди калмыков-широклаговцев оказались и представители других репрессированных национальностей, которые формально не подлежали направлению в Широклаг: 10 карачаевцев, 2 чеченца и 1 крымский татарин. Карачаевцы прибывали и демобилизовались из Широклага примерно в те же сроки, что и калмыки (за исключением двоих, прибывших из мест заключения осенью 1945 г.), после чего направлялись в Южный Казахстан и Киргизию к местам спецпоселений своего народа. Два чеченца и татарин прибыли в Широклаг в конце сентября 1945 г. (причем двое — из мест заключения), когда калмыков в лагере практически не было, и убыли в июне 1946 г.

Из-за созвучия названия национальностей «кумык» и «калмык» пострадали 7 кумыков и попавший с ними «под общую гребенку» их земляк-аварец. Впрочем, почти со всеми «энкаведешники» быстро разобрались: пятеро кумыков убыли в Половинкинский РВК уже в июне 1944 г. (трое не провели в лагере и десяти дней), один кумык и аарец — зимой 1944–1945 гг. Лишь один кумык умер от пеллагры в ноябре 1944 г. [Широклаг 2000: 16].

Также среди калмыков-широклаговцев оказалось шесть казахов, двое из которых были уроженцами Приволжского улуса Калмыцкой АССР, а еще один был призван в Красную армию Приволжским РВК. Они прибыли в лагерь, как и калмыки, в марте–июне 1944 г., работали там от 6 до 12 месяцев и были освобождены весной 1945 г., за исключением одного, направленного в январе 1945 г. в Половинкинский РВК для

продолжения военной службы. Причины направления казахов в Широклаг для нас остались загадкой.

Наконец, среди широлаговцев оказалось и пятеро русских, явно пострадавших из-за своего места рождения: двое были уроженцами Калмыкии, двое — уроженцами приграничных с Калмыкией районов Астраханского округа, один — уроженцем Алтая. Впрочем, с ними «энкаведешники» разобрались: трое оказались возвращены в действующую армию, двое вернулись в родные степи — в г. Степной (так с 1944 г. стала называться Элиста) и с. Троицкое.

Особый интерес у нас вызвали женщины-широклаговки. Всего их было, как уже говорилось, 14 калмычек. Женщин других национальностей в справочнике нет. Шесть из них были уроженками Кетченеровского улуса, двое — уроженками Западного улуса, двое — уроженками Малодербетовского улуса, двое — уроженками Ростовской области. Еще две девушки были уроженками Троицкого и Долбанского улусов. Шесть кетченеровок, две ростовчанки, по одной уроженке Западного, Малодербетовского и Троицкого улусов были летом 1943 г. призваны соответствующими РВК и попали в Широклаг из 1568-го зенап, который базировался под Архангельском и прикрывал полярные конвои. Уроженка Малодербетовского улуса Байчха Иванова была призвана Обливским РВК Ростовской области в июле 1942 г. и служила в 42-м отдельном полку связи (по всей видимости, 4-го Украинского фронта). Ефросинья Кудисенова, указанная в справочнике как уроженка Западного улуса (на самом деле она родилась в Челябинской области), была призвана в 1941 г. Магнитогорским ГВК и прибыла в Широклаг из эвакогоспиталя № 455 16-й армии Западного фронта. По уроженке Долбанского улуса (Пеллаге Мацаковой, в воспоминаниях ее называют Полиной) сведений о месте призыва и службы нет. Удивительно, но из 1569-го зенап, охранявшего Гомельский железнодорожный узел и переправы, в котором служили 53 калмычки, в Широклаге не было ни одного человека. По всей видимости, приказ о снятии калмыков с фронтов в этой части проигнорировали. Нет в списке широлаговцев и женщин, которые были набраны на службу в ВМФ в мае 1942 г. Вообще в списке широлаговцев представители флота отсутству-

ют. Очевидно, что наркомат ВМФ, в отличие от наркомата обороны, снятие калмыков с действующей службы не осуществлял.

Вслед за этим мы осуществили анализ базы данных по месту рождения изучаемых персоналий. Следует заметить, что по сложившейся к тому времени традиции в документах указывалось не название региона в момент рождения человека, а название региона на момент выдачи документа (паспорта). Мало того, в предыдущие четверть века административно-территориальное деление России и СССР неоднократно менялось, подчас весьма кардинально. Поэтому, чтобы не запутаться при отнесении той или иной изучаемой персоналии к региону, мы решили опираться на административно-территориальное деление СССР по данным на начало Великой Отечественной войны. В ряде случаев пришлось внести исправления в данные, приведенные по карточкам широклаговцев. Например, Л. С. Багеев (1893 г. р.) в книге «Широклаг. Широкойстрой» указан как уроженец станции Лихая Ворошиловградской области Украинской ССР [Широклаг 2000: 26]. Понятно,

что здесь имела место модернизация названия региона (в 1893 г. эта территория относилась к Области Войска Донского). Однако следует учесть, что с 1924 г. Шахтинский округ (в который входила станция Лихая) был передан из Ворошиловградской области Украинской ССР в Юго-Восточный край РСФСР, который затем многократно переименовывался и изменял свои границы. В своей базе данных мы указали место рождения Багеева как Шахтинский район Ростовской области (по данным на 1941 г.).

Другой пример: М. В. Набережный (1904 г. р.) в книге «Широклаг. Широкойстрой» назван уроженцем с. Хатун г. Кизляр Терской области [Широклаг 2000: 171]. В соответствии с административно-территориальным делением СССР на 22 июня 1941 г. в свою базу данных мы занесли его как уроженца Кизлярского округа Орджоникидзевского края.

Совершенно логично, что более трех четвертей изучаемых персоналий (2 502 из 3 212) оказались уроженцами Калмыцкой АССР. Их распределение по районам республики приведено в табл. 1.

Таблица 1. Широклаговцы — уроженцы Калмыцкой АССР с распределением по районам рождения

[Table 1. Shiroklag inmates — natives of the Kalmyk ASSR by place (districts) of birth]

Название района	Количество уроженцев	в том числе некалмыков
Западный улус	133	
Яшалтинский улус	80	
Приютинский ² улус	183	
г. Элиста с пригородными селами	12	1 русский
Троицкий улус	200	1 русский
Кетченеровский улус	211	
Сарпинский улус	129	
Малодербетовский улус	213	
Юстинский улус	149	
Приволжский улус	271	2 казаха
Черноземельский улус	193	
Долбанский улус	273	
Лаганский улус	218	1 неизвестной национальности
Улан-Хольский улус	236	
не установлено	1	
Итого	2 502	5

² При образовании в 1938 г. этот улус получил наименование «Приютинский». При восстановлении района в 1957 г. в рамках Калмыцкой автономной области он получил более правильное с точки зрения словообразования наименование — «Приютненский», под которым существует и поныне.

Как видно, распределение калмыков-широклаговцев по районам республики в целом соответствует процентному соотношению калмыков, хотя и имеются незначительные колебания, которые вписываются в статистическую погрешность. Самые маленькие группы калмыков-широклаговцев представляют как раз те районы, в которых проживало меньше всего калмыков: г. Элиста с пригородными территориями, Запад-

ный, Яшалтинский и Сарпинский улусы.

Если говорить о широкаговцах — уроженцах других регионов, то очевидно, что их большая часть оказалась сконцентрирована в регионах, приграничных с Калмыкией: Орджоникидзевском (с 1943 г. — Ставропольском) крае, Ростовской и Сталинградской областях. Их распределение по районам Ростовской области приведено в таблице 2.

Таблица 2. Широкаговцы — уроженцы Ростовской области с распределением по районам рождения

[Table 2. Shiroklag inmates — natives of Rostov Oblast by place (districts) of birth]

Название района	Количество уроженцев	в том числе некалмыков
Калмыцкий район	170	—
Дубовский район	28	—
Зимовниковский район	22	—
Пролетарский район	18	—
Сальский район	7	—
Целинский район	7	—
Заветинский район	6	—
Орловский район	4	—
Веселовский район	3	—
Мечетинский район	3	—
Морозовский район	3	—
Ремонтненский район	3	—
Шахтинский район	2	—
Мартыновский район	1	—
Милютинский район	1	—
Октябрьский район	1	—
Раздорский район	1	—
не установлено	2	—
Всего	282	—

Как видно, абсолютное большинство широкаговцев — уроженцев Ростовской области сконцентрировано не в приграничных с Калмыкией районах — Ремонтненском и Заветинском (которые в 1920–1925 гг. в составе Ремонтненского уезда входили в Калмыцкую автономную область), а в районах к западу от них. Это были территории бывших калмыцких станиц Сальского округа Области Войска Донского. Больше половины калмыков Ростовской области являлись уроженцами Калмыцкого района, т. е. бывших станиц Батлаевской, Денисовской (Богшракинской), Иловайской (Зюнгарской), Кутейниковской (Кевюдовской), Власовской

(Бембдякинской), Граббевской (Цевднякинской) и др. Большие группы калмыков представляли Дубовский район (в том числе 11 чел. — из станицы Эркетинской, также были уроженцы Потаповской и Беляевской станиц), Зимовниковский район (в том числе уроженцы Бурульской станицы и хутора Гашун) и Пролетарский район (в том числе 12 чел. — из станицы Платовской и ее хуторов). Территории Сальского и Целинского районов располагались на землях конезаводчиков и войскового запаса, которые относились к Сальскому округу Области Войска Донского и на которых также расселялись донские калмыки-казаки, нанимавшиеся табунщиками.

Представительство донских калмыков в других районах невелико и находится в рамках статистической погрешности. Кроме того, следует учитывать, что здесь в ряде случаев имела место подмена понятия «место жительства» на «место рождения». Например, как уже упоминалось, Л. С. Багеев (1893 г. р.) местом своего рождения указал станцию Лихую Ворошиловградской области (к 1941 г. Шахтинского района Ростовской области), но на самом деле он был

уроженцем станицы Граббевской (Цевдянской), которая в 1941 г. входила в Калмыцкий район Ростовской области [Солдаты Победы 2015: 40]. Впрочем, чтобы не вносить дополнительной путаницы, места рождений в базе данных мы изменять не стали, ограничившись лишь исправлением названий районов и регионов.

Распределение широколаговцев — уроженцев Сталинградской области по районам приведено в таблице 3.

Таблица 3. Широклаговцы — уроженцы Сталинградской области с распределением по районам рождения

[Table 3. Shiroklag inmates — natives of Stalingrad Oblast by place (districts) of birth]

Название района	Количество уроженцев	в том числе некалмыков
Астраханский округ	91	2 русских, 1 казах
в том числе Енотаевский район	45	1 русский
в том числе Харабалинский район	17	—
в том числе Икрянинский район	12	—
в том числе г. Астрахань	9	1 русский
в том числе Красноярский район	7	1 казах
в том числе Володарский район	1	—
Ворошиловский (с 1957 г. — Октябрьский) район	26	—
Красноармейский (с 1960 г. — Светлоярский) район	21	—
Черноярский район	12	—
Нижне-Чирский район	6	—
Кагановичский (с 1957 г. — Суровикинский) район	5	—
Калачевский район	5	—
Котельниковский район	4	—
Верхне-Курмоярский район	3	—
Горно-Балыклейский	1	—
Городищенский	1	—
Чернышковский	1	—
г. Сталинград (с 1961 г. — Волгоград)	1	—
не установлено	1	—
Всего	178	3

Как видно, большая часть широколаговцев — уроженцев Сталинградской области была из Астраханского округа, половина из которых являлась уроженцами Енотаевского района. Большие группы широколаговцев были из Харабалинского и Икрянинского районов. Все три района были приграничными с Калмыкией. Что касается остальных районов Сталинградской области, не входивших в состав Астраханского округа, то заметно выделяются три из них, которые также были приграничными с Калмы-

кией: Ворошиловский, Красноармейский и Черноярский. Следует заметить, что на их территории находились калмыцкие села и хутора, переданные в состав региона в разные годы. Например, среди 26 представителей Ворошиловского района было 17 уроженцев Зётов и 6 уроженцев Тебектенеров, среди 21 представителя Красноармейского района — 14 уроженцев Червленого и т. д.

Распределение широколаговцев — уроженцев Орджоникидзевского края по районам приведено в таблице 4.

Таблица 4. Широклаговцы — уроженцы Орджоникидзевского края
с распределением по районам рождения

[Table 4. Shiroklag inmates — natives of Ordzhonikidze Krai by place (districts) of birth]

Название района	Количество уроженцев	в том числе некалмыков
Карачаевская автономная область	7	7 карачаевцев
Кизлярский округ	4	1 кумык
Левокумский район	18	—
Моздокский район	8	—
Наурский район	4	—
Туркменский район	2	—
г. Ворошиловск (с 1943 г. — Ставрополь)	2	—
Александровский район	1	—
Благодарненский район	1	—
Винодельненский (с 1935 г. — Ипатовский) район	1	—
Молотовский (с 1957 г. — Красногвардейский) район	1	—
Петровский район	1	—
Старомарьевский (с 1959 г. — Шпаковский) район	1	—
не установлено	1	—
Всего	52	8

Если не учитывать карачаевцев, которые в Широлаг явно попали случайно, то среди уроженцев Орджоникидзевского края выделяется граничащий с Калмыкией Левокумский район (18 чел.), а также южные Моздокский (8 чел.) и Наурский (4 чел.) районы. В Левокумском районе большинство калмыков-широклаговцев (14 из 18) было родом из хутора Максимо-Кумский, который являлся единственным калмыцким поселением в крае. Что касается южных районов, то это были так называемые тер-

ские калмыки, предки которых поселились здесь еще в конце XVIII в. и даже включались в состав Терского казачьего войска. Большинство терских и кумских калмыков в начале 1920-х гг. переселилось на территорию Калмыкии, но отдельные семьи отказались от переезда и остались в родных местах.

В таблице 5 приведено распределение широклаговцев по другим регионам (кроме уроженцев Калмыкии и приграничных с ней регионов).

Таблица 5. Широклаговцы — уроженцы остальных регионов

[Table 5. Shiroklag inmates — natives of other regions]

	Количество уроженцев	в том числе некалмыков
Грузинская ССР	1	—
Казахская ССР	8	3 казаха
Киргизская ССР	66	66
в том числе Иссык-Кульская область	62	62 сарт-калмыка
Украинская ССР	1	—
Бурят-Монгольская АССР	4	4 бурята
Усть-Ордынский Бурятский автономный округ	1	1 бурят
Алтайский край	11	1 русский, 10 алтайцев
Новосибирская область	1	1 шорец
Коми АССР	1	—
Челябинская область	7	—
Чкаловская область	5	—
Кабардино-Балкарская АССР	1	—

Дагестанская АССР	8	1 аварец, 5 кумыков
Чечено-Ингушская АССР	1	1 кумык
Краснодарский край	1	—
Монголия	1	—
Франция	1	—
нет данных	79	—
Всего	198	93

Если из этой таблицы исключить представителей Киргизии, Алтая, бурятских автономий, Дагестана, которых мы уже проанализировали выше, а также тех, о месте рождения которых нет данных, и сосредоточиться на 26 оставшихся калмыках, то мы увидим, что они в целом рассеяны по всей стране. Есть лишь один район их относительной концентрации — Чкаловская и Челябинская области (12 из 26 чел.). Это территория бывшего Оренбургского войска, в котором также служили калмыки-казаки. В начале 1920-х гг. уцелевшие после Гражданской войны оренбургские калмыки организованно переехали в Калмыкию, но отдельные семьи остались на своей родине. Три калмыка из пяти, родившиеся в Западно-Казахстанской (Уральской) области, были уцелевшими калмыками-казаками Уральского войска, переселившимися в 1920-х гг. в Калмыкию и призванными в армию уже оттуда. Еще один калмык (Иван Огунча) из Алма-Атинской области являлся, по всей видимости, семиреченским калмыком-казакком.

Кроме того, следует учитывать и фактор подмены понятия «место рождения» «местом жительства». Например, единственный ширококлавец — якобы уроженец Украины Георгий Васьмахер на самом деле был Доржи Куриновым и родился в другом месте. После того как мать повторно вышла замуж и переехала с семьей в Днепродзержинск, Куринов взял отчество и фамилию отчима (Данилы Васьмахера) и изменил имя. Якобы уроженец Грузии Владимир Церенов приехал в тбилисский Авлабар из Астрахани, уже из Закавказья был призван на военную службу и попал в школу снайперов. Якобы уроженец Кабардино-Балкарии Виктор Тосбатонов на самом деле родился в Кваркенском районе Челябинской области (т. е. был оренбургским калмыком), а на службу был призван Нальчикским ГВК Кабардино-Бал-

карской АССР. Вряд ли уроженцем Кожвинского района Коми АССР был Сангаджи Кукаев. Скорее всего, он там работал, либо отбывал срок заключения или ссылки. Якобы уроженец Краснодарского края Борис Манжуков был сиротой, с 3 лет воспитывался в русской семье и, скорее всего, родился в другом регионе, а на Кубань попал в ходе перипетий Гражданской войны.

Два ширококлавца были уроженцами других стран, но на самом деле являлись донскими калмыками. Уроженец Монголии Вил Борисович Номинханов был сыном калмыка — будущего первого доктора филологических наук Церен-Дорджи Номинханова (настоящее имя — Борис Юнзуков). В начале 1920-х гг. уроженец станицы Граббевской Ц.-Д. Номинханов вместе с другими калмыками-командирами 1-го Калмыцкого кавалерийского полка находился в многолетней секретной командировке. В этот период и родился Вил Номинханов. Уроженец Франции Борис Савельевич Доржинов, скорее всего, был сыном белоэмигранта, который в середине 1920-х гг. вернулся в Россию и поселился во Власовской станице.

Очевидно, что представители некалмыцких национальностей, перечисленные в книге «Широкаг. Широкастрой», в лагерь оказались направлены по ошибке, из-за незнания офицерами НКВД и Красной армии национальностей или правил спецпоселения. Поэтому дальнейший анализ мы провели лишь по калмыкам-широклавцам. Таковых в базе данных значится 3 042 чел. (в том числе 14 женщин). Также в ней было 48 персоналий, национальность которых была не указана. Из них пятеро имели некалмыцкие имена и фамилии. У остальных 43 фамилии и/или имена, похожие на калмыцкие, к тому же большинство из них — уроженцы Калмыкии или Калмыцкого района. Таким образом, в уточненной базе данных осталось 3 085 персоналий.

Следует заметить, что некоторые калмыки, пытаясь уклониться от тяжелой работы в лагере, подавали письма, в которых писали, что они не являются калмыками, как, например, уроженец Красномихайловки (основанной как поселок для крещеных калмыков) А. А. Аннов. Еще один ширококлаговец — вышеупомянутый Б. И. Манжуков не отрицал калмыцкого происхождения, но подчеркивал, что с 3-летнего возраста воспитывался в русской семье, поэтому просил

направить его на фронт. П. Н. Уржанаков просил откомандировать его из Широклага вместе с сыном, так как они «являются коренными уральцами и никакого отношения к калмыкам не имеют» [Широлаг 2000: 21, 152, 238–239]. Следует заметить, что во всех указанных случаях на просьбы широколаговцев поступил отказ.

Вслед за анализом по месту рождения мы решили осуществить анализ по месту призыва (см. таблицы 6 и 7).

Таблица 6. Распределение калмыков-широклаговцев по районам призыва в Калмыцкой АССР

[Table 6. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by place (districts) of conscription, Kalmyk ASSR]

Название РВК	Количество людей
Западный РВК Калмыцкой АССР	172
Приютинский РВК Калмыцкой АССР	265
Элистинский ГВК Калмыцкой АССР	73
Малодербетовский РВК Калмыцкой АССР	145
Сарпинский РВК Калмыцкой АССР	240
Черноземельский РВК Калмыцкой АССР	141
Приволжский РВК Калмыцкой АССР	290
Долбанский РВК Калмыцкой АССР	193
Лаганский РВК Калмыцкой АССР	350
Всего	1 869

Примечание к таблице 6: данные по Яшалтинскому улусу учтены в графе Западного военкомата, по Троицкому улусу — Приютинского, по Кетченеровскому улусу — Сарпинского, по Юстинскому улусу — Приволжского, по Улан-Хольскому улусу — Лаганского, так как в вышеназванных районах улусных военкоматов не было.

Казалось бы, что больших изменений по сравнению с таблицей 1 быть не должно. Ведь в обеих таблицах используется административно-территориальное деление на 22 июня 1941 г. и нет никаких предпосылок для значительных миграций. Однако по сравнению с таблицей 1 итоговая цифра призванных «проседает» больше чем на четверть. Основной причиной этого является высокий процент «белых пятен» в категории «место призыва». У более чем четверти калмыков-широклаговцев неизвестен военкомат и регион призыва, поэтому сравнительно-сопоставительное исследование с таблицей 1 в данном случае провести невозможно. Единственный показатель, в котором фиксируются явно

заметные изменения, — это город Элиста. Столица Калмыкии, имея 11 уроженцев-калмыков, мобилизовала на фронт почти в 7 раз больше людей. Но это легко объяснить. До 1927 г. Элиста была селом, заселенным преимущественно русскими. После его преобразования в город и получения статуса столицы региона в Элисту переехали или были созданы вновь учреждения власти, образования, культуры, здравоохранения, предприятия промышленности и транспорта, что повлекло за собой многократный рост населения, в первую очередь, калмыцкого.

Сведения о распределении калмыков-широклаговцев по районам призыва в других регионах СССР приведены в таблице 7.

Таблица 7. Распределение калмыков-широклаговцев
по районам призыва в других регионах СССР

[Table 7. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by place (districts) of conscription,
other regions of the USSR]

Название региона и районного (городского) военкомата	Количество
Военкоматы Ростовской области	143
в том числе Дубовский РВК	3
в том числе Заветинский РВК	5
в том числе Зимовниковский РВК	96
в том числе Мартыновский РВК	5
в том числе Пролетарский РВК	7
в том числе Сальский РВК	6
в том числе Целинский РВК	5
Военкоматы Сталинградской области	119
в том числе Астраханский ГВК	8
в том числе Енотаевский РВК Астраханского округа	26
в том числе Икрянинский РВК Астраханского округа	10
в том числе Харабалинский РВК Астраханского округа	9
в том числе Ворошиловский РВК	17
в том числе Котельниковский РВК	9
в том числе Красноармейский РВК	6
в том числе Черноморский РВК	9
Военкоматы Орджоникидзевского края	26
в том числе Левокумский РВК	8
Военкоматы Казахской ССР	29
в том числе военкоматы Западно-Казахстанской области	16
в том числе военкоматы Гурьевской области	9
Военкоматы Челябинской области	11
Военкоматы УССР (Беловодский РВК Ворошиловградской области)	5
Военкоматы Дагестанской АССР, Саратовской и Свердловской областей	по 4 (всего 12)
Военкоматы Грузинской ССР, Краснодарского края и Московской области	по 3 (всего 9)
Военкоматы Башкирской и Бурят-Монгольской АССР, Приморского края, Куйбышевской, Ленинградской, Молотовской областей	по 2 (всего 12)
Военкоматы Киргизской, Туркменской и Узбекской ССР, Кабардино-Балкарской, Карельской, Коми и Татарской АССР, Еврейской автономной области, Ямало-Ненецкого автономного округа, Алтайского края, Архангельской, Иркутской, Кандакшской, Кировской, Мурманской, Новосибирской, Рязанской областей	по 1 (всего 17)
нет данных	841
Всего	1 224

Примечание к табл. 7: данные по Калмыцкому району Ростовской области учтены в графе Зимовниковского военкомата, так как в первом военкомате не было; данные по районным военкоматам города Астрахани учтены в графе Астраханского ГВК, данные по военкоматам Москвы — в графе «военкоматы Московской области», данные по военкоматам Ленинграда — в графе «военкоматы Ленинградской области».

Как видно, большинство калмыков, призванных из-за пределов Калмыкии, оказались сконцентрированы в регионах и районах, прилегающих к степной республике. В Ростовской области большинство калмыков было призвано Зимовниковским РВК (к которому относился и Калмыцкий район, не

имевший своего военкомата), в Сталинградской области — РВК районов, приграничных с Калмыкией, в Орджоникидзевском крае — РВК Левокумского района. Если же брать регионы, не граничащие с Калмыкией, то здесь явно выделяются области западного Казахстана — Западно-Казахстанская

и Гурьевская. По всей видимости, это были калмыки, которые эвакуировались на территорию указанных регионов и оказались там призваны на военную службу. Среди других регионов также выделяется Челябинская область (с оренбургскими калмыками).

Следует заметить, что общее количество калмыков за пределами Калмыкии в категории «место призыва» заметно больше, нежели по месту рождения. Очевидно, что калмыки выезжали в другие регионы на работу, учебу, отбывали там наказание в лагерях ГУЛАГа или местах ссылки. Например, все пять калмыков-широклаговцев, мобилизованных на Украине, были призваны одним военкоматом — Беловодским РВК Ворошиловградской области, поскольку работали на местном военно-конном заводе. Если говорить об осужденных, то единственный призванный из Рязанской области был осужден в 1935 г. к 10 годам лишения свободы и к 1943 г. явно не отбыл весь срок наказания. Возможно, что он был призван из мест лишения свободы с прощением неотбытого срока наказания. Единственный призванный из Карельской АССР был приговорен в 1939 г. к 2 годам лишения свободы за хулиганство, отбывал наказание на Беломорско-Балтийском канале и был призван в 1941 г. (скорее всего, уже после отбытия наказания). Один из призванных из

Свердловской области также в 1940 г. был осужден по статье 162 УК РСФСР («кража», до 3 лет лишения свободы). В соседнем с лагерем районе проживал 17-летний уроженец Ростовской области И. С. Шургучинов, которого Губахский РВК призвал летом 1944 г. и отправил из военкомата напрямую в лагерь. Он многократно пытался добиться перевода на коксохимический завод, на фронт или учебу, но его демобилизовали лишь в марте 1945 г. вместе с основной массой калмыков-широклаговцев [Широклаг 2000: 270].

Следующий анализ мы провели по возрасту калмыков-широклаговцев. Следует учесть, что на 10 персоналий нет данных по году рождения. В некоторых случаях в справочнике указывались две даты, во всех случаях возраст определялся по первой цифре. К сожалению, в справочнике встречаются ошибочные года рождения. Например, Т. А. Давинова в книге указана как 1902 г. р. (т. е. на момент добровольного вступления на службу в войска ПВО летом 1943 г. ей якобы был 41 год, в то время как тогда набирали женщин в возрасте от 19 до 30 лет). На самом деле Татьяна Андреевна была 1926 г. р. Впрочем, чтобы не запутать себя и коллег, мы не стали исправлять эти цифры. Результаты анализа приведены в таблице 8.

Таблица 8. Калмыки-широклаговцы с распределением по году рождения

[Table 8. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by year of birth]

1887 г. — 2	1901 г. — 30	1915 г. — 104
1888 г. — 2	1902 г. — 38	1916 г. — 100
1889 г. — 3	1903 г. — 45	1917 г. — 90
1890 г. — 8	1904 г. — 48	1918 г. — 72
1891 г. — 12	1905 г. — 68	1919 г. — 80
1892 г. — 26	1906 г. — 53	1920 г. — 85
1893 г. — 41	1907 г. — 66	1921 г. — 83
1894 г. — 46	1908 г. — 69	1922 г. — 151
1895 г. — 51	1909 г. — 68	1923 г. — 154
1896 г. — 56	1910 г. — 92	1924 г. — 177
1897 г. — 47	1911 г. — 78	1925 г. — 272
1898 г. — 46	1912 г. — 103	1926 г. — 284
1899 г. — 17	1913 г. — 114	1927 г. — 8
1900 г. — 49	1914 г. — 136	1928 г. — 1

Если построить на базе этой таблицы демографическую «кривую», то мы заметим заметный «прогиб» в 1917–1921 гг. — явные последствия Гражданской войны и голода в Поволжье 1921 г. Кроме того, большая часть калмыков 1919–1921 гг. р. была призвана на военную службу до начала войны и погибла или пропала без вести во вражеских «котлах» первого года войны. Начиная с 1922 г. р., численность калмыков-военнослужащих начинает возрастать. Самые крупные контингенты относятся к 1925–1926 гг. р. (более 18 % от общего количества калмыков-широклаговцев), которые были призваны в 1943 г. и попали в лагерь из запасных частей. Военнослужащие 1927 г. р. (не говоря уже о 1928 г. р.) в

1943 г. мобилизации не подлежали, но, по всей видимости, приписали себе год или два и добились своего призыва в Красную армию. В одном случае указано, что калмык 1927 г. р. служил в армии с 1939 г. [Широклаг 2000: 11], что, скорее всего, является опечаткой. 16–17-летние юноши наравне со взрослыми вынесли все тяготы Широкага. Исключение было сделано лишь для единственного военнослужащего 1928 г. р., который через полгода работы в лагере был демобилизован как несовершеннолетний [Широклаг 2000: 109].

Следующий анализ мы осуществили по уровню образования калмыков-широклаговцев, увязав их с возрастом (см. таблицу 9).

Таблица 9. Калмыки-широклаговцы с распределением по уровню образования в зависимости от возраста

[Table 9. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by level of education and age]

Образование	Всего	1887–1903 гг. рождения	1904–1913 гг. рождения	1914–1923 гг. рождения	1924–1928 гг. рождения	нет данных
неграмотные	575	284	192	81	15	3
малограмотные	247	76	118	45	8	—
1 класс	39	3	19	12	5	—
2 класса	198	13	72	82	30	1
3 класса	230	22	62	97	49	—
4 класса	413	25	80	173	132	3
начальное	12	2	5	5	—	—
5 классов	243	12	41	100	90	—
6 классов	210	4	26	65	115	—
7 классов	363	8	45	144	166	—
неполное среднее	2	—	1	—	1	—
8 классов	84	1	4	31	47	1
9 классов	37	—	3	17	17	—
неоконченное среднее	11	—	2	4	5	—
10 классов	16	—	—	12	4	—
среднее	94	9	20	52	12	1
неоконченное среднее специальное	10	2	0	6	2	—
среднее специальное	62	4	16	37	5	—
неоконченное высшее	10	—	3	5	2	—
высшее	25	3	13	8	1	—
нет данных	204	50	37	79	36	2
Итого	3 085	518	759	1 055	744	11

Как видно из этой таблицы, половина неграмотных калмыков относится к старшим возрастам (40 и более лет), почти половина малограмотных — к возрастам от 30 до 39 лет. У более молодых возрастов уровень образованности заметно возрастает, что явно демонстрирует успехи Советской власти в области борьбы с безграмотностью и за повышение образованности молодежи. Большая часть контингента в возрасте от 20 до 29 лет сконцентрирована в категориях «начальное образование» и «неполное среднее образование» (наибольшее количество персоналий в этой группе имело 4 класса образования); большая часть контингента в возрасте до 20 лет — в категориях «4 класса» и «неполное среднее образование» (наибольшее количество

персоналий в этой группе имело 7 классов образования). Из этих данных хорошо видно, какие типы школ преобладали в Калмыкии в конце 1920-х — 1-й пол. 1930-х гг., а какие — во 2-й пол. 1930-х — начале 1940-х гг. При этом следует отметить, что, несмотря на многократное увеличение количества и качества школ в Калмыкии, добиться 100-процентного охвата молодежи системой образования республики не удалось: 3 % военнослужащих в возрасте до 20 лет и почти 12 % в возрасте от 20 до 29 лет оставались неграмотными или малограмотными.

Аналогичный анализ мы сделали и по партийности калмыков-широклаговцев, также увязав ее с уровнем образования (см. таблицу 10).

Таблица 10. Калмыки-широклаговцы с распределением по членству в партии в зависимости от образования

[Table 10. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by party membership and educational level]

Образование	Члены ВЛКСМ	Кандидаты в члены ВКП(б)	Члены ВКП(б)	Беспартийные	нет данных	Всего
неграмотные	5	2	8	559	1	575
малограмотные	6	11	19	210	1	247
неоконченное начальное	50	34	56	325	2	467
начальное	85	29	64	242	5	425
неоконченное неполное среднее	115	30	64	239	5	453
неполное среднее	133	25	54	148	5	365
неоконченное полное среднее	62	14	15	40	1	132
полное среднее	26	20	13	49	2	110
неоконченное среднее специальное	2	1	2	5	—	10
среднее специальное	15	8	18	19	2	62
неоконченное высшее	2	1	2	3	2	10
высшее	1	3	10	11	—	25
нет данных	2	6	8	13	175	204
Итого	504	184	333	1 863	201	3 085

Здесь мы также видим прямую связь между изучаемыми показателями. Абсолютное большинство неграмотных и малограмотных относится к беспартийным. Они также являются большинством в категориях «неоконченное начальное образование», «начальное образование» и «неоконченное неполное среднее образование». Однако

по мере возрастания уровня образования процент беспартийных падает, и уже в категории «неполное среднее образование» численность беспартийных вполне сопоставима с численностью комсомольцев.

В ходе борьбы с безграмотностью и за повышение уровня образования руководящие органы ВКП(б) и ВЛКСМ требовали

от низовых ячеек и рядовых членов быть на переднем фронте этой борьбы и показывать личный пример. С другой стороны, мы наблюдаем среди членов и кандидатов в члены партии 7–8 % безграмотных и малограмотных, а среди комсомольцев — 3 % безграмотных и малограмотных. При этом почти две трети членов и кандидатов в члены партии относятся к категориям «неоконченное начальное образование», «начальное образование», «неоконченное неполное среднее образование» и «неполное среднее образование», в то время как две трети комсомольцев относятся к категориям «начальное образование», «неоконченное неполное среднее образование» и «неполное среднее образование». Таким образом, комсомольская молодежь показывает чуть более высокий уровень образования, чем у старших товарищей. Очевидно, что некоторые выводы перекликаются с выводами таблицы 9.

Как мы указывали выше, тяжелые условия работы, плохое питание, суровый климат привели к высокой заболеваемости и смертности среди калмыков-широклаговцев. Однако цифровые данные справочника по этим категориям не совсем коррелируются с воспоминаниями широкологовцев, которые работали в штабах строительных батальонов, имели дело со статистикой и утверждали, что речь идет о многих сотнях или даже тысяче умерших калмыков-широклаговцев. Например, по данным Н. К. Шарапова, работавшего в Широклаге в отделе статистики, в лагере было 3,6 тыс. калмыков, из которых 911 умерли только за один год [Широкстрой 1994: 138]. В справочнике содержатся данные на 3 085 калмыков, из которых 148 умерли, а еще о судьбе 128 калмыков сведений нет. Как мы уже говорили, в справочнике указаны не все калмыки-широклаговцы (например, там нет вышеупомянутого Н. К. Шарапова), и возможно, что разница между количеством умерших по его сведениям и по справочнику компенсируется за счет тех, о ком сведения отсутствуют.

Что касается заболеваний, то в справочнике содержатся сведения о 694 заболевших калмыках-широклаговцах, из которых 140 — умерли. При этом трое широкологовцев умерли почти сразу после демобилизации (двое даже не смогли покинуть лагерь и были похоронены на месте, а один умер на станции Кунгур, недалеко от Широклага).

В абсолютном большинстве случаев причинами смерти были заболевания легких (воспаление, пневмония, плеврит, туберкулез, гангрена, эмфизема легких) и истощение (дистрофия II и III степени, пеллагра, цинга, скорбут), причем довольно часто они сочетались. Изредка встречаются такие диагнозы, как раковые заболевания различных органов тела, энтероколит, нефрозонефрит, пороки сердца. В 7 случаях калмыки-широклаговцы погибли или умерли от травм (аварии поездов, завал в шахте и т. д.), в 1 случае имело место отравление хлороформом. Также в справочнике есть сведения о смерти 8 калмыков-широклаговцев без указания причин смерти (которые в списке заболевших, соответственно, не значатся). Если говорить о заболеваниях, приводивших к активированию, то чаще всего упоминались такие болезни, как: дистрофия II и III степени, туберкулез легких, пеллагра, эпилепсия и др., что в целом совпадает со сведениями из воспоминаний широкологовцев.

Конечно, не все широкологовцы могли вынести такие тяжелые условия жизни. Некоторые пытались совершить побег на фронт, полагая, как говорил Я. С. Джамбинов, что, «чем влачить жалкое существование здесь, на безвестной реке Косье, лучше уж погибнуть на фронте за Родину» [Широкстрой 1994: 50–51].

Хотя лагерь не был окружен колючей проволокой и охранялся не войсками НКВД, а такими же солдатами-широклаговцами, побег был нелегкой задачей. Уход из лагеря быстро выявлялся на утренней или вечерней проверке, после чего на беглеца начиналась охота. Сам Широлаг находился в лесистой местности, где практически не было дорог. Кроме того, дорогу на запад преграждала река Кама с большим водохранилищем на широте Широклага. Пройти сотни километров без запасов еды по лесистой местности в условиях постоянных ливней или двухметровых сугробов для степняка было практически нерешаемой задачей. Единственной возможностью для побега являлась железная дорога, идущая на юг. Это была тупиковая ветвь, идущая от г. Соликамска к Пермской железной дороге. Поэтому сотрудники НКВД, контролируя эту дорогу, могли относительно быстро выявлять и перехватывать беглецов. Однако если кому-то из широкологовцев удава-

лось обмануть погоню и обойти заслон, то с выходом на Пермскую железную дорогу у него появлялся шанс попасть на фронт. В справочнике содержатся сведения о 17 широклаговцах, совершивших побеги (в том числе один — дважды), из которых 11 достигли успеха. При этом, как мы уже упоминали, в книге нет сведений о нескольких калмыках, совершивших успешные побеги. Некоторые из пойманных были осуждены, при этом в справочнике также отражены не все осужденные.

В справочнике есть сведения о том, что среди калмыков-широклаговцев было 50 арестованных и/или осужденных. Из них восемь были осуждены до начала войны и приговорены к различным срокам наказания (в основном 2 года, хотя были и осужденные на 5 и 10 лет). Из тех, у кого в справочнике была указана статья УК РСФСР, один был осужден за хулиганство, один — за побег с места ссылки или заключения, один — за злоупотребление служебным положением, трое — за растрату, один — за кражу.

Что касается остальных 42 персоналий, то они были арестованы и/или осуждены в 1944–1945 гг., когда уже находились в Широклаге. Восемь были арестованы районным отделом НКВД г. Кизела Молотовской области (трое — 8 июля 1944 г., двое — 19 августа 1944 г., трое — 22 сентября 1944 г.). Возможно, это произошло во время попыток их побегов. Дальнейшая их судьба неизвестна. Еще один широклаговец — Очир Лиджиевич Нормаев (сын известного просветителя и учителя) был арестован за антисоветскую пропаганду и направлен в НКВД Новосибирской области. Там он был осужден и отсидел на Колыме 10 лет. Еще 33 широклаговца были осуждены судами различных инстанций (военным трибуналом войск НКВД Молотовской области, областным судом, лагерным судом), но в большинстве случаев статья УК РСФСР в карточках не указывалась. В тех случаях, где статья УК РСФСР указывалась, видно, что приговор выносился либо за побег, либо за кражу с государственных или общественных складов. Характерно, что об осужденных, которые отбывали наказание в этом же районе, только уже в лагерях под охраной НКВД, в документах писали «переведен в з/к», т. е. с точки зрения писавших большой разницы между статусом широклаговца и «зека» не было.

Впрочем, согласно указу Президиума Верховного совета СССР от 7 июля 1945 г., все осужденные на срок до 3 лет попали под амнистию (кроме осужденных за контрреволюционные преступления, подпадающих под указ «семь-восемь»³, убийц и др.). Понятно, что в этом случае большое значение имела трактовка правонарушения судом. Например, В. Д. Утхунов при разгрузке вагона смог выкрасть ящик тушенки и раздать ее соседям по бараку. Молотовский областной суд квалифицировал это как хищение социалистической собственности и согласно печально известному указу «семь-восемь» осудил его по «политической» 58-й статье на 10 лет, которые широклаговец стал отбывать на том же месте, только в лагере для политзаключенных. Один из заключенных, юрист по образованию, узнав историю В. Д. Утхунова, сказал, что правонарушение следует классифицировать как «доступную кражу», предложил добиваться переквалификации на статью 162-д с заметно меньшим сроком и помог написать письмо М. И. Калинину. Через 3 месяца пришел ответ, в котором подтвердили правоту В. Д. Утхунова и сообщили об амнистии в связи с окончанием войны [[Широкстрой 1994: 123–124](#)]. Из 42 арестованных и/или осужденных калмыков-широклаговцев трое после амнистии вернулись в Широлаг и демобилизовались уже оттуда. Один был осужден сразу после демобилизации.

29 сентября 1944 г. вышло распоряжение НКВД СССР № 1/18717, согласно которому руководство Широклага начало демобилизацию калмыков, награжденных боевыми орденами. На воинов, награжденных медалями, эта льгота почему-то не распространялась. Большую часть калмыков-орденоносцев освободили уже в ноябре–декабре 1944 г. Оставшиеся по какой-то причине орденосцы демобилизовывались уже на об-

³ Постановление ЦИК и СНК СССР от 07.08.1932 г. (отсюда «семь-восемь») «Об охране имущества государственных предприятий, колхозов и кооперации и укреплении общественной (социалистической) собственности», известное также как «закон о трех колосках», согласно которому хищения государственной и общественной (колхозной и кооперативной) собственности карались расстрелом или лишением свободы на 10 лет с конфискацией имущества.

щих основаниях в течение 1945 г. Согласно справочнику, 2 697 калмыков-широклаговцев вообще наград не имели. Среди оставшихся 388 персоналий некоторые имели по несколько боевых наград: 1 орден Ленина (санитар Карельского фронта Очир-Горя Болдырев), 3 — Красного Знамени (халхинголец Мутул Калыков, бывший курсант Новочеркасского училища Пюрвя Джалхаев, разведчик Дода Баяртаев), 7 — Отечественной войны II степени, 15 — Славы III степени, 22 — Красной Звезды, 149 медалей «За отвагу», 94 медали «За боевые заслуги»,

33 — «За оборону Ленинграда», 101 — «За оборону Сталинграда», 10 — «За оборону Кавказа», 1 — «За оборону Севастополя», 2 — «За трудовую доблесть». По всей видимости, эти данные также неполные. Как уже упоминалось выше, по подсчетам одного из авторов, в Широлаг было направлено 20 калмыков-кавалеров ордена Славы.

Наконец, последний блок анализа связан со временем (месяцем) прибытия широлаговцев в лагерь (см. таблицу 11), их убытия (см. таблицу 12), а также с регионами убытия (см. таблицу 13).

Таблица 11. Распределение калмыков-широклаговцев по месяцу прибытия

Table 11. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by month of arrival]

Время прибытия	Количество
январь 1944 г.	3
февраль 1944 г.	10
март 1944 г.	1 583
апрель 1944 г.	541
май 1944 г.	165
июнь 1944 г.	130
июль 1944 г.	101
август 1944 г.	57
сентябрь 1944 г.	44
октябрь 1944 г.	32
ноябрь 1944 г.	14
декабрь 1944 г.	23
1944 г. (без указания месяца)	3
январь 1945 г.	42
февраль 1945 г.	23
март 1945 г.	33
апрель 1945 г.	1
май 1945 г.	3
сентябрь 1945 г.	1
нет данных	276

Как видно из таблицы 11, почти две трети калмыков прибыли в Широлаг весной 1944 г., причем половина — в марте. В этом месяце в лагерь калмыки могли поступать сотнями в день (в других месяцах таких показателей нет). Например, 26 марта поступило 133 калмыка, 28 марта — 320, 29 марта — 216, 30 марта — 125. При этом единичные калмыки начали поступать в лагерь еще в январе и феврале 1944 г. На наш взгляд, сведения о прибытии калмыков в январе (возможно, и в феврале) 1944 г. явно ошибочны. Из трех «январских» широлаговцев двое (М. Д. Ша-

рапов и А. Н. Хараев) поступили из 11-го и 12-го запасных кавалерийских полков, имевших большие контингенты калмыков, которых направляли в лагерь организованно, эшелонами. Очевидно, что здесь имели место опечатки или ошибка писарей или переписчиков. Приведем другой пример. В справочнике «Широлаг. Широкастрой» утверждается, что Ш. М. Налаев поступил в лагерь 26 февраля 1944 г. [Широлаг 2000: 174], однако в его красноармейской книжке четко указано, что он до апреля 1944 г. служил в 33-м отдельном учебном танковом полку.

В последующем небольшие группы калмыков продолжали поступать в Широлаг вплоть до марта 1945 г. После этого наблюдаются лишь единичные случаи поступления калмыков в Широлаг. По данным справочника о воинах 110-й Калмыцкой кавалерийской дивизии, летом 1945 г. в Ши-

роклад прибыл польский партизан Д. А. Какушкин [Солдаты Победы 2015: 127]. Однако, согласно справочнику «Широлаг. Широкастрой», Д. А. Кукушкин с совпадающими датой и местом рождения поступил в лагерь 1 февраля 1945 г. и был демобилизован 8 мая 1945 г. [Широлаг 2000: 128].

Таблица 12. Распределение калмыков-широклаговцев по месяцу убытия
[Table 12. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by month of decommissioning]

Время убытия	Количество
апрель 1944 г.	148
май 1944 г.	1
июнь 1944 г.	2
июль 1944 г.	6
август 1944 г.	4
сентябрь 1944 г.	3
октябрь 1944 г.	2
ноябрь 1944 г.	61
декабрь 1944 г.	105
январь 1945 г.	18
февраль 1945 г.	49
март 1945 г.	347
апрель 1945 г.	40
май 1945 г.	127
июнь 1945 г.	57
июль 1945 г.	90
август 1945 г.	47
сентябрь 1945 г.	24
после сентября 1945 г.	7
1945 г. (без указания месяца)	7

К сожалению, в справочнике сведения по времени убытия имеются примерно у трети широклаговцев. Тем не менее, на наш взгляд, имеющиеся данные вполне репрезентативны для того, чтобы понять динамику убытия калмыков из Широлага. Как видно из таблицы 12, первые отправления калмыков-широклаговцев начались еще в апреле 1944 г.: 148 чел. (и еще 1 — в мае) были направлены в Половинкинский РВК, поскольку были признаны негодными к физическому труду и подлежали демобилизации по инвалидности. По данным Л. С. Бурчиновой, руководившей составительской группой, таких калмыков было еще больше — 187 [Широлаг 2000: 4].

Вплоть до ноября 1944 г. калмыков из лагеря практически не отпускали. Из 17 калмыков, убывших из Широлага в период с июня по октябрь 1944 г., 6 покинули

«зону» благодаря побегу: 2 (А. И. Альчинов и Б. М. Михайлов) бежали в июне (еще двоих поймали и осудили), 2 (Б. Б. Гаряев, М. Б. Нарминов) — в июле, 1 (М. С. Манджиев пытался бежать в июле, но тогда его поймали) — в августе, 1 (В. И. Мишеев) — в октябре [Широлаг 2000: 17, 55, 80, 145, 155, 158, 177, 223]. По всей видимости, побег У. Б. Босхмджиева 23 сентября был неудачным, так как он умер в Широлаге в январе 1945 г. [Широлаг 2000: 66].

19 июля, согласно шифротелеграмме № 2123 заместителя наркома НКВД В. В. Чернышова, калмык П. В. Хомутников был направлен к своему отцу (заместителю командира 206-й и 180-й стрелковых дивизий), на 2-й Украинский фронт [Широлаг 2000: 246], и продолжил воевать. Он оказался единственным калмыком-широклаговцем, которому разрешили вернуться на

фронт, благодаря поддержке О. И. Городовикова.

Восемь калмыков оказались направлены в районный отдел НКВД г. Кизела: трое — в июле, двое — в августе, трое — в сентябре. Лишь двум калмыкам в этот период удалось демобилизоваться из Широkläга: А. Н. Антушкиеву, убывшему из лагеря 16 августа 1944 г., и «активированному» Н. Б. Бадмаеву, убывшему 5 октября 1944 г. с диагнозом «туберкулез легких и дистрофия II степени». Только с ноября 1944 г. начались демобилизации больших групп калмыков — как орденосцев, так и «активированных».

Уже в начале 1945 г. было принято решение о демобилизации калмыков-широклаговцев. По всей видимости, начальству стала понятна бессмысленность использования и содержания трудармейцев на стройке, которая без турбоагрегатов не могла быть завершена. Однако этот процесс

заметно растянулся. Самая большая группа калмыков была демобилизована в марте 1945 г., но и в последующем из Широkläга продолжали убывать десятки калмыков. В целом демобилизация калмыков из Широkläга завершилась лишь в сентябре 1945 г., когда штабные работники закончили сдачу документов и оформили ликвидацию 1-го и 2-го калмыцких строительных батальонов. В справочнике есть сведения о 7 калмыках, убывших в октябре и декабре 1945 г., феврале и сентябре 1946 г., марте 1947 г. Возможно, здесь имели место опечатки (например, поставили 1945 г. вместо 1944 г.), тем более что один из них убыл по инвалидности. Некоторые калмыки могли продолжать работать как вольнонаемный персонал, например, в военизированной охране. Двое осужденных калмыков вернулись в Широkläг после амнистии и продолжали работать до 1946–1947 гг.

Таблица 13. Распределение калмыков-широклаговцев по региону убытия

[Table 13. Shiroklag inmates — ethnic Kalmyks by territories the decommissioned left for]

Регион убытия	Количество
Алтайский край	580
Красноярский край	616
в том числе в Хакасскую автономную область	144
Новосибирская область	553
Омская область	390
Свердловская область	16
Томская область	40
Тюменская область	286
в том числе в Ханты-Мансийский автономный округ	105
в том числе в Ямало-Ненецкий автономный округ	10
Челябинская область	7
Казахская ССР	89
в том числе в Кызыл-Ординскую область	66
Киргизская ССР	24
в том числе в Пржевальский район	16
Туркменская ССР	5
в Ставропольский край, Молотовскую и Ростовскую обл.	по 3 (всего 9)
в Узбекскую ССР, Башкирскую АССР, Приморский край, Сталинградскую обл.	по 2 (всего 8)
в Украинскую ССР, Татарскую АССР, Грозненскую и Саратовскую обл.	по 1 (всего 4)
в Половинкинский РВК	154
умерли до демобилизации	145
совершили успешный побег	11
арестованы и переведены в другие учреждения	42
вновь направлен на фронт	1
нет данных	105

Большая часть калмыков-широклаговцев оказалась направлена как раз в те регионы, в которых и расселялись основные группы калмыков-спецпоселенцев. Лишь немногим удалось вырваться за пределы этого ареала.

Таким образом, проведенный нами анализ позволил выявить ряд общих и особенных черт у калмыков-широклаговцев, которым в 1944–1945 гг. пришлось преодолеть

немало испытаний. Следует заметить, что калмыки-широклаговцы составляли две трети сержантского и рядового состава воинов-калмыков на начало 1944 г. Поэтому результаты анализа вполне репрезентативны для составления коллективного портрета сержантского и рядового состава воинов-калмыков третьего периода Великой Отечественной войны, однако это уже тема отдельного исследования.

Источники и литература

Всесоюзная перепись 1992 — Всесоюзная перепись населения 1939 года. Основные итоги / сост. Ю. А. Поляков, В. Б. Жиромская, А. А. Исупов, И. Н. Киселев. М.: Наука, 1992. 256 с.

Максимов 2010 — Максимов К. Н. Великая Отечественная война: Калмыкия и калмыки. М.: Наука, 2010. 406 с.

Мы — из высланных 2003 — Мы — из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.) / сост. и ред. П. О. Годяев. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 464 с.

Очиров 2016 — Очиров У. Б. База данных калмыков — кавалеров ордена Славы: опыт составления и статистический анализ // Русская старина. 2016. № 3 (19). С. 218–239.

Очиров 2018 — Очиров У. Б. Жители Калмыкии — кавалеры «полководческих» орденов // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2018. № 5. С. 27–47. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-39-5-27-47.

ПИМА: Ш. М. Налаев — Полевые материалы автора. Информант Ш. М. Налаев, 1925 г. рождения, запись 2004 г. (г. Элиста).

Постановление 1942 — Постановление ГКО № 2484с от 5 ноября 1942 г. «О строительстве средних и малых гидроэлектростанций первой очереди на реках Урала» [электронный ре-

сурс] // Документы советской эпохи. Документальные комплексы / Федеральное архивное агентство. URL: <http://sovdoc.rusarchives.ru/sections/war//cards/374162/images> (дата обращения: 11.03.2019).

Солдаты Победы 2015 — Солдаты Победы. Т. II. Поименный список воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавдивизии / сост. П. Э. Алексеева, А. Т. Баянова, С. А. Заярный, Л. Ю. Ланцанова. Изд. 2-е, перераб. и доп. Элиста: КИГИ РАН, 2015. 373 с.

Широклаг 2000 — Широклаг. Широкстрой: Списки калмыков-военнослужащих рядового и сержантского состава, отозванных с фронтов в 1944–1945 гг. Т. III. Кн. 1 / сост. А. Б. Баирова, Т. Ч. Бембеева, С. Э. Лиджи-Горяева, Р. В. Неяченко. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2000. 294 с.

Широковский ИТЛ — Широковский ИТЛ. Справка общества «Мемориал» [электронный ресурс] // Из справочника «Система исправительно-трудовых лагерей в СССР». URL: <http://old.memo.ru/history/nkvd/gulag/r3/r3-464.htm> (дата обращения: 01.02.2019).

Широкстрой 1994 — Широкстрой: Широклаг: Сб. воспоминаний воинов-калмыков, участников строительства Широковской ГЭС / сост. и вступ. ст. Р. В. Неяченко. Элиста: Джангар, 1994 (Книга памяти ссылки калмыцкого народа. Т. 3. Кн. 2). 190 с.

Neyachenko (comps.). Elista: Kalmyk Book Publ., 2000. 294 p. (In Russ.)

[Shirokstroy. Shiroklag: Memoirs of Kalmyk Soldiers – Inmates of Shirokovsky Forced Labor Camp]. R. V. Neyachenko (comp., foreword). Elista: Dzhangar, 1994. (Memorial Book of the Kalmyk People. Vol. 3. Book 2). 190 p. (In Russ.)

[Soldiers of the Victory]. Vol. II: 110th Separate Kalmyk Cavalry Division. List of Names. P. E. Alekseeva, A. T. Bayanova, S. A. Zayarny, L. Yu. Lantsanova (comps.). 2nd ed., rev. and

Sources and References

Informant: Sh. M. Nalaev, b. 1925. Rec. in 2004, Elista. (In Russ.)

[All-Union Census of 1939: Major Results]. Yu. A. Polyakov, V. B. Zhiromskaya, A. A. Isupov, I. N. Kiselev (comps.). Moscow: Nauka, 1992. 256 p. (In Russ.)

[Shiroklag. Shirokstroy: Kalmyk Soldiers and Non-Commissioned Officers Withdrawn from Active Military Service in 1944–1945. Lists of Names]. Vol. III. Book 1. A. B. Bairova, T. Ch. Bembeeva, S. E. Lidzhi-Goryaeva, R. V.

- suppl. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2015. 373 p. (In Russ.)
- [We Are The Ones Deported Forever: Memoirs of Deported Kalmyks, 1943–1957]. P. O. Godaev (comp., ed.). Elista: Dzhangar, 2003. 464 p. (In Russ.)
- Decree of the State Defense Committee no. 2484c of 5 November 1942 on Construction of Middle and Small Sized First Stage Water Power Plants along Rivers of the Urals. At: Documents of the Soviet Era. Documentary Clusters. Federal Archival Agency. Archives of Russia (website). Available at: <http://sovdoc.rusarchives.ru/sections/war/cards/374162/images> (accessed: March 11, 2019). (In Russ.)
- Shirokovsky Forced Labor Camp. At: Forced Labor Camp System in the USSR. International Memorial Association (website). Available at: <http://old.memo.ru/history/nkvd/gulag/r3/r3-464.htm> (accessed: February 1, 2019). (In Russ.)
- Maksimov K. N. [Great Patriotic War: Kalmykia and the Kalmyks]. Moscow: Nauka, 2010. 406 p. (In Russ.)
- Ochirov U. B. Database on Order of Glory recipients — ethnic Kalmyks: compilation and statistical analysis. *Russkaya starina*. 2016. No. 3 (19). Pp. 218–239. (In Russ.)
- Ochirov U. B. Kalmykia's residents — recipients of orders for military commanding officers. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2018. No. 5. Pp. 27–47. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2018-39-5-27-47





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 358–367, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-358-367
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 294.3

Буддизм в социально-политической стратегии коммунистической партии Китая

Леонид Евграфович Янгутов¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
 (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
 доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, координатор отдела
 0000-0001-7368-0092. E-mail: yanguta@mail.ru

Аннотация. *Цель* статьи — рассмотреть место и роль буддизма в современной социально-политической стратегии Коммунистической партии Китая. *Результаты.* Показано, что социально-политическая стратегия КПК нацелена на реализацию «китайской мечты», которая подразумевает: построение «социализма с китайской спецификой в новых условиях»; «полное построение среднезажиточного общества»; реализацию проекта «Один пояс — один путь»; выстраивание с другими странами «сообщества единой судьбы человечества»; построение «единого многополярного мира». Официальной идеологией, нацеленной на реализацию стратегии партии, является марксистская философия. В статье раскрыты основные этапы развития марксистской философии в контексте социальной и политической ориентации Китая. Вместе с тем уделяется большое внимание традиционной культуре. Отмечается, что особое значение в реализации идеи «китайской мечты» придается возрождению культурного наследия, важнейшей частью которого являются «три учения» — конфуцианство, даосизм и буддизм, и в этом наследии буддизм имеет большую значимость. Показана модернизация философских и сотериологических принципов буддизма, произошедших в русле новых тенденций в социальной политической жизни Китая. Выявлено, что важное значение в этой модернизации имеет концепция «гуманистического буддизма», выдвинутая одним из лидеров обновленного буддизма Тай Сюем. Показано отношение модернизированного буддизма и коммунистической партии, базирующееся на взаимовыгодной основе. Раскрыто, что философско-мировоззренческие принципы буддизма, его толерантность, миролюбивый настрой составляют огромный потенциал для его использования в социальной и политической стратегии коммунистической партии Китая. Подчеркивается роль буддизма во внешней политике правительства Китая как фактора дипломатии.

Ключевые слова: буддизм, Коммунистическая партия Китая, социально-политическая стратегия, Буддийская ассоциация Китая, гуманизация, гармония, единство, китайская мечта

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00455 «Развитие философской мысли Китая в контексте его современной политической стратегии (конфуцианство, даосизм, буддизм, марксизм)»

Для цитирования: Янгутов Л. Е. Буддизм в социально-политической стратегии коммунистической партии Китая // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 2. С. 358–367. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-358-367

Communist Party of China: Buddhism in Sociopolitical Strategies

Leonid E. Yangutov¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS

(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (Philosophy), Professor, Chief Research Associate, Department Coordinator

 0000-0001-7368-0092. E-mail: yanguta@mail.ru

Abstract: *Goals.* The article discusses the place and role of Buddhism in current sociopolitical strategies of China's Communist Party. *Results.* The study shows that the CPC's sociopolitical strategy is aimed at realizing the 'Chinese Dream' which implies scenarios as follows: building of 'Socialism with Chinese characteristics under the new conditions'; 'complete construction of a moderately prosperous society'; implementation of the 'One Belt — One Way' project; establishment of 'a community of shared future for mankind' with other countries; creation of 'a multipolar world'. The official ideology underlying the party's strategy is Marxist philosophy. So, the paper reveals key stages in the development of Marxist philosophy in the context of China's social and political landmarks. At the same time, significant attention is paid to traditional culture. *Conclusions.* The article concludes special importance in realizing the 'Chinese Dream' is given to the revival of cultural heritage essentially based on the 'Three Teachings' — Confucianism, Taoism, and Buddhism. Buddhism is reported to still be of great importance in this heritage. The work gives insight into the modernization of Buddhist philosophical and soteriological principles that emerged in line with China's new sociopolitical trends, and reveals the concept of 'humanistic Buddhism' put forward by Tai Xu, a leader of Renovated Buddhism, proves important enough to this modernization. Thus, the relationship between modernized Buddhism and the Communist Party rest on somewhat mutually beneficial basis: philosophical and worldview principles of Buddhism, its tolerance, and peaceful nature constitute a huge potential for its use in sociopolitical strategies of China's Communist Party. The paper also emphasizes the role of Buddhism in foreign policies as a diplomatic factor of the Chinese government.

Keywords: Buddhism, Communist Party of China, sociopolitical strategy, Buddhist Association of China, humanization, harmony, unity, Chinese Dream

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project number 19-011-00455 'Development of the Philosophical Thought of China in the Context of Its Modern Political Strategy: Confucianism, Taoism, Buddhism, Marxism'

For citation: Yangutov L. E. Communist Party of China: Buddhism in Sociopolitical Strategies. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 358–367 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-358–367



Введение

Сегодня в социально-политической стратегии Коммунистической партии Китая (далее — КПК), нацеленной на реализацию действующего социально-политического курса и лозунга Китайской Народной Республики (далее — КНР) «китайская мечта», большое значение придается традиционному культурному наследию, важнейшей составной частью которого являются три учения («сань цзяо, 三教») — конфуциан-

ство, даосизм и буддизм. Одним из условий реализации «китайской мечты» считается возрождение этого наследия [Bell 2016: 78].

Идея «китайской мечты» («Чжунгомэн, 中国梦») была озвучена председателем КНР, генеральным секретарем ЦК КПК Си Цзиньпином в 2012 г. Она прозвучала и на последнем XIX съезде КПК. Сегодня эта идея стала доминантой социально-политической стратегии Коммунистической партии Китая. По словам Си Цзиньпина, «ки-

тайская мечта — это мечта нации и это мечта каждого китайца» [Макэсы чжуи 2013: 173]. В контексте этой идеи проводится линия КПК, нацеленная на построение «социализма с китайской спецификой в новых условиях», которая подразумевает «полное построение среднезажиточного общества» («Сяоканшэхуй, 小康社会»), реализацию проекта «Один пояс — один путь», выстраивание с другими странами «сообщества единой судьбы человечества», построение «единого многополярного мира».

Нынешний курс КПК не является новым стратегическим поворотом линии китайской компартии — это логическое продолжение той стратегии, которая была намечена Дэн Сяопином, объявившим политику «реформ и открытости» («Гай гэ кайфан, 改革开放»), предполагающую в условиях рыночной экономики расширение социальной базы партии. Продолжая линию Дэн Сяопина, его преемник Цзянь Цзэминь сформулировал доктрину о «тройном представительстве» («Саньгэ дайбяо чжуняо сысян, 三个代表重要思想»), согласно которой компартия должна представлять интересы не только трудящихся, но также интеллигенции и представителей бизнеса. По сути это был поворот от классовых интересов к интересам человека — личности. Конечной целью социалистических реформ объявлялся человек, его освобождение и всестороннее развитие (см.: [Шаосинь, Сяюнь 2003]).

В русле этих идей предшественник Си Цзиньпина на посту генерального секретаря ЦК КПК Ху Цзиньтао выдвинул идею построения «гармоничного мира», которую он озвучил в 2005 г. на Афро-азиатском форуме в Джакарте, а также на саммите, посвященном 60-летию со дня основания ООН. «Китайская мечта» Си Цзиньпина — это завершающий этап начатого Дэн Сяопином курса, определяющего социально-политическое, экономическое и культурное развитие Китая.

Отношение коммунистической партии Китая к буддизму рассматривалось в ряде отечественных исследований: [Кузнецов 2006а; Кузнецов 2006б: 25–29; Афонина, Петровский 2015: 135–144; Горбунова 2013: 399–405; Нагуслева 2018: 239–262; Нагуслева 2015а: 103–106 и др.].

В западной литературе эта проблема рассматривалась в таких работах, как:

[Welch 1972; Ji Zhe 2013: 35–58; Lambert 2001: 121–129; Angelskär: 5; Hunter 1992: 20–23 и др.].

Цель данной статьи — рассмотреть место и роль буддизма в современной социально-политической стратегии Коммунистической партии Китая в контексте реализации «китайской мечты».

Основная часть

Официальной идеологией, нацеленной на разработку теории построения социализма с китайской спецификой, является марксизм. В докладе Си Цзиньпина на последнем съезде КПК было сказано, что, «продолжая руководствоваться марксизмом-ленинизмом, идеями Мао Цзэдуна, теорией Дэн Сяопина, важными идеями тройного представительства и научной концепцией развития, неустанно раскрепощая сознание, реалистически подходя к делу, шагая в ногу со временем, стремясь к истине и по-деловому работая, неизменно придерживаясь диалектического и исторического материализма, в тесной увязке с новыми условиями эпохи и требованиями практики и обладая совершенно новым кругозором, партия углубила знание закономерностей отправления власти компартией, закономерностей строительства социализма и закономерностей развития человеческого общества. После проведения сложных теоретических изысканий были получены важные результаты теоретических инноваций и сформированы идеи о социализме с китайской спецификой новой эпохи» [Си Цзиньпин 2017].

Здесь же сказано о том, что «Идеи о социализме с китайской спецификой новой эпохи являют собой продолжение и развитие марксизма-ленинизма, идей Мао Цзэдуна, теории Дэн Сяопина, важных идей тройного представительства и научной концепции развития, новейшее достижение китаизации марксизма» [Си Цзиньпин 2017].

Развитие марксистской мысли в Китае на протяжении всей истории её развития соответствовало всем этапам социально-политической стратегии партии. Сегодня китаизированный марксизм, не отрекаясь от принципов диалектического и исторического материализма, делает упор на исследовании человека как субъекта исторического развития общества, утверждая принципы гуманизма в качестве идеологического

приоритета. Выдвигается тезис о признании «человека в качестве основы развития» («И жэньвэйбэн, 以人为本»). Этот тезис подразумевает, что «развитие должно осуществляться для человека и с опорой на человека, а также должно быть всесторонним, согласованным и длительным» [Янгутов, Чебунин 2018: 185].

При этом концепция гармоничного общества, выдвинутая Ху Цзинтао, не исключала важность социальных ориентиров и ценностей, необходимости развития демократии и законности. Она утверждала справедливость, честность, дружбу, стабильность и порядок. Большая значимость придавалась гармоничному сосуществованию человека и природной среды (см.: [Янгутов, Чебунин 2018: 186]).

Эти положения обрели философское обоснование в трудах современных китайских марксистов Фу Чжипина, Ма Кая, Юй Уцзиня, Ян Синьли, Тянь Юаня и др. (см. [Фу Чжипин 2005; Кэсюе фачжэньгуань 2005; Юй Уцзинь 2008; Ян Синьли, Тянь Юань 2008; и др.]). Под эти обоснования была «подведена марксистская материалистическая и диалектическая методология» (см.: [Янгутов, Чебунин 2018: 186]). В результате китайская марксистская философия, встав на позиции гуманистических принципов, сделав упор на человеке как субъекте исторического развития общества, в то же время не исключала важность социальных ориентиров и ценностей. Гуманистические принципы, декларируемые марксистской философией, стали весьма созвучными идеям конфуцианства, даосизма и буддизма, интерес к которым пробуждается в современном китайском обществе.

Об этом свидетельствует и тот факт, что возрождение традиционной культуры и системы ценностей объявлено важнейшей задачей КПК [Си Цзиньпин 2019: 10–11]. Среди этих ценностей конфуцианство, буддизм и даосизм занимают ключевые позиции, представляя собой базисный каркас традиционного мировосприятия.

Признавая идеологический приоритет марксистской философии, КПК придает большое значение и ценностям традиционной культуры. В докладе Синь Цзипина на XIX съезде было сказано: «Культура — это душа страны и нации. Расцвет культуры означает процветание страны, а сила культу-

ры — силу нации. Без твердой уверенности в собственной культуре, без расцвета и процветания культуры не может быть и речи о великом возрождении китайской нации. В целях построения социалистической культурной державы необходимо твердо идти по пути развития социалистической культуры с китайской спецификой, пробуждать в сфере культуры инновационную и творческую энергию всей нации. Истоком и источником социалистической культуры с китайской спецификой является выдающаяся традиционная культура Китая, сформировавшаяся в течение более чем пяти тысячелетней истории китайской цивилизации [Си Цзиньпин 2017].

Сегодня идеи конфуцианства, даосизма и буддизма привлекают внимание в контексте не только исследовательского интереса к традиционной культуре, но и современных социокультурных и политических реалий. Как отметил Си Цзинь: «Она (традиционная культура. — Л. Я.) вплавлена в революционную и передовую социалистическую культуру, созданную китайским народом под руководством партии в ходе революции, строительства и реформ, укоренилась в великой практике социализма с китайской спецификой» [Си Цзиньпин 2017].

В русле развития гуманистических идей конфуцианство, даосизм и буддизм были подвергнуты модернизации. В результате модернизации были сформированы такие течения, как «новое конфуцианство», «обновленчество буддизма», «неодаосизм», идеи которых оказались во многом созвучными идеям партии о «гармоничном мире» и «китайской мечте». Суть этой модернизации составляет, как и в марксизме, акцент внимания на гуманистических ценностях, на проблемах человека.

Эти акценты прозвучали в учении Тай Сюя (1889–17.03.1947) о «гуманистическом буддизме», выдвинутом в период обновленческого движения буддизма, набравшего обороты в начале двадцатого столетия. Суть гуманистического буддизма составляет, во-первых, отказ от надежды на улучшение своей жизни в будущем перерождении. Улучшить, по мнению Тай Сюя, необходимо в этой, настоящей, жизни. Поэтому он призывает людей не отрекаться от семейных ценностей, не покидать свои дома и уходить в монашество. Во-вторых, призыв

к активной гражданской позиции. Последователи буддизма не должны замыкаться в себе, заботясь об улучшении своей кармы. Они должны участвовать в общественной жизни и в политической деятельности. Они должны служить обществу и государству. Свое учение он называл «буддизмом человеческого жизни» («жэньшэн фоцзяо, 人生教») и «буддизмом среди людей» или «буддизмом в человеческом обществе» («жэньцзянь фоцзяо, 人间教»)¹.

Созвучной целям китайских коммунистов построить «сообщества единой судьбы человечества» и «единого многополярного мира» стала изначальная толерантность буддизма, которая определяла внутреннее содержание его философских и религиозных принципов, а также внешнее лицо его политической и социальной практики. Его шествие за пределами исторической родины Индии всегда было мирным. Философское содержание буддийских текстов исключало антагонизм и борьбу между противоположностями. Этот момент был усилен в школах китайского буддизма, поскольку он оказался созвучным идеям традиционной китайской философии, где две противоположности инь (阴) и ян (阳), определяющие развитие всего сущего, не находятся в состоянии антагонизма друг с другом. Они не борются, а взаимодействуют. Школы китайского буддизма выдвинули концепцию, отрицающую наличие противоположностей, объявив, что все сущее непротиворечиво, едино и гармонично. Эта идея стала не только парадигмой философского учения школ китайского буддизма, но и определяющим ориентиром социальной установки их последователей.

Взаимоотношения буддизма с китайской компартией с момента ее прихода к власти в 1949 г. строились на обоюдной дружественной основе. Новая власть объявила о свободе совести, а буддисты «присягнули» на верность этой власти. В Уставе созданной в 1952 г. Буддийской ассоциации Китая (БАК) было сказано о деятельности ассоциации под руководством КПК. О тесном сотрудничестве Буддийской ассоциации с властью, возглавляемой коммунистами, говорит тот факт, что лидер ассоциации Чжао Пучу одновременно совмещал обязанности

председателя ассоциации с обязанностями заместителя председателя Народного политического консультативного совета Китая [Горбунова 2013: 399–405].

Сотрудничество Буддийской ассоциации и коммунистической власти Китая было омрачено лишь годами «культурной революции», когда не только буддизм, но и другие религиозные верования подверглись гонениям. Были распущены все религиозные организации.

Период «реформ и открытости» ознаменовался возобновлением деятельности Буддийской ассоциации. Партия отнеслась со всем вниманием к деятельности буддистов, буддисты же выразили готовность поддерживать политические и социальные инициативы партии. Вновь восстановлено было сотрудничество Буддийской ассоциации с партийными органами. Вновь был принят Устав ассоциации, в котором выражалась поддержка линии партии. Кроме того, в контексте концепции «гуманистического буддизма» о «буддизме среди людей» или «буддизме в человеческом обществе» («жэньцзянь фоцзяо, 人间教») в Уставе было прописано положение о широком участии последователей буддизма в различных сферах общественной жизни, в патриотическом воспитании молодежи. Иными словами, ассоциация призывала своих последователей принять активное участие в инициативах коммунистической партии, направленных на реализацию линии партии в социальной и политической сферах. Кроме того, в Уставе говорилось о необходимости развивать дружественные связи с буддистами других стран, способствовать укреплению культурного обмена между странами. Эти инициативы стали весьма созвучными политике партии, направленной на построение «гармоничного» общества». В Уставе также подчеркивалась необходимость «помогать правительству в воплощении политики свободы вероисповедания, участвовать в социалистическом строительстве» [Наруслаева 2018: 251].

Компартия, полностью поддержав инициативы Буддийской ассоциации, требовала от буддистов и других религиозных организаций признания своего политического лидерства, способствования строительству социалистического государства. При этом она оставляла за собой прерогативу решать

¹ Подробно о «гуманистическом буддизме» см.: [Наруслаева 2015а; Наруслаева 2015б].

вопрос о легитимности или же нелегитимности той или иной религиозной организации (см.: [Нагуслева 2018: 252]). Отношения коммунистической партии и Буддийской ассоциации строились на основе религиозной политики КНР. «К концу второй четверти XXI века религиозная политика КНР прошла несколько этапов своего развития: период реформ и установления контроля над религиозной деятельностью 50–60-х гг., запрет на религиозную деятельность в период «культурной революции», реформирование внутривластного курса в сфере религии 80-х гг., формирование прагматичного подхода к феномену религии, смена тезиса об «отмирании религии» на теорию «соответствия религии социалистическому строительству» в 90-х гг. Религиозная политика действующей администрации отличается стремлением Си Цзиньпина к борьбе с угрозами экстремизма, терроризма и сепаратизма, выделением «традиционно китайских» религий, подчеркивание значимости их роли в формировании культуры Поднебесной, обогащении системы регулирования религиозной деятельности, усилением контроля над религиозной сферой» [Нагуслева 2018: 259].

Важнейшее место в этой политике занимает вопрос урегулирования отношений между религиозными организациями и компартией. С одной стороны, закреплялся приоритет партии над религиозными организациями, с другой стороны, утверждалась важность религиозных организаций в претворении в жизнь социальной и политической стратегии партии, её деятельность в воспитании верующих в духе идеалов социализма с китайской спецификой.

В русле решения этого вопроса «в основу курса религиозной политики КНР 1980-х гг. лег документ № 19 ЦК КПК „Основная позиция и политика по вопросам религии во время социалистического периода нашей страны“ от 31 марта 1982 года, регламентировавший характер взаимоотношений верующих и религиозных организаций с властью, закреплявший статус религиозных организаций как посредников между партийным руководством страны и верующими» [MacInnis 1989: 356; Нагуслева 2018: 251–252].

Буддийская ассоциация в полной мере подтвердила свой статус посредника между

верующими и партийным руководством, горячо поддержав курс партии в условиях рыночной экономики, о чем было объявлено председателем БАК Чжао Пучу в 1993 г. на шестой Всекитайской конференции ассоциации [Нагуслева 2018: 252].

Особая роль в контексте реализации «Китайской мечты» придается партией традиционным китайским учениям в проведении политики «мягкой силы» («жуаньшили, 软实力»). Впервые сформулированная американским ученым Джозефом Найем [Nye 1990; Nye 2004] концепция «мягкой силы» ('soft power') приобрела огромную популярность в Китае. Это во многом объясняется следующим: несмотря на то, что эта концепция была сформулирована американским ученым, для Китая она была не нова. Основные принципы этой концепции были разработаны еще в её древней философии и составили необходимый компонент социокультурной традиции этой страны. Особую значимость они приобрели в стратегическом принципе мышления, получившем отражение в древнем трактате «Сунь-цзы» («孫子»).

Стратегия «мягкой силы», составившая важнейший компонент внешнеполитической ориентации Китая, вполне соответствует идее создания «сообщества единой судьбы человечества» и построения «единого многополярного мира». По словам Си Цзиньпина, «значительно выросли воздействие „мягкой силы“ Китая и влияние китайской культуры, прочнее стали идейная сплоченность и единство партии и общества» [Си Цзиньпин 2017].

В этой стратегии большое внимание уделяется принципам гуманизма, что отвечает духу китаизированного марксизма и модернизированных конфуцианства, даосизма и буддизма. Важное место в этой стратегии занимает миролюбивая внешняя политика, способная устанавливать взаимовыгодное сотрудничество со всеми странами, которая предпочитает «силу дипломатии» «силе давления». Большую значимость здесь приобретают богатые духовные традиции, составляющие «силу китайской культуры», способной создать привлекательный имидж Китая по созданию благоприятной обстановки для взаимовыгодного партнерства с другими странами во имя совместного процветания [Си Цзиньпин 2017: раздел XII].

Сегодня в Китае активно обсуждается концепция «мягкой силы». Во-первых, анализируются западноевропейские работы, посвященные этой теме, во-вторых, исследуются истоки учения о «мягкой силе» в собственной культурной традиции и, наконец, разрабатывается собственное понимание «мягкой силы»².

Здесь ключевыми выступают такие понятия, как «всестороннее гармоничное развитие»; «привлекательность китайского имиджа»; «миролюбивая внешняя политика»; «сила культуры»; «сила политики»; «сила общества»; «сила дипломатии»; «сила экономики»; «жесткая сила» [Янгутов, Чебунин 2018: 187].

Широкое использование буддизма в международной сфере в контексте проведения китайским правительством «мягкой силы» объясняется тем, что идеи буддизма оказались весьма созвучными принципам «мягкой силы». Его идея единства тождества и гармонии всего сущего, пронизывающая философско-сотериологическое содержание буддийского учения, утверждала принцип «не навреди окружающему», обусловив принципы отношения человека к человеку, человека к окружающему его миру, основанные на гуманизме толерантности.

Как оказалось, эти принципы составили огромный потенциал буддизма как фактора взаимоотношения не только между людьми, но и странами. Этот потенциал сумели рассмотреть в прошлом правители императорского Китая, широко использовавшие свои духовные традиции для оказания своего влияния на соседние государства. В буддизме правители прошлого увидели наиболее действенное средство выстраивания культурного моста между соседними государствами, который позволял им достигнуть выгодные для себя результаты [Кычанов 1968: 286–287; Мартынов 1974: 178; Янгутов, Халтаева 2016: 124–125].

При этом Китай оказывал культурное влияние на соседние страны, что оказывало на них «мягкое» воздействие, которое, в конечном итоге, привело к тому, что китайские традиционные учения — конфуцианство, даосизм и адаптированный на китайской почве буддизм имели такую же популярность в этих странах.

² Подробно о «мягкой силе» в современном Китае см.: [Тарабарко 2017].

Особую значимость буддизм, как фактор дипломатии, имел в отношениях Китая с соседними странами — Японией, Кореей, Тибетом, Вьетнамом. Использование буддизма как средства миролюбивой политики давало возможности Китаю в течение длительного времени мирно сосуществовать с этими странами.

Компартия Китая, учитывая опыт прошлых правителей, стала широко использовать буддизм в своей внешней политике. Проводником этой политики с использованием буддийского потенциала стала Буддийская ассоциация. При этом Ассоциация не выступает здесь как пассивное орудие дипломатии, она активно предлагает свои услуги в международных делах правительства. В уставе Буддийской Ассоциации Китая было указано, что одной из её задач является укрепление связей между буддистами других стран [Устав БАК 2015: ст. 10].

В соответствии с этими задачами китайские буддисты активно участвуют в международных мероприятиях, пропагандируя китайские ценности, способствуя политическому курсу правительства Китая на построение гармоничного мира. При этом свою международную деятельность китайские буддисты проводят под непосредственным контролем партии и при её поддержке.

Выводы

Буддизм, проникший в Китай на рубеже нашей эры в страну, которая не знала и не признавала чужеземного влияния, встретив там огромные трудности и ярых противников со стороны местных учений, тем не менее сумел не только адаптироваться к местной культурной традиции, но и стать её необходимой составной частью. И сегодня буддизм, наряду с конфуцианством и даосизмом, сумел приспособиться к новым веяниям времени, независимо от меняющихся политических систем этой страны. При этом буддизм сумел стать необходимой составной частью культурных, социальных установок её руководящей партии и правительства, не теряя своих глубинных принципов единства, гармонии тождества, определяющих его философско-мировоззренческие основы, религиозную, социальную и политическую практику.

Литература

- Афони́на, Петровский 2015 — *Афони́на Л. А., Петровский Д. И.* Органы государственного-партийного регулирования религиозной сферы в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2015. № 1. С. 135–144.
- Горбунова 2013 — *Горбунова С. А.* Роль Чжао Пучу в истории китайского буддизма XX в. // Общество и государство в Китае. Матлы XLIII Всерос. науч. конф. (г. Москва, 25–27 марта 2013 г.) / ред. А. И. Кобзев. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. С. 399–405.
- Кузнецов 2006а — *Кузнецов В. С.* Буддийский фактор во внешней политике КНР. М.: Ин-т Дальнего Востока РАН, 2006. 379 с.
- Кузнецов 2006б — *Кузнецов В. С.* Буддизм с коммунистическим лицом // Азия и Африка сегодня. 2006. № 4. С. 25–29.
- Кычанов 1968 — *Кычанов Е. И.* Очерк истории тангутского государства. М.: Наука, 1968. 361 с.
- Мартынов 1974 — *Мартынов А. С.* Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая. М.: Вост. лит., 1974. 480 с.
- Нагуслева 2018 — *Нагуслева Е. А.* Буддизм и власть Китая в имперскую, республиканскую, коммунистическую эпохи // Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: сравнительный контекст / ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 239–262.
- Нагуслева 2015а — *Нагуслева Е. А.* Обновленное движение буддизма в Китае на рубеже XIX–XX веков // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2015. № 39(54). С. 103–106.
- Нагуслева 2015б — *Нагуслева Е. А.* Тай Сюй и его гуманистский буддизм // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 6А. С. 33–37.
- Тарабарко 2017 — *Тарабарко К. А.* Мягкая сила культуры Китая: концептуальное содержание и практики реализации: дисс ... канд. филос. наук. Чита, 2017. 216 с.
- Янгутов, Халтаева 2016 — *Янгутов Л. Е., Халтаева О. Р.* Религиозные верования в политической культуре императорского Китая. Улан-Удэ: Изд. Бурят. гос. ун-та. 2016. 156 с.
- Янгутов, Чебунин 2018 — *Янгутов Л. Е., Чебунин А. В.* Современная философская и общественно-политическая мысль Китая // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 82–191.
- Фу Чжипин 2005 — *Фу Чжипин 傅治平.* Хэсе шэхуэй даолунь (= Введение в теорию гармоничного общества). Пекин: Жэньминь чубаньшэ (= Народное издательство), 2005. 333 с.
- Юй Уцзинь 2008 — *Юй Уцзинь 俞吾金.* Кэсюе фачжаньгуань (= Концепция научного развития). Чунцин: Чунцин чубаньшэ (= Издательство г. Чунцин), 2008. 141 с.
- Ян Синьли, Тянь Юань 2008 — *Ян Синьли 杨信礼, Тянь Юань 田园.* Кэсюе фачжаньгуань (= Концепция научного развития). Пекин: Жэньминь чубаньшэ (= Народное издательство), 2008. 122 с.
- Кэсюе фачжаньгуань 2005 — *Кэсюе фачжаньгуань (= Концепция научного развития) / под ред. Ма Кая 马凯.* Пекин: Жэньминь чубаньшэ (= Народное издательство), 2006. 249 с.
- Макэсы чжуи 2013 — *Макэсы чжуи чжэсюэ ши цзян (Дан-юань ганьбу дубэнь) (= Объяснение марксистской философии. Книга для чтения кадровых партийных работников).* Пекин: Дан цзянь ду-у чубаньшэ (= Издательство партийной литературы), 2013. 178 с.
- Шаосинь, Сяюнь 2003 — *Ван Шаосинь, Цзян Сяюнь.* Социализм с китайским лицом [электронный ресурс] // Обозреватель – Observer. Научно-аналитический журнал. 2003. № 11(166). URL: http://observer.materik.ru/observer/N11_2003/11_12.htm (дата обращения: 01.12.2019).
- Си Цзиньпин 2019 — *Си Цзиньпин 习近平.* 习近平新时代中国特色社会主义思想学习纲要 (= Учебные тезисы идей Си Цзиньпина о социализме с китайской спецификой в новую эпоху) / 中共中央宣传部编. – 北京: 学习出版社: 人民出版社, 2019 (= Отдел пропаганды КПК. Пекин: Жэньминь чубаньшэ (= Народное издательство), 2019. 260 с.
- Си Цзиньпин 2017 — *Си Цзиньпин 习近平.* Цзай чжунго гунчан дан ди шицзю цюань го дайбяо да хуй шан де баогао. (习近平在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告) (= Доклад Си Цзиньпина на 19-м Всекитайском съезде КПК) [электронный ресурс] // Информационный ресурс «Жэньминь Жибао онлайн». URL: <http://cpc.people.com.cn/n1/2017/1028/c64094-29613660-15.html> (дата обращения: 12.12.2019).
- Устав БАК 2015 — *Чжунго фочзяо сехуй чжанчен.* 2015.4.21 Чжунго фочзяо сехуй ди цзю цы цюань го дайбяо хуйи тунго) 中国佛教协会章程 (2015年4月21日中国佛教协会第九次全国代表会议通过) (= Устав Китайской буддийской ассоциации) [электронный ресурс] // Принято 21 апреля 2015 г. на 9-й Национальной конференции представителей китайской буддийской ассоциации.

- URL: <http://www.chinabuddhism.com.cn/djc/xdzc/2015-04-27/8701.html> (дата обращения: 11.12.2019).
- Angelskår 2013 — *Angelskår T.* China's Buddhism diplomacy [электронный ресурс] // The Norwegian Peacebuilding Resource Centre (Report). March 2013. URL: <https://studyres.com/doc/5485787/china-s-buddhist-diplomacy#> (дата обращения: 01.11.2019).
- Bell 2016 — *Bell A. S.* Revisionist Religion Xi Jinping's Suppression of Christianity and Elevation of Traditional Culture as Part of a Revisionist Power Agenda // *Georgetown Journal of Asian Affairs*. 2016. № 3. Pp. 67–93.
- Hunter 1992 — *Hunter A.* Buddhism under Deng. Department of East Asian Studies. Leeds: University of Leeds, 1992. 25 p.
- Ji Zhe 2013 — *Ji Zhe.* Zhao Puchu and His Renjian Buddhism // *The Eastern Buddhist*. Vol. 44. № 2. Kyoto: Otani University, 2013. Pp. 35–58.
- Lambert 2001 — *Lambert T.* The Present Religious Policy of the Chinese Communist Party // *Religion, State & Society*. 2001. Vol. 29. № 2. Pp. 121–129.
- MacInnis 1989 — *Donald E. MacInnis.* Religion in China Today: Policy and Practice. New York: Orbis Books, 1989. 458 p.
- Nye 1990 — *Joseph S. Nye.* Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York: Basic Books, 1990. 336 p.
- Nye 2004 — *Joseph S. Nye.* Soft power. The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs, 2004. 192 p.
- Welch 1972 — *Welch H.* Buddhism under Mao. Cambridge: Harvard University Press, 1972. 666 p.
- ### References
- [Marxist Philosophy Explained: Reader for (Communist) Party Cadres]. Beijing: Party Literature Publ., 2013. (In Chin.)
- [Scientific Development Concept]. Ma Kai (ed.). Beijing: People's Publ. House, 2005. (In Chin.)
- Afonina L. A., Petrovsky D. I. Regulation of religious sphere in China by state and party institutions. *The Far Eastern Affairs*. 2015. No. 1. Pp. 135–144. (In Russ.)
- Angelskår T. China's Buddhism diplomacy. At: The Norwegian Peacebuilding Resource Centre. March 2013. Available at: <https://studyres.com/doc/5485787/china-s-buddhist-diplomacy#> (accessed: February 1, 2020). (In Eng.)
- Bell A. S. Revisionist religion: Xi Jinping's suppression of Christianity and elevation of traditional culture as part of a revisionist power agenda. *Georgetown Journal of Asian Affairs*. 2016. No. 3. Pp. 67–93. (In Eng.)
- Buddhist Association of China: Charter. Adopted on April 21, 2015 at the 9th National Conference of the Buddhist Association of China. At: Buddhist Association of China (website). Available at: <http://www.chinabuddhism.com.cn/djc/xdzc/2015-04-27/8701.html> (accessed: February 1, 2020). (In Chin.)
- Fu Zhiping. [Introduction to the Theory of Harmonious Society]. Beijing: People's Publ. House, 2005. (In Chin.)
- Gorbunova S. A. Zhao Puchu and his role in 20th-century Chinese Buddhism. In: [China: Society and State]. Conf. proc. (Moscow; March 25–27, 2013). A. I. Kobzev (ed.). Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2013. Pp. 399–405. (In Russ.)
- Hunter A. Buddhism under Deng. Department of East Asian Studies. Leeds: University of Leeds, 1992. 25 p. (In Eng.)
- Ji Zhe. Zhao Puchu and his Renjian Buddhism. *The Eastern Buddhist*. Vol. 44. No. 2. Kyoto: Otani University, 2013. Pp. 35–58. (In Eng.)
- Kuznetsov V. S. [Foreign Relations of the PRC: Buddhist Factor]. Moscow: Institute of Far Eastern Studies (RAS), 2006. 379 p. (In Russ.)
- Kuznetsov V. S. Buddhism with a Communist face. *Asia and Africa Today*. 2006. No. 4. Pp. 25–29. (In Russ.)
- Kychanov E. I. [Tangut Empire: Historical Essay]. Moscow: Nauka, 1968. 361 p. (In Russ.)
- Lambert T. The present religious policy of the Chinese Communist Party. *Religion, State & Society*. 2001. Vol. 29. No. 2. Pp. 121–129. (In Eng.)
- MacInnis D. E. Religion in China Today: Policy and Practice. New York: Orbis Books, 1989. 458 p. (In Eng.)
- Martynov A. S. Confucianism, Buddhism, and the court during the Ming era. In: [History and Culture of China]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1974. 480 p. (In Russ.)
- Naguslaeva E. A. China's Renovationist Buddhist movement at the turn of the 20th century. *The Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2015. No. 39 (54). Pp. 103–106. (In Russ.)
- Naguslaeva E. A. Imperial, republican, and Communist China: Buddhism and authorities. In: [Russia, Inner and East Asia: Buddhism in Sociocultural and Political Processes. Comparative Contexts]. L. E. Yangutov (ed.).

- Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2018. Pp. 239–262. (In Russ.)
- Naguslaeva E. A. Tai Hsu's humanistic Buddhism. *Buryat State University Bulletin*. 2015. No. 6A. Pp. 33–37. (In Russ.)
- Nye J. S. *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books, 1990. 336 p. (In Eng.)
- Nye J. S. *Soft Power. The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2004. 192 p. (In Eng.)
- Tarabarko K. A. [Soft Power of China's Culture: Conceptual Essence and Implementation Practices]. Cand. Sc. (philosophy) thesis. Chita, 2017. 216 p. (In Russ.)
- Wang Shao Xin, Jiang Xiao Yun. Socialism with a Chinese face. *Obozrevatel' – Observer*. 2003. No. 11 (166). Available at: http://observer.materik.ru/observer/N11_2003/11_12.htm (accessed: February 1, 2020). (In Russ.)
- Welch N. *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. 666 p. (In Eng.)
- Xi Jinping. [19th National Congress of the Communist Party of China: Report]. At: People's Daily Online (website). Available at: <http://cpc.people.com.cn/n1/2017/1028/c64094-29613660-15.html> (accessed: February 1, 2020). (In Chin.)
- Xi Jinping. [Socialism with Chinese Specifics in the New Era: Academic Narratives]. CCPPD. Beijing: People's Publ. House, 2019. (In Chin.)
- Yang Xinli, Tian Yuan. [Scientific Development Concept]. Beijing: People's Publ. House, 2008. (In Chin.)
- Yangutov L. E., Chebunin A. V. Modern philosophical and social-political thought of China. *Voprosy Filosofii (Problems of Philosophy)*. 2018. No. 8. Pp. 82–191. (In Russ.)
- Yangutov L. E., Khaltaeva O. R. [Political Culture of Imperial China: Religious Beliefs]. Ulan-Ude: Buryat State University, 2016. 156 p. (In Russ.)
- Yu Wujin. [Scientific Development Concept]. Chongqing: Chongqing Publ. House, 2008. (In Chin.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 368–384, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-368–384
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 1

Эльза Петровна Бакаева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН
 (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 доктор исторических наук, заместитель директора, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@kigiran.com

Аннотация. *Введение.* Большая Медведица — самое почитаемое созвездие у монгольских народов. *Цель* статьи — провести анализ представлений, связанных с этим созвездием, по данным фольклорных и полевых материалов, выделить основные мифологические характеристики и осветить проблему разновременных напластований в верованиях о созвездии Большая Медведица в среде калмыков и ойратов (западных монголов). В соответствии с целью поставлены две задачи: провести анализ основных сюжетов о происхождении Большой Медведицы, известных среди калмыков и ойратов, в сопоставлении с сюжетами, известными у других монгольских народов; рассмотреть представления о Большой Медведице в сопоставлении с некоторыми календарными обрядами и мифологическими образами, почитаемыми в культуре калмыков и ойратов, а также осветить современные обряды, направленные к созвездию. В первой части статьи на основе анализа привлекаемых фольклорных, этнографических и лингвистических *материалов* исследуется первая из поставленных задач. В следующей части статьи, планируемой к публикации в следующем номере журнала, соответственно будут рассмотрены вопросы, связанные с постановкой второй задачи. *Результаты.* В части первой статьи выявлены основные варианты мифологических текстов о Большой Медведице (монг. *Долоон бурхан*, *Долоон өвгөн*, калм. *Долан бурхн*, *Долан одн*) у калмыков и ойратов в сопоставлении с мифами других монгольских народов. Показано, что основные варианты мифа о происхождении Большой Медведицы связаны с представлениями о семи персонажах-мужчинах (братьях, названных братьях, ворах) или о человеко-быке. При этом сюжет о ворах уникален для монгольской традиции, исследователи фиксировали его у тюркских народов. Сюжет о человеко-быке по имени *Масн Мирү* или *Массанг* восходит к тибетской традиции, но происхождение терминов может указывать на возможную связь темы происхождения созвездия также с известным архаическим сюжетом о смене дня и ночи как отражении погони за оленихой и солярной темой.

Ключевые слова: Большая Медведица, монгольские народы, ойраты, калмыки, мифы, верования, архаический календарь, обряды

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных ис-

следований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»).

Для цитирования: Бакаева Э. П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 1 // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 368–384. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-368–384

UDC 39

Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient Beliefs and Later Buddhist Additions. Part 1

Elza P. Bakaeva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS

(8, Ilshkin St., Elista, 358000, Russian Federation).

D. Sc. (History), Deputy Director, Leading Research Associate

 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@kigiran.com

Abstract. *Introduction.* Ursa Major is the constellation most venerated by Mongolic peoples. *Goals.* The article seeks to analyze related beliefs traced in folklore and collected field data, reveal key mythological characteristics, and cast light upon diachronous layers in the beliefs of Kalmyks and Oirats (Western Mongols). So, the work aims at analyzing basic Kalmyk and Oirat folklore plots dealing with origins of the Great Bear in comparison to those of other Mongolic cultures; and at examining the concept of Ursa Major against the background of some calendar rites and revered mythological images with due regard of contemporary ceremonies addressed to the constellation. *Materials.* Part One investigates folklore, ethnographic, and linguistic sources involved, thus focusing on the first objective declared. Part Two to be published in the next issue of the journal shall deal with the remaining tasks. *Results.* The paper identifies main variants of mythological texts about Ursa Major (Mong. *Долоон бурхан*, *Долоон өвгөн*, Kalm. *Долан бурхн*, *Долан одн*) existing in Kalmyk and Oirat discourses, comparing the latter to myths of other Mongolic populations. Basically, the myths narrate about seven male characters (siblings, sworn brothers, or thieves) or an ox-man. The Kalmyk plot of thieves is somewhat unique in Mongolic traditions, being rather typical for Turkic ones. The plot of ox-man Masn Mirü (or Massang) was borrowed from Tibet, though etymology of terms may tie the constellation (its emergence) to the archaic plot of day and night alternation as a chase of she-deer, and the solar theme at large.

Keywords: Ursa Major, Mongolic peoples, Oirats, Kalmyks, myths, beliefs, archaic calendar, rites

Acknowledgements: The reported study was funded by government grant in the form of federal budget subsidy aimed to support scientific research directed by the Leading Scientist – project name ‘From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Research of Peoples and Traditions of Cross-Border Regions – Migrations, Cross-Cultural Interactions and Worldviews’.

For citation: Bakaeva E. P. Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient Beliefs and Later Buddhist Additions. Part 1. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 376–392 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-376–392



Введение

Большая Медведица — одно из самых почитаемых созвездий у народов Евразии, в том числе среди монгольских народов.

Древнейшие истоки культа созвездия связаны с его видимостью на протяжении практически всего года, а также с большой площадью созвездия и яркостью звезд, входящих в

него. Кроме того, известно, что по звездам Большой Медведицы ориентируются, определяя положение Полярной звезды, почти неподвижной при суточном вращении звездного неба и потому в культуре ряда народов почитаемой как ось, вокруг которой движется небосвод, — так, монгольские народы называют Полярную звезду — *Алти насн* ‘Золотой кол’.

Цель статьи — провести анализ представлений, связанных с этим созвездием, по данным полевых материалов и фольклора, выделить основные мифологические характеристики и осветить проблему разновременных напластований в верованиях о созвездии *Большая Медведица* в среде калмыков и ойратов (западных монголов). В соответствии с целью поставлены две задачи: провести анализ основных сюжетов о происхождении Большой Медведицы, известных среди калмыков и ойратов, в сопоставлении с сюжетами, известными у других монгольских народов; рассмотреть представления о Большой Медведице в сопоставлении с некоторыми календарными обрядами и мифологическими образами, почитаемыми в культуре калмыков и ойратов, а также осветить буддийские представления о созвездии, бытующие в среде монголов и ойратов в настоящее время. В первой части статьи на основе анализа привлекаемых фольклорных и этнографических, лингвистических материалов исследуется первая из поставленных задач. Во второй части статьи, планируемой к публикации в следующем номере журнала, соответственно будут рассмотрены вопросы, связанные с постановкой второй задачи.

Варианты мифологических представлений о Большой Медведице

Название Большой Медведицы в языках монгольских народов связано с образами семи божеств либо семи старцев (монг. *Долоон бурхан од* [БАМРС I, 2001: 289], *Долоон өвгөн* [БАМРС, II 2001: 50]; бур. *Долон эбуген*, *Долон бурхан* [Неклюдов 1994а: 391; Неклюдов 1994б: 173; Неклюдов 1994в: 247]; калм. *Долан бурхн* [КРС 1977: 204], *Долан одн*).

С. Ю. Неклюдов также приводит название *Долон дархан* ‘Семь кузнецов’ [Неклюдов 1994а: 391]. Д. Цэрэнсодном упоминает сведения о вариантах названия созвездия у

бурят — *Долоон өвгөд*, *Доолон кебун*¹, *Долоон хого* (*согоо*)², у захчинов — *Долоон мич*³ [Цэрэнсодном 1989: 202].

Ученые считают, что названия, связанные с семью мужскими персонажами, относятся к древнейшим из наименований Большой Медведицы, которую разные народы представляли в виде семи персонажей либо лося или медведицы, а также коромысла, плуга, повозки. Так, Ю. Е. Березкин отмечает: «Древнейшим названием Большой Медведицы, скорее всего, являлось „Семеро братьев“ и его варианты, предполагающие идентификацию каждой из главных звезд с единственным предметом или объектом, чаще всего с одним мужским персонажем», при этом «истолкование астральных объектов по типу „звезда — один персонаж“ отражает более раннее состояние космогонии, а отождествление персонажей и объектов с группами звезд — более позднее» [Березкин 2015а: 4].

Мифологические представления о Большой Медведице как семи мужчинах зафиксированы у целого ряда народов, в том числе калмыков, монголов, бурят, ойратов: у тюркских и монгольских народов «главные звезды Большой Медведицы обычно считаются семью мужчинами» [Березкин 2017: 139]. Распространенным в мифах о Большой Медведице является зафиксированный и у монгольских народов мотив группы мужчин, каждый из которых обладает какой-либо необычной способностью [Березкин 2015а: 5, 8, 9].

В монгольской традиции известны типологические сюжеты о семи братьях — названных или единокровных — обладавших сверхъестественными способностями (обычно речь идет о способностях стремительно бегать, быть ловким и быстрым настолько, чтобы незаметно выдернуть перо у птицы или совершить другую «кражу», слышать все, что происходит в трех мирах, выпивать воду целого океана, поднимать горы, а также изрыгать огонь). К примеру, Л. Эрдэнэболд приводит как распростра-

¹ ‘Семь мальчиков’.

² ‘Семь маралух’ [БАМРС III, 2001: 105].

³ *Мич* (*ин*) — монг. ‘обезьяна’ [БАМРС II, 2001: 333], *Мичид* — Плеяды, Стожары [БАМРС II, 2001: 333]. Здесь слово использовано как в значении «звезда», хотя есть вероятность, что *Долоон мич* связано с созвездием *Плеяды*.

ненную среди халха-монголов, ойратов, бурят, дархатов и ордосцев легенду о семи удачливых и отважных братьях, которые одержали победу над своими врагами, прославились и за заслуги вознеслись на небо и стали называться Семью старцами [Эрдэнэболд 2012: 27]

Из семи вариантов мифов монгольских народов о происхождении Большой Медведицы, приводимых Д. Цэрэнсодном [Цэрэнсодном 1989: 55–58 (№ 20. *Долоон бурхан*⁴ ‘Семь божеств’); Цэрэнсодном 1989: 58–63 (№ 21 *Алхай мэргэн*⁵ ‘Алхай Мэргэн’); Цэрэнсодном 1989: 63–65 (№ 22 *Долоон өвгөн*⁶ ‘Семь старцев’); Цэрэнсодном 1989: 65–66 (№ 23. *Алтан гадас, долоон бурхан хоёр*⁷ ‘Полярная звезда и Большая Медведица’); Цэрэнсодном 1989: 66–67 (№ 24, без названия⁸); Цэрэнсодном 1989: 67–70 (№ 25. *Ам цагаан бяруу* ‘Беломордый бычок’); Цэрэнсодном 1989: 70–73 (№ 26. *Шиджэт хүүрийн хуулиас* ‘Из повести «Волшебный мертвец»’)], в четырех вариантах (№ 20–23) речь идет о семи персонажах, превратившихся в семь звезд созвездия Большой Медведицы. Еще в одном варианте (№ 24) говорится о превращении в созвездие браслета из топазов (*молор эрдэнэ бугуйвч*⁹), однако все же речь идет о семи персонажах, которые собираются украсть у ханши браслет, причем они, как и в других текстах, наделяются необычными способностями (взгромождают гору на гору, быстро бегать, выпивать воду океана, слушать землю, что-

бы узнать, что творится вдали) [Цэрэнсодном 1989: 66–67]. Остальные два варианта посвящены превращению в созвездие персонажа с человеческим телом и коровьим хвостом (№ 25, 26).

Популярность мотива семи персонажей отражена в вариативности сюжетных действий, приводящих к развязке — превращению их в семь звезд Большой Медведицы. При этом в мифах зачастую идет речь об одном или двух персонажах, которые встречаются других действующих лиц с необычными способностями и становятся названными братьями. Так, в первом из вариантов, приводимых Д. Цэрэнсодном, два брата постепенно встречают остальных пятерых, затем вступают в соревнование с людьми Шаазгай хана, одержав победу, превращаются в звезды [Цэрэнсодном 1989: 55–58]; во втором варианте два брата Алхай Мэргэн и Гунан Шар живут с сестрой Цэцэн Цэвэр, у них имеются семь соловых коней, многочисленные табуны лошадей, в конце сказания семь персонажей превращаются в семь звезд [Цэрэнсодном 1989: 58–63]. В третьем варианте восемь сыновей старика — *Мэргэн харвадаг* ‘меткий стрелок’, *Хурдан гүйдэг* ‘быстрый бегун’, *Холыг хардаг* ‘видящий далеко’, *Үгүй юмны үнэр шиншлээд мэддэг* ‘знающий то, чего нет’, *Салхи сордог* ‘втягивающий в себя ветер’, *Нуур далай балгадаг* ‘выпивающий озеро-океан’, *Нар сар тогтоодог* ‘удерживающий солнце и луну’, а также их младший брат *Бараагүй юмыг шүүрч авдаг* ‘обладающий способностью обнаружить вещи, не имеющие очертаний (невидимые)’. Младший брат превращается в Полярную звезду, а семеро старших братьев — в звезды Большой Медведицы [Цэрэнсодном 1989: 65–66].

Среди текстов, записанных фольклористами Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (ЦТСФ РГГУ) в Монголии (2006, 2007, 2008 гг.) и опубликованных на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [Мифо-ритуальные 2006–2008], также несколько посвящены Большой Медведице. В двух из этих текстов речь идет о двух братьях *Алтан Минжин* (‘Золотом Минжине’, имеющем серебряно-солового коня *Мөнгөн шарга*), *Мөнгөн Минжин* (‘Серебряном Минжине’, имеющем янтарно-солового коня *Хуван шарга*) и их сестре *Сарисваа дагина* (во втором

⁴ Д. Цэрэнсодном пишет в примечаниях, что источник — публикация Г. Д. Санжеева в книге о фольклоре дархатов, при этом приводит также сведения о сходных монгольских сюжетах [Цэрэнсодном 1989: 201].

⁵ Д. Цэрэнсодном приводит сведения о записи Г. Н. Потаниным текста «*Долоон өвгөд*» у аларских бурят и также данные о записях бурятских мифов М. Н. Хангалова [Цэрэнсодном 1989: 202].

⁶ Д. Цэрэнсодном пишет, что источник находится в фондах Института языка и литературы Монгольской Академии наук.

⁷ Записано Д. Цэрэнсодном от художника М. Амгалан [Цэрэнсодном 1989: 202].

⁸ Источник — запись Г. Н. Потанина от дербетского сказителя [Цэрэнсодном 1989: 202].

⁹ Термин *бугуйвч* с монгольского языка переводится ‘браслет’, есть и устаревшее значение ‘ожерелье’ [БАМРС I, 2001: 277].

варианте имени — *Сарлаваа дагина*), из-за которой братья вступают в борьбу с противником, встречаются четверых персонажей с необычными способностями (*хурдан гүйдэг хүн* ‘быстро бегающий человек, бегун, скороход’, *сайн хулгайч* ‘хороший вор’ — т. е. ловкий и быстрый человек, *чагнаач* ‘тот, кто слушает’, *уул өргөгч* ‘тот, кто поднимает горы’, *далай балгаач* ‘тот, кто выпивает океан’), которые помогают братьям и вместе с ними превращаются в семь звезд [Долон бурхан 2006а; Долон бурхан 2006б].

Еще в одном тексте говорится об освождении семью братьями дочери хана, которую похитил мангас, после чего братья превращаются в созвездие [Долон бурхан 2006в]; а в другом тексте — о том, что семь сыновей одной женщины были названы Семью бурханами (*‘Долоон бурхан’*) [Долон бурхан 2007г]. Информанты рассказали членам экспедиции о том, что созвездию Большая Медведица делают подношения молоком, чаем и лучшими продуктами, прося о счастье и умножении скота [Долон бурхан 2006г; Долон бурхан 2007в]; созвездие расположено в северной части неба, каждая звезда имеет свое имя [Долон бурхан 2007а], и каждой поклоняются люди, родившиеся в разные годы [Долон бурхан 2007б; Долон бурхан 2007в; Долон бурхан 2008а; Долон бурхан 2008б]; известны «Сутра о Большой Медведице» [Долон бурхан 2007д] и заклинание-*тарни*, с которым следует обращаться к этому созвездию [Долон бурхан 2007д].

В среде монгольских народов имеются и другие варианты, которые широко распространяются благодаря публикациям в интернет-пространстве.

В одном мифологическом сказании о Большой Медведице рассказывается о сыне *тенгрия*, который спустился в нижний мир и постепенно встречал там необычных людей, становившихся ему затем названными братьями. Один из них обладал способностью взгромоздить гору на гору. Другой был стремительнее антилопы, третий был настолько ловок и быстр, что мог выдернуть незаметно перо у сороки, сидевшей на коне, четвертый слышал все, что творится в нижнем, среднем и верхнем мирах, пятый был способен выпить океан, шестой мог изрыгать огонь столь мощный, что преграждал путь странникам. Все семеро обладали необычными способностями, у всех

были кони, которые появились по заклинянию сына *тенгрия* из волос из хвоста его восьминогого коня. Потому, когда семеро названных братьев появились в нутке хана и стали участниками *игриц мужей*, никто не мог с ними соревноваться. Когда же разозлившиеся люди решили их уничтожить, братья решили исчезнуть из этого мира и стали звездами созвездия *Долан Бурхан* [Долоон бурхадын үлгэр 1; дана ссылка на источник: Баяр. Ордосын аман үлгэр 1990].

В другом варианте мифологического сказания братья, желая, чтобы отец подарил им золотую стрелу, показывали свои способности. Однако отец каждому из них говорил, что он обладает нечеловеческими способностями (распознать небесное письмо, видеть, что творится на земле, на расстоянии года пути, выпить воду океана, быть настолько ловким, чтобы преследовать паука или червяка, незаметно совершить какие-либо действия с антилопой или зайцем, создать город из стекла одним взглядом), и лишь только один из братьев мог делать то, что умеют обычные люди. Когда братья стали проверять свои способности, то узнали, что ханскую дочь похитила птица *гаруди*; они отправились на ее поиски и освободили ее, применив все навыки. Затем они превратились в семь звезд [Долоон бурхадын үлгэр 2; источник не указан].

Таким образом, большинство вариантов мифологических сюжетов монгольских народов повествует о соревнованиях, в которые вступают семь персонажей, семь братьев. В одном ойратском (дербетском) тексте семь персонажей совершают кражу браслета у ханши.

В калмыцком мифе в семь звезд превращаются семь воров, которых встречает на пути к старику-гелюngu (в его образе прослеживается божество) юноша, следуя, согласно предсказанию, по следам верблюда через три года после того, как приютил и накормил тем, что у него было, монаха (не допущенного на ночлег богатой вдовой, овец которой и пас парнишка). Семь воров, «от которых ни одно встречное существо не уходило живым» [Семь звезд 2004: 44], встречаются на его пути, тщетно пытаются погубить его и затем обращаются с просьбой узнать о своем следующем перерождении, а после предсказания, только узнав о нем, превращаются в семь звезд. Характери-

стика звезд как в прошлом воров вводится в сказание для того, чтобы объяснить воровство ими одной звезды у созвездия Плеяд (*Мичид*), после которого Плеяды не могут приносить столь же сильный холод, какой приносили до кражи одной из их звезд. Звезда эта, согласно мифологическому сказанию, видна рядом со средней звездой в ряду трех звезд в созвездии Семи бурханов [Семь звезд 2004: 44–47; Мифы, легенды 2017: 44–51].

В мифологические сказания о семи звездах, включающие мотив путешествия семи мужчин с необычными способностями, часто помещается в конце сюжет о похищении одной из звезд у созвездия *Мичид* (Плеяд), что связывается с мотивом общего потепления, определенного уменьшением количества звезд у Плеяд. Эта «украденная» звезда (Алькор) обычно связывается с младшим членом сообщества — женским или мужским персонажем. Д. Э. Басаев на основании собранных им материалов отмечает, что калмыки «называли эту звездочку „арһ уга көвүн“, то есть бесхитростный мальчик» [Басаев 2008: 151].

При публикации данного сюжета в томе «Мифы, легенды и предания калмыков» «Свода калмыцкого фольклора» приводится следующее примечание: «Семь воров или разбойников, превращающихся в звезды, — редкая форма персонификации звезд Большой Медведицы, известная у тюркских народов и у басков [Березкин 2017: 27]» [Мифы, легенды 2017: 291]. Действительно, в калмыцком мифе не зафиксированы мотивы чудесных способностей семи персонажей и их родства, присутствует только одна характеристика — способность к воровству. Таким образом, в сюжете калмыцкого мифа, связывающего звезды с мужскими персонажами, акцентируется архаичный основной момент (преодоление прежней зимней стужи путем уменьшения силы Плеяд (*Мичид*)), тогда как в ряде мифологических сюжетов, распространенных среди монгольских народов, развернут сюжет необычных способностей семи братьев (в том числе названных) и их борьба с противниками. Хотя в одном из приводимых Д. Цэрэнсодном мифов присутствует сюжет о краже, но, во-первых, текст восходит к дербетской (т. е. ойратской) традиции [Цэрэнсодном 1989: 202], во-вторых, семь звезд Большой Медведицы в этом тексте связываются не с персонажа-

ми-ворами, а с браслетом: *Тэр долоо хатны молор эрдэнэ бугуйвч нэг гарынхы нь тэнийлгэж, нөгөө гарынхы нь мултаж аваад одоо бид энд байж болохгүй тэнгэрт гарцаагаа гэлцэд тэнгэрт гарсан гэнэ. Тэгээд хатны молор эрдэнэ бугуйвч долоон бурхан од болжээ. Долоон бурханы дохир гурван од нь тэнийлгэж авсан бугуйвч нь цагираг маягтай, дөрвөн од нь мултаж авсан бугуйвч нь ажээ* ‘Семеро забрали с одной руки ханши браслет из топазов, распрямив его, а со второй руки сорвали браслет и затем сказали, что им теперь здесь нельзя оставаться, потому решили подняться на небо и совершили это восхождение. Так браслет из прекрасных топазов, принадлежавший ханше, стал созвездием *Долоон бурхан*. В созвездии три звезды имеют распрямленную форму, другие четыре звезды — это сорванный браслет’ [Цэрэнсодном 1989: 67]¹⁰.

У монгольских народов также встречается и вариант мифа, в котором в семь звезд превращаются части тела человека-быка, которое разрывается от удара противника. Так, в калмыцком мифологическом сказании о возникновении созвездия *Долан бурхн* повествуется о рожденном в безлюдной степи от единственной коровы стариков «черном бычке Масан-Мирю» (*Масн Мирү хар бух*), который появился с телом человека, коровьим хвостом и большими рогами (*үкр суултэ, ик өвртэ күн*). Он растет и решает обойти «золотую вселенную» (*алтн делкэ*) с целью оказать помощь людям. Ему встречаются хан тенгриев Хормуста (*теңгрин хан Хурмста*) и хан асуров Араха (*эсрин хан Араха*), которые вступают в противостояние в виде белого и черного быков. Масан-Мирю поражает хана асуров стрелой, затем преследует его, достигает его жилища и под видом лекаря проникает внутрь, чтобы окончательно уничтожить противника (вонзив еще глубже стрелу). Пытающегося скрыться Масана-Мирю убивает супруга уничтоженного врага: брошенный ею железный посох рассекает его тело на семь частей. Но хан тенгриев Хормуста уносит семь частей тела Масана-Мирю на небо, где они превращаются в созвездие и называются с того времени *Долан бурхн* (Семь бурханов, или Большая Медведица) [Очиров 2006: 80; Мифы, легенды 2017: 42–45].

¹⁰ Перевод на русский язык наш. — Э. Б.

В калмыцкой сказке «Массанг» прослеживается контаминация двух сюжетов — о противостоянии его с братьями и о борьбе Хормусты с демоном Хумнусом: в первой части юноша с рогами и хвостом встречается и сближается с тремя необычными персонажами, но они предают его, забрав сокровища, добытые Массангом после победы над демоном-старухой из нижнего мира, во второй части Массанг ранит в схватке Хумнуса, затем следует к его пещере и под видом лекаря добывает его, старуха Хусона бьет Массанга железным молотком в грудь, от удара появляются на небе семь звезд, но сам Массанг не только остается целым, но и благодаря Хормусте женится на девушке, обретает совершенный человеческий вид и живет в благоденствии [Калмыцкие сказки 1962: 273–278].

В книге Л. Эрдэнэболда, посвященной добуддийским верованиям ойратов, приводятся со ссылкой на Г. Н. Потанина [Потанин 1883: 194] данные об ойратской легенде о Большой Медведице, согласно которой созвездие образовалось из семи частей тела богатыря *Аман цагаан баатар*, имя которого на русском языке передано переводчиками ‘богатырь с белыми устами’ [Эрдэнэболд 2012: 27]. Однако имя персонажа на монгольском языке и в русском переводе передано неточно. В этом месте Г. Н. Потанин приводит записанную со слов дербетского монаха ойратскую легенду, героем которой является «Амын-Цаган-Бурекей» (последняя часть имени явно восходит к монгольскому *biraγu(n)/бяруу*, ойратскому *бүрүү* в значении ‘теленка на втором году жизни’, см. *biraγu*, *biragū* ‘теленка между 1–2 годами’, ср. также ср.-монг. *burā’u* ‘теленка двух лет’ [ЭСТЯ 1978: 242], калм. *бүрү* ‘бычок (в возрасте от года до двух)’ [КРС 1977: 130]). В содержании легенды сплелись разнородные мотивы: о борьбе со старухой-демонией, о борьбе белого и черного быков, о рассечении героя на две половины, верхняя из которых возносится на небо, — и делается вывод, что так появилось созвездие «Мечин Окторго»¹¹ Долон-Бурхын¹² (то

есть Большая Медведица)» [Потанин 1883: 194]. В мифологическом сюжете частично повторяются мотивы, зафиксированные Г. Н. Потаниным в следующем, приводимом им, более обширном, тексте, записанном от мирянина Сарисына из хошуна дербетского князя. В этом мифологическом сказании говорится о человеко-быке по имени Ам Цаган Бюрю, присутствуют сюжеты о встрече с шестью будущими побратимами, о борьбе со старухой-демонией, о предательстве братьев и возрождении героя, затем о борьбе с черным быком по просьбе Тенгрин Цаган хана и о том, как из семи осколков тела Ам Цаган Бюрю, расколовшегося от удара старухи, возникло созвездие Огторгуйн Долоон бурхан [Потанин 1883: 194–199]. Таким образом, в обоих текстах, записанных Г. Н. Потаниным, имена персонажей «Амын-Цаган-Бурекей» и «Ам Цаган Бюрю» свидетельствуют о том, что они относятся к варианту мифа о человеко-быке с белой мордой *Ам Цаган Бүрү* ‘Беломордый бычок’ (в монгольском языке бычок от года до двух лет называется *бяруу* [БАМРС I, 2001: 317], в языке ойратов и калмыков — *бүрү* [КРС 1977: 130]).

Подобный сюжет о человеко-быке и семи звездах упоминает С. Ю. Неклюдов, приводя аналогичные сюжеты «в тибето-монгольских редакциях сборника „Волшебный мертвец“ и в восходящих к ним устных рассказах», в которых происхождение Большой Медведицы связано с «мифом о человеке с коровьей головой, именуемом „Беломордый бычок“ или „Белый бычок“, а также Басанг (в тибетской мифологии — Масанг, быкоголовый персонаж)», которого раздробила на семь частей шулмуска железной колотушкой и который был взят на небо за то, что победил черного быка [Неклюдов 1994а: 391].

Масангом в тибетской мифологии называется не только быкоголовый человек, так же именуются и другие (антропоморфные) существа, совмещающие функции духов-предков и горных божеств [Огнева 1994: 122]. В виде человека с бычьей головой он почитается как сын коровы и человека, который оказывает помощь в борьбе божеств *лха* с демоном в виде черного яка, затем погибает от руки демонии, и из семи частей его тела появляются семь звезд Большой Медведицы.

¹¹ Так в источнике. В монг. яз. *огторгуй* — небосвод, небо, сфера (небесная), атмосфера, пространство [БАМРС II, 2001: 458].

¹² В названии явно совмещены два наименования: Плеяд (калм. *Мөчн*) и Большой Медведицы (калм. *Долон бурхн*).

Уникальным является мотив происхождения в калмыцком мифологическом сюжете рогатого и хвостатого персонажа Масан-Мирю от коровы и человека, что свидетельствует об архаичности сюжета. Однако сам сюжет, вероятно, является заимствованным. Об этом свидетельствует отмеченное С. Ю. Неклюдовым сходство с сюжетами из сборника «Волшебный мертвец» [Неклюдов 1994а: 391], который восходит к индийской литературе, и даже прямое указание на этот сборник («*Шидэт хүүрийн хуулиас*» [Цэрэнсодном 1989: 79]) в публикации текста о сыне человека и коровы, названном Яруба.

Е. Д. Огнева приводит тибетский сюжет о превращении в семь звезд Большой Медведицы частей тела Масанга после того, как в него бросила ядро демоница, и пишет, что тибетский персонаж был включен в мифологию монгольских народов [Огнева 1994: 122]. Имя персонажа в рассматриваемом варианте калмыцкого мифа восходит к тибетскому и подтверждает это положение. Кроме того, в другом тексте, опубликованном в сборнике калмыцких сказок, рождение персонажа с бычьими рогами и длинным коровьим хвостом по имени Массанг происходит в Индии [Калмыцкие сказки 1962: 273–278].

Д. Цэрэнсодном считает, что, возможно, монгольское название *Долоон бурхан* произошло от древнего названия *Долоон бяруу* [Цэрэнсодном 1989: 203]. Но здесь необходимо развести вопросы о происхождении названия и происхождении самого сюжета мифа.

Примечательно следующее наблюдение по данным языка: в калмыцком языке *бүрү* ‘бычок от года до двух’, *бүрүл* ‘сумерки’ [КРС 1977: 130]. В монгольско-русском академическом словаре читаем о слове *бүрий*: «*бүрий баруй / харуй бүрий* хорш.¹³ ‘сумерки; полумрак’; *үдиийн бүрий* ‘вечерние сумерки’; *бүрий болох / бүрий баруй болох* ‘наступать сумеркам, смеркаться’; *бүрий болох хэнгэрэг хуучир*. цэрэг.¹⁴ ‘вечерняя заря (отбиваемая барабаном)’; *бүрий тасрах* ‘вечернее время (между 9 и 12 часа-

ми)’» [БАМРС I, 2001: 294]; *бяруу* — двух-годовалый теленок [БАМРС I, 2001: 317].

В «Этимологическом словаре монгольских языков» к слову *bürü-* дается отсылка к словам *bürüg, bürügir, bürvgül, бүрүй, бүрүкей, бүгүлжэ-, бүрүнг, бүрүйи-*. «*Bürüg халх. бүрэг, калм. бүрг* неясный, темный, *бүрэг* (барак), *орд. бүрүк (түрүк), бүрүк* (барак) темно, затемно ... *bürüi халх. бүрий* (баруй), *калм. бүрү* темно, неясно, сумерки, *bürükei халх. бүрхий, калм. бүркэ* темный, неясный, сумрачный, *bürüng калм. бүрүң* темный, неясный, еле видимый» [Санжеев, Орловская, Шевернина 2019: 125–126]. Таким образом, показана этимология термина [соответствующего калм. *бүрүл*] от значения «покрывать, закрывать, укрывать»: см. калм. *бүркх* — 1) покрывать, накрывать, закрывать, 2) заволакивать; *бүрх* — заворачивать, укрывать, покрывать, обтягивать, 3) заквашивать [КРС 1977: 129–130].

Происхождение в монгольских языках терминов, обозначающих теленка на втором году жизни — монг. *бяруу*, калм. *бүрү*, старописьм. монг. *birayu* В. И. Рассадина рассматривает в связи с древнетюркской лексемой *buzayu* «теленка» [Рассадина 2015: 109] и подтверждает свой вывод данными Э. В. Севортяна, отмечавшего, что с тюркской основой в одном из вариантов совпадает монгольская основа *birayu(n)/бяруу* [ЭСТЯ 1978: 242].

В аспекте анализируемых нами представлений о созвездии Большая Медведица для нас значимы материалы, приводимые Э. В. Севортяном о том, что формы тюркской основы во всех рассмотренных им группах слов «наряду с ‘теленка’ означают также детенышей различных четвероногих», в том числе имеют значение ‘оленок’, а также о возможном объяснении основы *buzayu* не только от значений ‘крупный рогатый скот’, но и — на тюркской почве — от значения ‘рожать (о животных)’ (приводится и значение *bozgyn* ‘самка оленя’) [ЭСТЯ 1978: 241] — тем более что нами зафиксировано у дербетов Монголии название Большой Медведицы *Долан марл* ‘Семь маралух’ [ПМА: М. Парма].

В этимологическом словаре тюркских языков приводится также сходная с основой *buzayu* основа *büz* (*buz / büs* и др.¹⁵) со

¹³ *Хорш.* (от *хоришил* ‘соединение, объединение; словосочетание’) — обозначение в словаре значения «словосочетание».

¹⁴ *Хуучир. цэрэг.* — обозначение устаревшего значения, относившегося к повседневному быту военных.

¹⁵ Указывается соответствие монгольскому *mösün, мөсн* ‘лед’ [ЭСТЯ 1978: 239]

значением ‘замерзать от холода, застывать’ [ЭСТЯ 1978: 238–239]. В свете вышеуказанных данных понятно предположение Д. Цэрэнсоднома о происхождении названия созвездия Большой Медведицы *Долоон бурхан* от названия *Долоон бяруу*. В этом аспекте речь может идти не об автохтонности сюжета о человеко-быке по имени Масан-Мирю или Массанг (имя персонажа явно соответствует имени персонажа из тибетского мифа), а о происхождении самого названия, древнейшая основа которого, как показывают материалы [ЭСТЯ 1978: 238–239, 239–242], имеет семантику, связанную со значениями ‘рожать’ и ‘самка оленя’, а возможно — ‘застывать’¹⁶, а также ‘покрывать, закрывать’ [Санжеев, Орловская, Шевернина 2019: 125–126]. Это позволяет предположить связь этих древнейших значений¹⁷ с известным у ряда народов Евразии архаическим мифом об олене (закрывавшей солнце) и медведе, погоня которого за оленем символизирует смену дня и ночи¹⁸.

Таким образом, записанные среди калмыков два типологических сюжета о происхождении Большой Медведицы фиксируют мифы, в которых действующими персонажами являются либо семеро воров, либо человеко-бык. У других монгольских народов также зафиксированы варианты мифов о происхождении Большой Медведицы, в основе которых — сюжеты о семи мужских персонажах, наделенных сверхъестественными способностями, которые возносятся на небо, или сюжет о превращении в созвездие семи частей тела человеко-быка. В статье Ю. Е. Березкина, посвященной исследованию названий Большой Медведицы в аспекте исторических реконструкций, и комментариях к ней [Березкин 2015а; Васильков 2015; Дыбо 2015; Напольских 2015; Березкин 2015б] обсуждается также и зафиксированный экспедицией С. Ю. Неклюдова у монгольских дархатов мотив осмысления

Большой Медведицы как повозки. Согласно Ю. Е. Березкину, наиболее архаичным по происхождению из перечисленных вариантов монгольских мифов о Большой Медведице и одновременно характерным для тюрко-монгольских народов является первый сюжет — о семи мужских персонажах, которые в калмыцкой традиции связываются с образами воров, поскольку основное действие этих персонажей, не активных в калмыцком мифе, связано именно с кражей звезды у Плеяд и способствованием потеплению (следовательно, завершению темно-го/зимнего периода) в мире.

Вместе с тем необходимо отметить, что изложенные материалы позволяют предполагать возможность реконструкции представлений, соответствующих сюжету о смене дня и ночи и погоне за оленехой, укрывавшей солнце. «Солярной теме смены дня и ночи» соответствует и мотив из второго типа сюжета о происхождении Большой Медведицы — мотив борьбы белого и черного быков, в которых воплощаются Хормуста и Араха [Неклюдов 1994а: 391].

Заключение

Проведенный анализ представлений, связанных с созвездием Большая Медведица, позволяет выделить основные мифологические характеристики и выявить проблему разновременных напластований в верованиях о созвездии Большая Медведица в среде калмыков и ойратов (западных монголов). Варианты мифологических сказаний о Большой Медведице, выявленные у ойратов, имеют сходство с основными вариантами мифа: о происхождении созвездия от семи мужских персонажей или от человеко-быка. В среде калмыков сохранились варианты мифов, которые в целом соответствуют двум типам сюжетов о Большой Медведице, распространенным в среде монгольских народов, но уникальным является сюжет о семи мужских персонажах как о семи ворах, характерный более для тюркских народов [Березкин 2017: 27], в сборнике монгольских текстов связь с темой воровства прослеживается только в одном из мифов, зафиксированных среди дербетов Монголии [Цэрэнсодном 1989: 202]. Предположение известного монгольского фольклориста Д. Цэрэнсоднома о происхождении у монголов названия созвездия *Долоон бурхан* ‘Семь божеств’ от

¹⁶ В значении застывающего темного ночного/зимнего неба.

¹⁷ Учитывая лексико-семантические соответствия в монгольских и тюркских языках, прослеженные Э. В. Севортыном на вышеуказанных материалах [ЭСТЯ 1978: 238–242].

¹⁸ В связи с ранним календарем бурят этот сюжет рассмотрен подробно Н. Б. Дашиевой [Дашиева 2001].

названия *Долоон бяруу* 'Семь бычков' может быть связано с сохранившейся в среде ойратов памяти о наименовании созвездия *Долан марл* 'Семь маралух', поскольку монгольская основа *бяруу* восходит к основе *birayu(n)*, имеет древнее происхождение и лексико-семантические соответствия в тюркских языках, в том числе со значениями 'детеныш копытных (в том числе олененок)', а также 'самка оленя' и 'рожать (о животных)'. Рассмотрение этимологии терми-

на, возможно, ставшего основой названия созвездия, приводит к необходимости привлечения к анализу других представлений о созвездии Большая Медведица, космологических сюжетов о копытных (в том числе о рождении света / завершении темного и холодного периода) и возможной связи их с архаическим календарем. Эти вопросы будут предметом исследования во второй части статьи, планируемой к публикации в следующем номере.

Полевой материал автора¹⁹

ПМА: М. Пагма — Мөнжин Пагма, 1958 г. р., *дөрвөд, седркэ зуутраг овог*, сомон *Өлгий* Убсунурского аймака Монголии

ПМА: С. Хульда — Сурэнгийн Хульда, 1933 г. р., *торгут*, бэйлэн, г. Кобдо Кобдоского аймака Монголии.

Литература

Аюуш 2012 — *Аюуш Ц. Дөрвөөд* (= Дербеты) // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть (= Этнография Монголии (Этнография ойратов) (XIX – начало XX в.). Часть II]. Улаанбаатар: Адмон ХХК, 2012. С. 27–106.

Алтайн урианхайн 2014 — Алтайн урианхайн угсаатны зүй (= Этнография алтайских урянхайцев) / ред. Г. Золбаяр, М. Ганболд. Улаанбаатар: «Китаб» ХХК, 2014. 256 х.

Бадамхатан, Лхагвасүрэн 2012 — *Бадамхатан С., Лхагвасүрэн И.* Алтайн урианхай (= Алтайские урянхайцы) // Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй) (XIX–XX зууны зааг үе). II боть (= Этнография Монголии (Этнография ойратов) (XIX – начало XX в.). Часть II]. Улаанбаатар: Адмон ХХК, 2012. Х. 361–424.

Бакаева 2007 — *Бакаева Э. П.* Данные Н. Витсена как источник по изучению раннего календаря (сравнительный анализ калмыцкого календаря и типологически сходных бурятского и монгольского календарей) // Восточковедные исследования в Калмыкии. Вып. 3. Элиста: Изд-во КГУ, 2007. С. 5–28.

Бакаева 2009 — *Бакаева Э. П.* Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.

Бакаева 2011 — *Бакаева Э. П.* К проблеме типологии культур народов севера Евразии (на примере календарной традиции калмыков) // Историко-культурное и межэтническое единство Юга России: мат-лы Всерос.

науч.-практ. конф. (г. Астрахань, 8 октября 2011 г.) / сост. А. Р. Усманова, А. В. Сызранов. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2011. С. 6–13.

Бакаева 2016а — *Бакаева Э. П.* Об одной традиции монгольских народов // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 107–122.

Бакаева 2016б — *Бакаева Э. П.* Образ божества *Цаган аав* (Белый старец) в культуре ойратов Монголии и калмыков России: предок, хозяин времени и пространства // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалМНЦ РАН, 2016. С. 176–219.

БАМРС I, 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 1. А–Г / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 520 с.

БАМРС II, 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 2. Д–О / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 536 с.

БАМРС III, 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 3. Ё–Ф / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 440 с.

БАМРС 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 4. Х–Я / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002. 532 с.

Басаев 2008 — *Басаев Д. Э.* Космогонические легенды калмыков // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2008. № 6. С. 150–152.

Басаев 2004 — *Басаев Д. Э.* Устная сказочная проза калмыков // Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания / сост. Д. Э. Басаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. С. 5–28.

Березкин 2015а — *Березкин Ю. Е.* «Семеро братьев», «небесная повозка» и прародина

¹⁹Список информантов и список литературы приводятся в обеих частях статьи полностью.

- индоевропейцев // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 3–14.¹⁹
- Березкин 2015б — *Березкин Ю. Е.* Ответ оппонентам // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 26–40.
- Березкин 2017 — *Березкин Ю. Е.* Рождение звездного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2017. 316 с. (Kunstkamera Petropolitana).
- Булаг 2001 — *Булаг.* Религиозная литература монголов (пер. с монг. В. Л. Успенского) // Mongolica-V: Сб. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 119–123.
- Васильков 2015 — *Васильков Я. В.* Большая Медведица, Плеяды и Алькор // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 14–18.
- Галданова 1987 — *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
- Ганболд 2001 — *Ганболд М.* Алтайн урианхайн уламжлалт шүтлэг (= Традиционные верования алтайских урянхайцев). Улаанбаатар: Соембо принтинг, 2001. 180 х.
- Ганболд 2006 — *Ганболд М.* Обычай «зажигания лампы», или «зул барих» // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Горно-Алтайск, 23–24 ноября 2006 г.) / отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006. С. 111–114.
- Дашиева 2001 — *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2001. 299 с.
- Долон бурхан 2006а — Долон бурхан. Интервью с Ж. Цэндом (сомон Худжирт Убурхангайского аймака). Запись 20.08.2006 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2006б — Долон бурхан. Интервью с Ж. Цэндом (сомон Худжирт Убурхангайского аймака). Запись 21.08.2006 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2006в — Долон бурхан. Интервью с С. Дуламноргим (г. Арвайхээр, Убурхангайский аймак). Запись 24.08.2006 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2006г — Тэнгэрийн зам. Долон бурхан. Мичид. Луна. Интервью с Ж. Намжилом (сомон Ульдзийт Убурхангайского аймака). Запись 25.08.2006 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2007а — Долон бурхан. Интервью с З. Хандсурэн (сомон Хатгал Хубсугульского аймака). Запись 22.08.2007 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2007б — Долон бурхан. Интервью с Бат-Очиrom (сомон Хатгал Хубсугульского аймака). Запись 23.08.2007 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2007в — Долон бурхан. Интервью с Пурэвжавом (сомон Эрдэнэ-Булган Хубсугульского аймака). Запись 23.08.2007 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2007г — Долон бурхан. Интервью с Л. Рагчаа (сомон Хатгал Хубсугульского аймака). Запись 23.08.2007 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2007д — Долон бурхан. Интервью с Намдагийн Дагвадоржем (г. Булган, Булганский аймак). Запись 22.08.2007 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).

¹⁹ Всего статья: С. 3–40 (комментарии: Васильков Я. В. Большая Медведица, Плеяды и Алькор; Дыбо А. В. Marginalia к статье Ю. Е. Березкина; Напольских В. В. К методам и основаниям сравнительно-исторических мифологических реконструкций) / Этнографическое обозрение 2015. № 3. С. 3–40 (основной текст статьи — С. 3–14, комментарии — С. 14–25, ответ оппонентам — С. 26–40).

- Долон бурхан 2008а — Долон бурхан. Интервью с М. Шагдарсурэн и С. Батсухом (г. Ундурхан, Хэнтийский аймак). Запись 03.08.2008 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долон бурхан 2008б — Долон бурхан. Интервью с М. Шагдарсурэн и С. Батсухом (г. Ундурхан, Хэнтийский аймак). Запись 03.08.2008 [электронный ресурс] // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Долоон бурхадын үлгэр 1 — Долоон бурхадын үлгэр (хувилбар-1). (Баярын «Ордосын аман үлгэр-ас». 1990 он) (= Сказание о Семи бурханах (версия 1) (из книги Баяра «Из народных сказаний ордосцев». 1990 г.)) [электронный ресурс] // URL: http://sokomongol.blogspot.com/p/blog-page_9072.html (дата обращения: 01.09.2019).
- Долоон бурхадын үлгэр 2 — Долоон бурхадын үлгэр (хувилбар-2) (= Сказание о Семи бурханах (версия 2)) [электронный ресурс] // URL: http://sokomongol.blogspot.com/p/blog-page_9072.html (дата обращения: 01.09.2019).
- Долоон бурхан одыг тахих тухай — Долоон бурхан одыг тахих тухай (= О почитании созвездия Долоон бурхан) [электронный ресурс] // <https://www.budda.mn/news/546.html> (дата обращения: 01.07.2016).
- Донгак 2015 — Донгак С. Ч. Вехи эволюции тувинского Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 99–104.
- Дөрвөд ардын дуу 2004 — Дөрвөд ардын дуу. Улаанбаатар: Ганн принт ХХК, 2004. 180 х.
- ДТС — Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 677 с.
- Дыбо 2015 — Дыбо А. В. Marginalia к статье Ю. Е. Березкина // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 18–22.
- Жуковская 1985 — Жуковская Н. Л. Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М.: Наука; ГРВЛ, 1985. С. 169–189.
- Жуковская 1988 — Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука; ГРВЛ, 1988. 196 с.
- Калмыцкие сказки 1962 — Калмыцкие сказки / сост. С. Д. Алексеев, Л. С. Сангаев. Элиста: Калмгосиздат, 1962. 332 с.
- Каталог 1993 — Каталог петербургского рукописного «Ганджура». Составление, введ., транслит. и указ. З. К. Касьяненко. М.: Вост. лит., 1993. 380 с. (Памятники письменности Востока. СПб. Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- Кара 1981 — Кара Д. Уйгуро-монгольские литературные связи // Литературные связи Монголии. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 51–62.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь. М.: Русский язык, 1977. 765 с.
- Лушникова 2006 — Лушникова А. В. Модель Универсума древних календарей: на материале языков разных семей: автореф. дис... д-ра фил. наук. М., 2006. 55 с.
- Лхагвасурэн 2013 — Лхагвасурэн Ичинхорлоо. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.) / пер. с монг. М. В. Монгуш. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 178 с.
- Маадай-Кара 1973 — Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М. Наука, 1973. 474 с.
- Мифо-ритуальные 2006–2008 — Мифо-ритуальные традиции Монголии [электронный ресурс] // Тексты интервью 2006–2008 гг. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (дата обращения: 01.09.2016).
- Мифы, легенды 2017 — Мифы, легенды и предания калмыков / подгот. текстов, пер., вступит. ст., примеч., коммент., указ., словарь, сверка калм. текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, Е. Н. Кузьмина, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев; Калмыцкий научный центр РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2017. 367 с.
- Монгол толь — Монгол хэлний их тайлбар толь (= Большой толковый словарь монгольского языка) [электронный ресурс] // Монгол толь. URL: <https://mongoltoli.mn> (дата обращения: 20.12.2019).
- Монгуш 1992 — Монгуш М. В. Ламаизм в Туве: Историко-этнографическое исследование. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1992. 138 с.
- Монгуш 2001 — Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
- Напольских 2015 — Напольских В. В. К методам и основаниям сравнительно-мифологических реконструкций // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 22–25.
- Неклюдов 1994а — Неклюдов С. Ю. Долон эбуген // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1994. С. 391.
- Неклюдов 1994б — Неклюдов С. Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1994. С. 170–174.
- Неклюдов 1994в — Неклюдов С. Ю. Ойрат-калмыцкая мифология // Мифы народов мира.

- Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 247–248.
- Огнева 1994 — *Огнева Е. Д.* Масанг // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1994. С. 122.
- Орлова 2002 — *Орлова К. В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии. Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: ИВ РАН, КИГИ РАН, 2002. 85 с.
- Очиров 2006 — *Очиров Н. О.* Живая старина = Мөңк дееж. Из литературного наследия / сост., вступ. ст., коммент. Б. А. Бичеева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. 397 с.
- Потанин 1883 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Тип. Киршбаума, 1883. 181+87 с., 26 рис.
- Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука; ГРВЛ, 1969. 402 с.
- Рассадин 2015 — *Рассадин В. И.* Тюрко-монгольские названия крупного и мелкого рогатого скота в халха-монгольском языке // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 107–111.
- Рерих 1987 — *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями / под общ. ред. Ю. Парфионовича и В. Дылыковой. Вып. 10. М.: Наука, 1987. 344 с.
- Рыбаков 1974 — *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 3–30.
- Рыбаков 1979 — *Рыбаков Б. А.* Космогоническая символика «чудских» шаманских бляшек и русских вышивок // Финно-угры и славяне. Л.: Наука, 1979. С. 7–34.
- Сазыкин 1988 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I / отв. ред. Д. Кара. М.: Наука. ГРВЛ, 1988. 508 с.
- Санжеев, Орловская, Шевернина 2019 — *Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В.* Этимологический словарь монгольских языков. Т. I. А–Е. 2-е изд. М.: ИВ РАН, 2019. 224 с.
- Семь звезд 2004 — Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д. Э. Басаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. 415 с.
- Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты: опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Ассоц. «Рос. полит. энцикл.», 1993. XVIII, 713 с., илл.
- Трансграничная культура 2016 — Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 456 с.
- Тюхтенева 2013 — *Тулинова (Тюхтенева) С. П.* Небесные Семь ханов — человеческие отцы или дети? [электронный ресурс] // Мат-лы IV Междунар. науч.-практ. конф. «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (г. Улан-Батор, 9–10 октября 2013 г.). URL: <http://tengrifund.ru/nebesnye-sem-xanov.html> (дата обращения: 01.06.2019).
- Цолоо 1994 — *Цолоо Ж.* Термины традиционного летосчисления у монголов // Этнокультурная лексика монгольских языков. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ РАН, 1994. С. 27–43.
- Цэрэнсодном 1989 — *Д. Цэрэнсодном.* Монгол ардын домог үлгэр. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1989. 240 х.
- ЭСТЯ 1978 — *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Т. II. М.: Наука, 1978. 349 с.
- ЭСТЯ 2003 — Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М.: Вост. лит., 2003. 446 с.
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Лхагвасүрэн.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.) / пер. на рус.: Ганбат Нямдаг, С. Б. Миягашева, Ж. Б. Бадагаров. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.
- Gerelmaa 2005 — *Gerelmaa G.* Brief Catalogue of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature (= *Гэрэлмаа Г.* Хэл зохиолын хурээлэнгийн тод үсгийн номын товч бүртгэл). Corpus Scriptorum Mongolorum Instituti Linguae et Litterarum Academiae Scientiarum Republicae Populi Mongolici. Tom XXVII. Fasc.1. Ulaanbaatar: Соёмбо Принтинг ХХК, 2005. 270 х.
- Damdinsürüng 1959 — *Damdinsürüng Ї.* Mongyol uran jokiya-un degeji jaγun bilig orušibai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Fasc. 2. Ulaanbayatur, 1959. 599 х. (= *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршибай = Сто образцов монгольской литературы). Улаанбаатар: изд-во АН и Комитета по высш.образованию МНР, 1959. 599 х.
- Ligeti 1954 — *Ligeti L.* Notes sur le colophon du “Yitikän sudur” // Asiatica. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954. Pp. 397–404.

Tsyrempilov 2006 — *Tsyrempilov N.* Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russia Academy of Sciences. Sendai: Tohoku University, 2006 (CNEAS Monograph Series. Vol. 24). 413 p.

Witsen 1785 — *Witsen N.* Noord en Oost Tartaryen: behelzende eene beschryving van verscheidene Tartersche en nabuurige gewesten, in de Noorder en Oostelykste deelen van Azien en Europa. Amsterdam, M. Schalekamp, MDCCLXXXV (1785).

Author's Field Data

Informant: M. Pagma, b. 1958, Dorbet, Sedrkä Zuuatrag clan, Ölgii District (Uvs Province, Mongolia). (In Oir.)

Informant: S. Khulda, b. 1933, Torghut, Beylen clan, Khovd (Khovd Province, Mongolia). (In Oir.)

References

[Cross-Border Culture: Comparative Studies in Western Mongolian and Kalmyk Traditions]. E. P. Bakaeva, K. V. Orlova, D. N. Muzraeva et al. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. 456 p. (In Russ.)

[Dictionary of Old Turkic]. Leningrad: Nauka, 1969. 677 p. (In Turk. and Russ.)

[Dorbet Folk Songs]. Ulaanbaatar: Gann Print, 2004. 180 p. (In Mong.)

[Ethnography of the Altai Uriankhai]. G. Zolbayar, M. Ganbold (eds.). Ulaanbaatar: Kitab, 2014. 256 p. (In Mong.)

[Etymological Dictionary of Turkic Languages: Common and Intra-Turkic Stems Beginning with the Letters 'L', 'M', 'N', 'P', 'S']. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2003. 446 p. (In Turk. and Russ.)

[Kalmyk Myths, Legends, and Stories]. T. G. Basangova, T. A. Mikhaleva (transl., foreword, etc.); A. A. Burykin, E. N. Kuzmina, V. V. Kukanova, G. Ts. Pyurbeyev (eds.); Kalmyk Scientific Center of RAS. Moscow: Nauka – Vostochnaya Literatura, 2017. 367 p. (In Kalm. and Russ.)

[Kalmyk Tales]. S. D. Alekseev, L. S. Sangaev (comps.). Elista: Kalmgosizdat, 1962. 332 p. (In Kalm. and Russ.)

[Kalmyk–Russian Dictionary]. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 765 p. (In Russ.)

[*Maaday-Kara*: a Heroic Epic of the Altaians]. Moscow: Nauka, 1973. 474 p. (In Russ. and Alt.)

[Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)

[St. Petersburg Manuscript *Kangyur*: Catalogue]. Z. K. Kasyanenko (comp., introd., etc.).

Moscow: Vostochnaya Literatura, 1993. 380 p. (In Russ.)

[The Seven Stars: Kalmyk Legends and Stories]. D. E. Basaev (comp., foreword, etc.). Elista: Kalmyk Book Publ., 2004. 415 p. (In Russ.)

[Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary]. In 4 vols. Vol. 1: A–Г. G. Ts. Pyurbeyev (ed.). Moscow: Academia, 2001. 520 p. (In Mong. and Russ.)

[Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary]. In 4 vols. Vol. 2: Д–О. G. Ts. Pyurbeyev (ed.). Moscow: Academia, 2001. 536 p. (In Mong. and Russ.)

[Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary]. In 4 vols. Vol. 3: Θ–Ф. G. Ts. Pyurbeyev (ed.). Moscow: Academia, 2001. 440 p. (In Mong. and Russ.)

[Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary]. In 4 vols. Vol. 4: X–Я. G. Ts. Pyurbeyev (ed.). Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)

[Unabridged Explanatory Dictionary of the Mongolian Language]. Available at: <https://mongoltoli.mn> (accessed: December 20, 2019) (In Mong.)

Ayuush Ts. The Dorbets. In: [Ethnography of Mongolia]. Vol. 2: Oirat Ethnography. Part 2: 19th – Early 20th Century. Ulaanbaatar: Admon, 2012. Pp. 27–106. (In Mong.)

Badamkhata S., Lkhagvasüren I. The Altai Uriankhai. In: [Ethnography of Mongolia]. Vol. 2: Oirat Ethnography. Part 2: 19th – Early 20th Century. Ulaanbaatar: Admon, 2012. Pp. 361–424. (In Mong.)

Bakaeva E. P. [Sacred Codes of Kalmyk Culture]. Elista: Arid Territories Comprehensive Research Institute, 2009. 159 p. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Image of Deity Tsagaan Aav (White Old Man) in cultural traditions of Mongolia-based Oirats and Russia-based Kalmyks: ancestor, master of time and space. In: [Cross-Border Culture: Comparative Studies in Western Mongolian and Kalmyk Traditions]. E. P. Bakaeva, K. V. Orlova, D. N. Muzraeva et al. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. Pp. 176–219. (In Russ.)

- Bakaeva E. P. N. Witsen's data as a source for the study of old calendars: a comparative analysis of the Kalmyk and typologically similar Buryat and Mongolian calendars. In: [Oriental Studies in Kalmykia]. Vol. 3. Elista: Kalmyk State University, 2007. Pp. 5–28. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. On a tradition of Mongolian peoples. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2016. No. 6. Pp. 107–122. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Typology of North Eurasian cultures revisited: a case study of the Kalmyk calendar tradition. In: [South Russia: Historical, Cultural, and Interethnic Unity]. Conf. proc. (Astrakhan; October 8, 2011). A. R. Usmanova, A. V. Syzranov (comps.). Astrakhan: R. V. Sorokin, 2011. Pp. 6–13. (In Russ.)
- Basaev D. E. Kalmyk cosmogonic legends. *The Bulletin of the Adyghe State University. Series 'Philology and Arts'*. 2008. No. 6. Pp. 150–152. (In Russ.)
- Basaev D. E. Kalmyk non-fairytale prose. In: [The Seven Stars: Kalmyk Legends and Stories]. D. E. Basaev (comp.). Elista: Kalmyk Book Publ., 2004. Pp. 5–28. (In Russ.)
- Berezkin Yu. E. [Birth of Starry Heavens: Beliefs Dealing with Constellations in Historical Perspective]. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (RAS), 2017. 316 p. (Ser. *Kunstkamera Petropolitana*). (In Russ.)
- Berezkin Yu. E. 'Seven brothers', 'sky wagon' and the Indo-European homeland. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2015. No. 3. Pp. 3–14. (In Russ.)
- Berezkin Yu. E. Response to commenters. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2015. No. 3. Pp. 26–40. (In Russ.)
- Bulag. Religious literature of Mongols (transl. by V. L. Uspensky). In: *Mongolica-V*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. Pp. 119–123. (In Russ.)
- D. Tserensodnom. [Mongolian Folk Tales]. Ulaanbaatar: People's Publ. House, 1989. 240 p. (In Mong.)
- Damdinsuren Ts. [Mongolian Literature: the One Hundred Texts]. Corpus Scriptorum Mongolorum. Vol. XIV. Fasc. 2. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Sciences, 1959. 599 p. (In Mong.)
- Dashieva N. B. [Calendar in Traditional Buryat Culture: a Study in History, Ethnography, and Cultural Etymology]. Ulan-Ude: East-Siberian State Academy of Culture and Arts, 2001. 299 p. (In Russ.)
- Dolon Burkhan: an interview with Bat-Ochir (Khatgal District, Khövsgöl Province, Mongolia). Rec. on August 23, 2007. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with L. Ragchaa (Khatgal District, Khövsgöl Province, Mongolia). Rec. on August 23, 2007. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with M. Shagdarsuren and S. Batsukh (Öndörkhaan, Khentii Province, Mongolia). Rec. on August 3, 2008. Part 1. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with M. Shagdarsuren and S. Batsukh (Öndörkhaan, Khentii Province, Mongolia). Rec. on August 3, 2008. Part 2. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with N. Dagvadorzh (Bulgan, Bulgan Province, Mongolia). Rec. on August 22, 2007. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with Purevzhav (Erdenebulgan District, Khövsgöl Province, Mongolia). Rec. on August 23, 2007. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with S. Dulamnorgim (Arvaikheer, Övörkhangaï Province, Mongolia). Rec. on August 24, 2006. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with Z. Khandsuren (Khatgal District, Khövsgöl Province, Mongolia). Rec. on August 22, 2007. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with Zh. Tsend (Khujirt District, Övörkhangaï Province, Mongolia). Rec. on August 20, 2006. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia:

- Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dolon Burkhan: an interview with Zh. Tsend (Khujirt District, Övörkhongai Province, Mongolia). Rec. on August 21, 2006. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- Dongak S. Ch. Milestones of evolution of Tuvan Shagaa. *The New Research of Tuva*. 2015. No. 1. Pp. 99–104. (In Russ.)
- Dybo A. V. Marginalia on Yu. E. Berezkin's article. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2015. No. 3. Pp. 18–22. (In Russ.)
- Galdanova G. R. [Buryat Pre-Lamaist Beliefs]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 116 p. (In Russ.)
- Ganbold M. [The Altai Uriankhai: Traditional Beliefs]. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2001. 180 p. (In Mong.)
- Ganbold M. Oil lamp offering rite, or 'zul barikh'. In: [Indigenous Peoples of the Russian and Mongolian Altai: Topical Issues of Ethnic, Cultural and Religious Tolerance]. Conf. proc. (Gorno-Altaysk; November 23–24, 2006). V. G. Babin (ed.). Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State University, 2006. Pp. 111–114. (In Russ.)
- Gerelmaa G. Brief Catalogue of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature. Corpus Scriptorum Mongolorum. Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences. Vol. XXVII. Fasc.1. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2005. 270 p. (In Mong. and Eng.)
- Kara D. Uighur–Mongolian literary ties. In: [Literary Ties of Mongolia]. Moscow: Nauka, 1981. Pp. 51–62. (In Russ.)
- Ligeti L. *Yitikän sudur*: notes to the colophon. In: [Asiatica]. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954. Pp. 397–404. (In Fr.)
- Lkhagvasuren E. [Oirat Mongols: Traditional Beliefs, Late 19th – Early 20th Centuries]. Ganbat Nyamdag, S. B. Miyagasheva, Zh. B. Badagarov (transl.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2012. 196 p. (In Russ.)
- Lkhagvasuren I. [The Altai Uriankhai: Historical and Ethnographic Essays, Late 19th – Early 20th Centuries]. M. V. Mongush (transl.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2013. 178 p. (In Russ.)
- Lushnikova A. V. [Cosmological Model of Ancient Calendars: a Case Study of Languages Representing Different Language Families]. Dr. Sc. (philology) thesis abstract. Moscow, 2006. 55 p. (In Russ.)
- Mongush M. V. [History of Buddhism in Tuva: Mid-6th – Late 20th Centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2001. 200 p. (In Russ.)
- Mongush M. V. [Lamaism in Tuva: a Historical and Ethnographic Review]. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1992. 138 p. (In Russ.)
- Napolskikh V. V. On methods and bases for comparative mythological reconstructions. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2015. No. 3. Pp. 22–25. (In Russ.)
- Neklyudov S. Yu. Mythology of Mongolic peoples. In: [Myths of the World]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1994. Pp. 170–174. (In Russ.)
- Neklyudov S. Yu. Oirat-Kalmyk mythology. In: [Myths of the World]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1982. Pp. 247–248. (In Russ.)
- Neklyudov S. Yu. The Seven Old Men. In: [Myths of the World]. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1994. P. 391. (In Russ.)
- Ochirov N. O. [The Living Antiquity: Fragments of Literary Heritage]. B. A. Bicheev (comp., foreword, etc.). Elista: Kalmyk Book Publ., 2006. 397 p. (In Kalm. and Russ.)
- Ogneva E. D. Masang. In: [Myths of the World]. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1994. P. 122. (In Russ.)
- Orlova K. V. [Description of Kalmykia-Based Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Ser. 'Newsletter'. Russian Society of Orientalists. Vol. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2002. 85 p. (In Russ.)
- Potantin G. N. [Essays on Northwestern Mongolia]. Vol. IV: Ethnographic Materials. St. Petersburg: Kirshbaum, 1883. 181+87 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. [Tuvans: Sketches of Everyday Life]. Moscow: Nauka; GRVL, 1969. 402 p. (In Russ.)
- Rassadin V. I. Turkic-Mongolian names of neat and small cattle in the Khalkha Mongolian language. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2015. No. 3. Pp. 107–111. (In Russ.)
- Roerich Yu. N. [Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels]. Yu. Parfionovich, V. Dylykova (eds.). Vol.10. Moscow: Nauka, 1987. 344 p. (In Tib., Russ., Eng., Sans.)
- Rybakov B. A. 'Chud' shamanic pendants and Russian embroideries: cosmogonic symbols. In: [Finno-Ugrians and Slavs]. Leningrad: Nauka, 1979. Pp. 7–34. (In Russ.)

- Rybakov B. A. Russia in the Middle Ages: pagan worldview. *Voprosy istorii*. 1974. No. 1. Pp. 3–30. (In Russ.)
- Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevernina Z. V. [Etymological Dictionary of Mongolic Languages]. Vol. I: A–E. 2nd ed. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2019. 224 p. (In Mong. and Russ.)
- Sazykin A. G. [Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs]. Vol. I. D. Kara (ed.). Moscow: Nauka – GRVL, 1988. 508 p. (In Russ.)
- Seroshevsky V. L. [The Yakuts: an Ethnographic Study]. 2nd ed. Moscow: ROSSPEN, 1993. Vol. XVIII. 713 p. (In Russ.)
- Sevortyan E. V. [Etymological Dictionary of Turkic Languages]. Vol. II. Moscow: Nauka, 1978. 349 p. (In Turk. and Russ.)
- Tengeriyn Zam. Dolon Burkhan. Michid. Moon: an interview with Zh. Namzhil (Ölziit District, Övörkhangaï Province, Mongolia). Rec. on August 25, 2006. In: [Mytho-Ritual Traditions of Mongolia: Interview Texts, 2006–2008]. Available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm> (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- The Tale of Seven Gods. Version 1. In: Bayar [Ordos Mongols: Folk Tales]. 1990. Available at: http://sokomongol.blogspot.com/p/blog-page_9072.html (accessed: September 1, 2016). (In Mong.)
- The Tale of Seven Gods. Version 2. Available at: http://sokomongol.blogspot.com/p/blog-page_9072.html (accessed: September 1, 2019). (In Mong.)
- Tsoloo Zh. Traditional chronology of Mongols: terminology revisited. In: [Mongolic Languages: Ethnocultural Vocabulary]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 1994. Pp. 27–43. (In Russ.)
- Tsyrempilov N. Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russia Academy of Sciences. Sendai: Tohoku University, 2006 (CNEAS Monograph Series. Vol. 24). 413 p. (In Eng.)
- Tulinova (Tyukhteneva) S. P. The Seven Heavenly Khans — fathers or sons to humans? In: [Tengrism and Epic Heritage of Eurasia: Origins and Contemporaneity]. Conf. proc. (Ulaanbaatar; October 9–10, 2013). Available at: <http://tengrifund.ru/nebesnye-sem-xanov.html> (accessed: June 1, 2019). (In Russ.)
- Vasilkov Ya. V. Ursa Major, pleiades, and Alcor. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2015. No. 3. Pp. 14–18. (In Russ.)
- Witsen N. Noord en Oost Tartaryen: behelzende eene beschryving van verscheidene Tartersche en nabuurige gewesten, in de Noorder en Oostelykste deelen van Azien en Europa [Northern and Eastern Tatars: a Description of Tatar-Inhabited and Other Neighboring Regions, in Northern and Eastern Parts of Asia and Europe]. Amsterdam: M. Schalekamp, 1785. (In Dutch)
- Worshipping the Constellation of Seven Gods. Available at: <https://www.budda.mn/news/546.html> (accessed: July 1, 2016). (In Mong.)
- Zhukovskaya N. L. [Mongolian Traditional Culture: Categories and Symbolism]. Moscow: Nauka; GRVL, 1988. 196 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Mongols. In: [East Asian Peoples: Calendar Customs and Rites. New Year (Celebrations)]. Moscow: Nauka; GRVL, 1985. Pp. 169–189. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 385–404, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-385–404
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 910.4, 294.321

Святыни Утайшаня как объект изучения буддийского наследия

Баир Цыремпилович Гомбоев¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
 (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
 кандидат исторических наук, научный сотрудник
 0000-0003-3484-5311. E-mail: barguten@mail.ru

Аннотация. *Введение.* В буддийской религиозной практике Утайшань как символ пяти священных гор Китая издавна пользовался славой у паломников как одно из самых сакральных мест Восточной и Центральной Азии вслед за Лхасой в Тибете. В статье рассматриваются сакральные объекты Утайшаня и особенности почитания буддийских объектов паломниками (в том числе представителями монголоязычных народов). *Целью* данной работы является исследование современных локальных форм поклонения буддистов в период посещения религиозных объектов Утайшаня и выявление общего и особенного в их практиках. *Материалы и методы.* Основным источником для данной статьи послужили полевые материалы автора по итогам поездки в 2019 г. в буддийский религиозный и паломнический центр Утайшань провинции Шаньси Китайской Народной Республики. Для сравнительного анализа были использованы материалы по традиционным религиозным представлениям монгольских народов, в частности бурят. В работе применялись описательный метод, историко-сравнительный анализ, а также метод включенного наблюдения. *Результаты.* В современном мире для многих представителей традиционных религиозных практик в связи с открытием границ стали доступны для визитов и осмотров различные объекты, в том числе религиозные, и появилась возможность посещения особых культовых мест. К таким местам относятся, согласно культурно-историческим традициям бурят, сакральные объекты и на территории этнической Бурятии (например, о. Ольхон и национальный парк «Алханай»), и в соседних государствах (главный буддийский храм Гандан Тэкчилинг в Улан-Баторе, в Монголии, Лхаса и Утайшань — в КНР и др.). В результате первичного исследования выявлена историческая связь священных гор Утайшаня с другими сакральными объектами Восточной и Северной Азии и их религиозно-мифологические параллели. Согласно религиозной традиции, указанные объекты, начиная с Юаньской династии, оказали огромное влияние на развитие буддизма в контексте этнокультурных традиций монгольского мира.

Ключевые слова: Китай, Утайшань, Наньшань, Алханай, буддизм, мифология, сакральные объекты, монголы, буряты, баргуты, паломники

Благодарность: Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.192.1.4. «Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика», номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2).

Для цитирования: Гомбоев Б. Ц. Святыни Утайшаня как объект изучения буддийского наследия // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 2. С. 385–404. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-385-404

Wutaishan Shrines as Subjects of Buddhist Heritage Research

Bair Ts. Gomboev¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Research Associate
 0000-0003-3484-5311. E-mail: barguten@mail.ru

Abstract. *Introduction.* In Buddhist religious practice, Wutaishan as a symbol of the five sacred mountains of China has long enjoyed fame among pilgrims as a holiest place in East and Central Asia subsequent to Lhasa (Tibet). The article considers the sacred objects of Wutaishan and features of veneration of Buddhist objects by pilgrims (including representatives of Mongolic peoples). *Goals.* The work focuses on contemporary local forms of Buddhist worship observed during visits to religious sites of Wutaishan, and identifies the general and specific features of such practices. *Materials and Methods.* The paper primarily analyzes the author's field materials collected in the course of his 2019 journey to the Wutaishan Buddhist religious and pilgrimage center (Shanxi Province, People's Republic of China). The comparative analysis conducted involves traditional religious ideas of Mongolic peoples and the Buryats proper. The work employs the descriptive method, historical-comparative analysis, and the method of participant observation. *Results.* Nowadays, the opening of borders has resulted in that various objects — including religious ones, and particularly special places of worship — have become available for visits and inspections by representatives of traditional religious practices. According to the Buryat cultural and historical traditions, such places include sacred objects both in the territory of ethnic Buryatia (e.g., Olkhon Island and Mount Alkhanay), and in neighboring states (Gandantegchinlen Monastery in Ulaanbaatar, Mongolia; Lhasa and Wutaishan in China, etc.). The primary study reveals certain historical ties between the sacred mountains of Wutaishan and other sacred sites in East and North Asia, and their religious-mythological parallels. The religious tradition says these objects (especially from the Yuan era onwards) have had great impacts on the development of Buddhism in the context of Mongolic ethnocultural traditions.

Keywords: China, Wutaishan, Nanshan, Alkhanay, Buddhism, mythology, sacred objects, Mongols, Buryats, Barga, pilgrims

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project no. XII.192.1.4. 'Myth and History in Folklore and Literature of Siberian Buryats and Russians: Universal and Specific Features', state reg. no. AAAA-A17-117021310268-2).

For citation: Gomboev B. Ts. Wutaishan Shrines as Subjects of Buddhist Heritage Research. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 385–404 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-385-404



Введение

Духовная культура баргутов Монголии и Автономного района Внутренней Монголии Китая в последнее время привлекает все больше внимание исследователей. В 2010 и 2011 гг. во время поездки в г. Хайлар (Хулунбуирский аймак АРВМ Китая) автором были исследованы культовые места старых баргутов (*Амбайн обоо*), новых баргутов (*Шивээ уул, Баян хошуу обоо*)¹. Появилась

уникальная возможность продолжения изучения религиозных воззрений старых и новых баргутов путем расширения границ исследования с целью выявления объектов поклонения баргутов в других районах Китая и Монголии², сакральных объектов и территорий в контексте традиционной культуры монгольского мира и изучения

² После поездки в Утайшань автору удалось частично выявить культовые места баргутов Восточной Монголии (Дорнодский аймак, август 2019 г.).

¹ См.: [Гомбоев 2015: 85–93].

буддийского наследия в целом. В этой статье будет представлена попытка изучения одного из сакральных буддийских центров Центральной и Восточной Азии — Утайшаня — в свете выявления историко-культурных связей баргутского и бурятского населения с сакральным буддийским центром Утайшань.

Поездка к священным горам Утайшаня, находящимся в центральной части Китая в провинции Шаньси близ г. Синьчжоу (в 270 км к юго-западу от Пекина), позволила подойти к рассмотрению актуальных вопросов: мог ли относиться Утайшань к религиозно-сакральному центру буддистов — предков баргутов и монголов, каково современное состояние объекта и его культурного ландшафта, а также дала возможность провести фиксацию опыта и современной практики поклонения священным горам и буддийским святыням Утайшаня.

Современное население рассматриваемого нами региона (Утайшань, провинция Шаньси) так же, как и всей Восточной Азии, относится к восточноазиатской группе тихоокеанских монголоидов, представленных северокитайским расовым типом, распространенным у китайцев провинций Шаньдун, Хэбэй, Хэнань, Шаньси, Шэньси и Ганьсу [Этнография 1982: 110].

Известно, что многие баргутские племена (приблизительно с XV по XVIII вв.) были вынуждены оторваться от основного этнического ядра [Нанзатов 2016; Мягмарсамбуу 2018], и теперь их потомки проживают во многих районах Внутренней Монголии и северных и центральных районах Китая. Учитывая, что священные горы Утайшаня являются одними из самых почитаемых в Восточной Азии (здесь расположены и многочисленные буддийские храмы), мы предполагаем, что данный сакральный объект мог быть религиозным центром не только для китайцев и других народов, проживающих вблизи него, но и для представителей

монгольских народов (монголов, баргутов, калмыков, бурят и др.). Работая в этом направлении, мы берем за основу беседы с представителями старых и новых баргутов, а также других представителей этнической Бурятии. Их предки до установления границ с Монголией и Китаем, а также в более поздний период, вплоть до революции 1917 г., совершали паломнические поездки к священным горам Утайшаня [Сыртыпова 2004: 152, 158]. Сегодня Утайшань является одним из самых посещаемых паломниками буддийских центров и популярных для туристов объектов мирового культурного наследия.

Несколько столетий назад паломники передвигались в основном на верблюдах, лошадях и редко — пешком. Буддисты того времени (100 и более лет назад) активно посещали буддийские религиозные центры Азии, среди которых самым главным для любого буддиста являлся Тибет [Бакаева 2008: 166, 173].

Одним из первых соотечественников под видом буддиста-паломника добрался до Лхасы известный бурятский ученый Г. Ц. Цыбиков, который оставил уникальные научные описания, путевые заметки по Монголии, Тибету, его столице — Лхасе [Цыбиков 1919]. Следует отметить, что ранее Г. Ц. Цыбикова буддистом, достигшим Лхасы (28 февраля 1901 г.) в составе группы путешественников, был калмык О. М. Норзунов. Он получил аудиенцию у Далай-ламы XIII и сделал фотографии Лхасы, которые позже были опубликованы Ж. Деникером и Русским Географическим обществом [Митруев, Воронина 2018: 36].

Прошло более ста лет, однако святыни Утайшаня и Лхасы до сих пор притягивают паломников со всего мира, в частности монгольского происхождения (монголы, буряты, калмыки, а также некоторая часть тувинцев). Буддисты Бурятии, например, говорят:

*Наһан соогоо нэгэ Түбэд орондо мүргэжэ
али Энэдхэг ошоожо Далай-ламадаа мүргэхэ
ёһотой.
Мүнөө үедөө ба ерээдүй наһандаа буян эдлэхэ*

Один раз в жизни обязательно нужно съездить
в Тибет,
помолиться святыням Лхасы,
или в Индию — поклониться Далай-ламе.
Благословение в этой жизни и
удачное перерождение в будущем будет
обеспечено (перевод автора. — Б. Г.).

Можно представить, например, какое благоговение охватывало жителей и буддистов Бурятии, Калмыкии и Монголии, когда стали возможны визиты в эти регионы духовного лидера буддистов мира Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо. Так, 14 июля 1991 г. в Улан-Удэ на центральном стадионе 25-летия Бурятской АССР был проведен посвященный 250-летию буддизма в России молебен-благословение Далай-ламы [Жуковская 2013: 70–73].

Впервые духовный лидер тибетского буддизма Далай-лама XIV посетил Калмыкию в 1991 г. Этот визит стал важной вехой калмыцкого буддизма [Бакаева 2008: 181]. Известно и о первом визите лидера тибетского буддизма Далай-ламы XIV в Монголию (1979 г.). Визит в Россию Далай-ламы XIV не может состояться уже более 10 лет [Кузнецова 2008: 280–281]. Часть буддистов на сегодня выбирают паломническую поездку во временную резиденцию Далай-ламы XIV в Северную Индию (г. Дхарамсала) или стараются попасть на лекции Его Святейшества в других странах.

В настоящее время для того, чтобы добраться до Утайшаня, существует множество путей и дорог, возможностей и средств, каким обладает тот или иной путник, паломник или турист. Помимо этого, они выбирают подходящее средство передвижения на любом виде транспорта — воздушный, железнодорожный, автобусный, такси и частные автомобили. Развитию инфраструктуры, увеличению числа паломников и посетителей способствуют включение Утайшаня в список объектов Всемирного культурного наследия, создание условий, сервиса для пребывания и, наконец, непрекращающийся интерес буддистов всего мира к намоленным храмам и культовым местам священных гор Утайшаня.

Материалы и методы

Известно, что любая наука, в частности этнографическая / антропологическая наука, постоянно нуждается в новых знаниях, новых открытиях, новых подходах. В одной из своих статей российский антрополог С. В. Соколовский, проводя анализ состояния российской антропологии, о роли полевых изысканий справедливо отметил, что за последнее время теряется качество науки в целом в силу разных причин. Одними из

причин он назвал отсутствие академических этнографических экспедиций и публикацию научных работ в большей степени с использованием материалов предыдущих экспедиций [Соколовский 2011].

Эту проблему затронул в своей новой работе известный российский фольклорист С. Ю. Неклюдов. Мы согласны с мнением ученого, когда он пишет: «дело касается многочисленных ритуальных действий около каменных или древесных пирамид *обо*, для их углубленного исследования никакой инструмент, кроме собственных глаз наблюдателя, вообще не годится» [Неклюдов 2019: 9–10].

Изучение истории религии, в частности традиционных религиозных представлений на стыке шаманизма и буддизма на обширной территории от Байкала до Пекина, от Хух-Хото до Хулунбуира, современной ситуации религиозных практик относительно монгольских народов (монголов, баргутов, бурят, калмыков), описание буддийских объектов, наблюдение за паломниками, ознакомление с бытом и культурой (в том числе религиозной) самих носителей культуры непосредственно на священных объектах представляет особый научный интерес, с возможностью проведения антропологического анализа. Большим минусом поездки на территории Центрального Китая можно считать отсутствие переводчика со знанием китайского языка. Хотя стабильная мобильная связь с монголами Китая, определенное знание английского языка, предыдущий опыт (экспедиция в Западную Монголию, Хулунбуирский аймак АРВМ Китая) дали очень многое, по крайней мере все это придавало уверенности в поездке и в работе.

Утайшань — объект паломничества

Расположенные на Лёссовом плато в северо-восточной части провинции Шаньси горы Утайшань занимают территорию площадью 2 387 км²; их верхняя точка находится на высоте 3 058 м над уровнем моря. На Северо-Китайской равнине это самые высокие горы. По нашим наблюдениям, Утайшань окружен пятью плосковерхними пиками без деревьев, горные вершины объединены двумя долинами, где по одной из указанных долин с гор течет небольшая известнякового вида речка [ПМА: инф. 1].

Красота вздымающихся и опадающих хребтов, текущие ручьи и пышная зелень —

все это делает ландшафт гор Утайшань весьма впечатляющим. Издавна Утайшань привлекал и буддийских паломников, поскольку считался земной резиденцией бодхисатвы Манджушри³.

В китайском языке понятия «паломничество» и «священная гора» неразрывно связаны: горы занимают особое место в буддийской иерархии поклонения святым местам. Для монгольских народов гора — это сакральный центр. Как пишет М. М. Содномпилова, «с горами как с культовым объектом в традиции монголоязычных народов связываются идеи родовой и территориальной организации, сохранившиеся в обряде *обо тахилга* или *хада уула тахилга*» [Пространство 2008: 185].

Относительно буддийской мифологии, связанной с бодхисатвой Манджушри:

³ Вэньшушили, Вэньшу — кит. транскрипция санскр. Манджушри. Бодхисаттва, популярный в мифологии махаяны (да шэн) и ваджраяны (ми-цзун). Известен также как Манджугхоса ('Прекрасный Голос'), Манджунатха ('Прекрасный Спаситель'). Его образ, вероятно, возник в последние века до н. э. Он занимает центральное место в «Саддхарма-пундарика-сутре» ('Мяо фалань хуа цзин'), где Манджушри говорит о деяниях прежних будд, и в «Вималакиртисутре» ('Вэймоцзе цзин'), где он предстает единственным учеником Будды, по мудрости равным буддисту-мирянину Вималакирти. В «Гандавьюха-сутре» он — один из двух руководителей 500 бодхисаттв и первый наставник главного героя этой сутры — Судханы. В мифологии махаяны Манджушри 70 мириад калп назад был благочестивым правителем на Востоке. Он решил оставаться бодхисаттвой (пуса) до тех пор, пока не останется ни одного живого существа, нуждающегося в спасении. Манджушри почитался во всех храмах северного буддизма, но особенно в Китае, в провинции Шаньси. Сюань-цзан (сер. VII в.) видел ступу, содержащую останки тела Манджушри, и связывал его культ с последователями школы йогачары (вэйши-цзун). В йогачаре Вэньшушили почитается как один из семи дхьяни-бодхисаттв. В махаяне Вэньшушили олицетворяет мудрость. Обычно его изображают сидящим на лотосовом троне, держащим в поднятой правой руке пылающий меч, а в левой — книгу. Культ Манджушри был широко распространен и в Тибете, где его земным воплощением считался основатель школы гелугпа Цзонхава (нач. XV в.), а также в Монголии и Бурятии [Мифы народов 1991: 102, 194].

С. Ю. Лепехов отмечает, что в сутре «Хуаянь цзин» ('Аватамсака-сутра') Будда предсказывает, что бодхисаттва Манджушри (Вэньшушили) будет проповедовать на горе, где веет прохладой. В «Вэньшушили бонепань цзин» ('Сутра о паринирване Манджушри') говорится, что Вэньшушили покинул всех бодхисаттв и поселился на горе с пятью пиками. В 662 г. монах Хуй-цзэ из монастыря Хуйчан по указанию императора Гао-цзуна и императрицы У Цзэ-тянь установил, что гора с пятью пиками, являющаяся местом медитации бодхисаттвы Манджушри, — это Утайшань [Лепехов 2007: 629]. По словам информанта Цырен-Норбо (Внутренняя Монголия), данная гора и храм Дайлодин очень популярны для паломников — жителей г. Хух-Хото (столица Автономного района Внутренней Монголии (Китай)) и Монголии. Посещение священных гор Утайшаня буддисты-паломники начинают именно с этой горы, затем по мере возможности переходят на другие объекты [ПМА: инф. 2].

К сожалению, за период пребывания в горах Утайшаня нам не удалось подняться на все указанные пики, осмотреть за одну поездку более сотни священных храмов Утайшаня. Надеемся, что в следующий раз удастся обойти все пять вершин. Мы ознакомились с буддийскими храмами в центральной части, на второй день занялись поиском буддийского монастыря Наньшань, который находился в южной части Утайшаня. Наньшань известен тем, что был построен в период Юаньской династии и непосредственно связан с древней историей монгольских ханов.

В первых веках н. э. в Китай из Индии через Среднюю и Центральную Азию начинает проникать буддизм со своей развитой мифологической системой. Приспосабливаясь к местным условиям, буддизм в Китае включил в свое учение некоторые кардинальные идеи традиционной китайской морально-этической доктрины [Мифы народов 1991: 658].

Помимо этого, пришедшие религии впитали в себя различные традиционные местные верования, зачастую переплетаясь с развитыми местными религиями. В народных верованиях китайцев, например, проявляются, с одной стороны, черты буддийских представлений, с другой — элементы морально-этического учения конфуцианства

и исконной китайской религии — даосизма, которая характеризуется чрезвычайно обширным пантеоном, культом отшельничества и ярко выраженным мистицизмом [Этнография 1982: 120].

Согласно материалам С. Ю. Лепехова, наиболее известны следующие монастыри Утайшаня: Сяньтун, Тайюань, Уе, Лохоу, Юаньчжао, Гуанцзун, Пусадин, Цыфу, Саньцюань, Саньта, Шоунин, Дайлодин, Шаншаньцай, Шусян, Пухуа, Линфэн, Вэньшу, Бишан, Цифу, Цзиньган, Гуанмин, Цифо, Гуанхуа, Пушоу, Баохуа, Мяодэ, Жуйинь, Фогуан, Фэнлинь, Наньшань, Юго, Чжэнхай, Лунцюань, Цинлянь, Лохань. При Танской династии (618–907 гг.) в районе Утайшаня действовало наибольшее число монастырей — 360. Их число сократилось до 72 в эпоху Сун (960–1279 гг.). При династии Мин (1368–1644 гг.) монастырей стало 104, при династии Цин (1644–1911 гг.) — 100. При республиканском правлении число монастырей увеличилось до 122 [Лепехов 2007: 630].

Как было указано выше, известный отечественный ученый-востоковед, путешественник, профессор Г. Ц. Цыбиков в 1899–1902 гг. совершил свое знаменитое путешествие в Центральный Тибет. Он оставил подробное описание святынь Тибета и ее столицы — Лхасы, но буддийские монастыри Центрального Китая не нашли в нем отражение. Однако в работе Г. Ц. Цыбикова Утайшань упоминается один раз в связи с описанием монастыря Сэра и его основателя Шакчжя-ешей. Так, являясь одним из учеников Цзонхавы, Шакчжя-ешей был отправлен от его имени к императору Минской династии Юн-ло в 1414 г. После выполнения поручений императора по религиозным делам, Шакчжя-ешей в 1415 г. посетил монастырь Утайшаня и в 1416 г. возвратился в Тибет с большим имуществом и ценными подарками, в том числе привез драгоценные четки, которые надел собственноручно на шею большой статуи Чжу в Лхасе [Цыбиков 1981: 183].

Помимо этого, есть упоминание о монахах-бурятах, которые прибывали из Цугольского дацана (Восточное Забайкалье). Для предотвращения нападков на бурят, по личному постановлению Далай-ламы, впредь было указано, что все буряты должны причисляться к Брайбуну или же к Галдану, только монахи из Цугольского дацана при

желании могли быть причисленными к монастырю Сэра. Решение Далай-ламы было основано на том, что в Цугольском дацане Забайкалья богословие изучалось по толкованиям сэраского Чойчжи-чжялцана [Цыбиков 1981: 186].

Через несколько лет монастырь Лавран в Северо-Восточном Тибете посещает и другой бурятский ученый Базар Барадийн. Согласно материалам Т. В. Ермаковой, в своем докладе Б. Барадийн отмечает, что «местом исследования был избран тангутский монастырь Лавран, который по своему духовному влиянию на всю Монголию и на наше Забайкалье является крупнейшим из современных центров буддизма, нисколько не уступая в этом отношении самому центру тибетского буддизма — Лхасе» [Ермакова 1998: 118]. Исходя из этих фрагментов описания, можно предположить активное взаимодействие дацанов Забайкалья и Центрального Тибета. Учитывая то, что Утайшань является для монголов и бурят вторым по значимости буддийским религиозным центром после Лхасы, вполне возможно, что представители монгольских племен, в том числе и буряты, посещали монастыри Утайшаня.

Поводом для включения святынь Утайшаня в объект исследований стала беседа со знатоком истории и культуры шэнэхэнских бурят, новых и старых баргутов Хулунбуирского аймака Толтохийн Толто. По его рассказам, он на личной машине с семьей ездил для поклонения святыням Утайшаня. Он вспоминал беседы с пожилыми баргутами о том, как раньше они ездили молиться в Утайшань. Говоря о времени поездки, его собеседники указывали, что это было примерно до культурной революции в Китае, в начале 1960-х гг. По тем временам паломников было гораздо меньше, но и добираться было очень сложно. Некоторые из них поднимались на все пять вершин Утайшаня, однако более пожилые граждане ограничивались несколькими монастырями сакрального центра. Некоторым паломникам удавалось поклониться в священных храмах Тибета, а многие буддийские священнослужители ездили за благословением в центр тибетского буддизма в Лхасу. Позже пожилые сородичи ему рассказывали, что благодаря поездкам в сакральные буддийские центры беды обошли стороной их семьи, потомки

достойно определились в жизни и живут хорошо. По словам информанта, в настоящее время многие святыни Утайшаня стали более доступными, да и дорога стала намного лучше [ПМА: инф. 1].

Култ Манджушри был широко распространен и в Тибете, где его земным воплощением считался основатель школы гелугпа Цзонхава (нач. XV в.), а также в Монголии и Бурятии. Буддийское божество Манджушри проявляется во многих местах, в частности, в главных монастырях Тибета. Так, Г. Ц. Цыбиков, упоминая Манджушри несколько раз в своей работе, отмечает, во-первых, легенду о появлении ряда божеств (Львиноголового, Манджушри, Ямантаки, Махакалы) на листьях сандалового дерева «цан-дан» на месте нахождения главной святыни-ступы в монастыре Гумбум [Цыбиков 1981: 43] примерно через три года после основания самого монастыря (1357 г.). Во-вторых, вследствие наступления китайцев в Тибет местные монахи поставили большую статую Чжу как главную святыню Лхасы. В южных зеркальных дверях храма Чжу нарисовали при этом изображение Манджушри, возможно, для защиты основной статуи. В-третьих, исследователь отмечает, что в храме Чжу, по преданию, на шероховатой поверхности стены появился нерукотворный образ Манджушри с мечом в правой руке и книгой на лотосе в левой [Цыбиков 1981: 79-80]. В четвертых, по Г. Ц. Цыбикову, при провозглашении маньчжурского полководца Тайцзуна было использовано название божества «Великий Хуанди-Манджушри». В пятых, в маленькой часовне на плите самостоятельно выступило изображение троицы «Ригсум-гоньбо», т. е. Чжамьяна, Чагдора и Чжан-рай-сига (Манджушри, Ваджрапани и четырехрукого Авалокитешвары) [Цыбиков 1981: 168]. И последнее упоминание божества связано с тем, что образ Манджушри, по преданию, явился в то время, когда основатель монастыря Брайбун (Даший-балдан, 1416 г.) жил в этой келье.

В Монголии, по С. Ю. Неклюдову, помимо Бурхан-багши (Будды Шакьямуни), в небольшую группу фольклорных «бурханов-демиургов», творцов мира и человека входят Майдар (Майтрея), Манзшир / Манджушир (Манджушри), Арья-Бало (Авалокитешвара), Очирвани (Ваджрапани) [Неклюдов 2019: 300].

Таким образом, изображение Манджушри постоянно сопровождает либо главных основателей буддизма, либо духовных лиц как защитник, как божество-хранитель. Но есть и другое предположение, связанное с темой нашего исследования, — лик Манджушри магическим образом появляется на святых местах (монастырях, ступах, кельях), становится покровителем отдельных природных ландшафтов. Это можно связать с почитанием Манджушри как покровителя на священных горах Утайшаня (Китай) и Алханая (Россия, Забайкалье), возможно, в некоторых местах и дацанах этнической Бурятии. Изучая иконографию буддизма, упоминал о бодхисаттве Манджушри в своих трудах этнограф и краевед Дмитрий Першин⁴ [Кузьмин 2014: 86, 88]. Так, в музее-усадьбе В. П. Сукачева в Иркутске на одной из экспозиций постоянной выставки представлен его рукописный документ ВСОРГО, датированный 27 сентября 1898 г., где указывается, что «Манджушри символизирует мудрость, а потому считается покровителем правосудия» [ПМА: инф. 3].

В работе Н. Ц. Мункуева есть упоминание о том, что существует одна статья Чэнь Юаня, посвященная религиозным взглядам Елюй Чу-Цая (советника Чингис-хана), который был свидетелем или участником многих событий, происходивших при монгольских ханах в Монголии и Северном Китае [Мункуев 1965: 9].

Согласно китайским источникам, после переписи монгольский хан Угэдэй решил раздать во владение своим родственникам и видным представителям военной знати население обширных районов Северного Китая. Одним из отданных уделов монгольской знати стал округ Синьчжоу вокруг современного города Синтай провинции

⁴ Першин Дмитрий Петрович (1861–1936) — известный сибирский краевед, этнограф, публицист и журналист. Он принимал активное участие в деятельности ВСОРГО: собирал коллекции на естественно-научные темы, читал лекции по буддизму и шаманизму. Особенно большой общественный резонанс имели его воскресные лекции по ламаизму при краеведческом музее. Известно, что в восточной религии его больше всего интересовала иконография буддизма.

Хэбэй⁵. Примерно в это же время были проведены мероприятия по переписи населения и хозяйственных дворов (4 августа – 1 сентября 1236 г.). В Северном Китае насчитывалось 1 830 дворов, из них в вышеназванном округе было около 1 100 дворов [Мункуев 1965: 47].

Исходя из этого очевидно, что земли провинции Хэбэй входили в состав древне-монгольских земель. К тому же округ был густонаселенным, согласно ханскому уложению «О повинностях служителей культов», в рассматриваемый период они были освобождены от всяких фискальных обязанностей перед государством, т. е. монгольским ханским двором [Мункуев 1965: 54]. Для сравнения: монастыри Утайшаня сейчас насчитывают более 100 объектов и религиозных комплексов, что характерно в период туристического расцвета округа и почитания буддийских святынь.

Отметим, что основной поток туристов и паломников Монголии и Внутренней Монголии на Утайшань идет через современный город Датун (при династии Юань город носил имя Юньчжун). От других городов Китая и Внутренней Монголии транспортная инфраструктура развита и представляет собой сеть авиасообщений, железнодорожных путей и автомобильных дорог. От г. Датун до святынь Утайшаня в основном курсируют автобусы большой и малой вместимости, такси и частные легковые автомобили. За день контрольный пункт Утайшаня проезжает более 100 автобусов большой и малой вместимости, более тысячи легковых машин⁶. На сегодня святыни Утайшаня входят в список объектов Всемирного культурного наследия. И на каждом монастыре и храме у входа висит табличка с указанием данного статуса [ПМА: инф. 2].

В настоящее время ведется строительство новых монастырей и реконструкция

старых. Утайшань является уникальным местом тысячелетнего взаимодействия китайского, тибетского, монгольского и маньчжурского буддизма. Результат этого взаимодействия проявлялся как на доктринальном, так и на религиозно-практическом уровнях. Императоры нескольких династий неоднократно совершали паломничества на Утайшань. Монастырь Пусадин, построенный при императоре Сяо-вэне (471–499 гг.) Северовэйской династии, одно время был временной императорской резиденцией Цинской династии (по причине чего его крыши крыты золоченой черепицей). В монастыре установлены стелы императоров Кан-си (1654–1723 гг.), Цянь-луна (1736–1795 гг.) и Цзя-цина (1760–1820 гг.) [Лепехов 2007: 629].

Утайшань, имея многовековую историю развития традиционных религиозных воззрений и буддийской составляющей, на современном этапе представляет собой грандиозный туристический объект, признанный шедевром мирового культурного наследия. Все это дает Китайской Народной Республике возможность использовать в полной мере крупный буддийский духовный центр не только для религиозных паломников, но и для многочисленных туристов. Многие искушенные туристы готовы увидеть воочию Утайшань, ознакомиться с природными и культурными шедеврами. Однако с точки зрения науки не менее актуальным становится изучение древнего архитектурного, исторического и культурного наследия, в том числе в призме этнических, социальных, культурологических и других проблем современности.

Центральная часть Утайшаня состоит из множества буддийских храмов и монастырей, инфраструктурных объектов, ресторанов, магазинов, сервисных центров, туристско-развлекательных сооружений, включая транспортно-логистический узел.

Попасть в центр Утайшаня можно только через центральный офис (рис. 1), причем для пассажиров имеется отдельный вход (с оплатой 150 юаней), а автобусы и иной транспорт проезжают через автомобильный пункт (более 250 юаней). Далее через десять километров по асфальтированной дороге они добираются до центра. Здесь на конечном пункте пассажиры высаживаются и обустраиваются в местных гостиницах, которых начиная с

⁵ По всей видимости, речь идет о территориях, находящихся близко к монастырю Утайшань.

⁶ Для сравнения: Иволгинский дацан в Бурятии в период туристического сезона посещает около 10 автобусов разной вместимости и более 200 легковых автомобилей в день. Завод по производству отечественных игристых вин «Абрау Дюрсо» в Краснодарском крае в сезон пропускает более 30 автобусов большой вместимости и более 300 автомобилей в день.

города Тайхуай великое множество по обеим сторонам дороги. Ценовая категория — от 100 до 400 юаней в сутки, в зависимости от условий проживания и удаленности от центра. Курсируют автобусы по внутреннему маршруту, частные такси за определенную плату довозят до нужного места.

Согласно нашим наблюдениям, среди паломников, туристов в основном встречаются представители китайского народа. Европейцев, судя по антропологическим чертам, намного меньше (5–6 %). При приеме пищи в гостинице мы наблюдали следующую ситуацию: большая китайская семья заказывает полный набор китайских блюд, компания из испанских туристов заказывает пиво и семечки, а нам по заказу принесли суп из мяса, картошки и овощей, чай. Причем мясо было сырое, нам пришлось попросить примус и довести суп до нормальной готовности. Хозяин кафе на ломаном английском сказал, что так примерно заказывают в основном монголы.

Паломников можно отличить по одежде, языку, по темпераменту и поведению. По приблизительной оценке, в этой милли-

онной толпе количество приезжих может варьироваться в пределах 2–3 %. В основном приезжие паломники и туристы ходят по монастырям организованными группами, а местные китайцы — семьями, локальными группами. Наше желание попасть в монгольские группы и найти обустройство у монголов не увенчалось успехом. Хотя о том, что существуют монгольские дешевые гостиницы и монгольские гиды, нам было сказано еще в столице Внутренней Монголии — в г. Хух-Хото. Однако найти их оказалось не так просто. Обращение к случайным прохожим, волонтерам на различных ресепшн-стойках на трассе не дало нужного результата. Нам осталось ознакомиться с монастырями в центре и обойти буддийские храмы в индивидуальном порядке.

Храмы Утайшаня

Одним из первых объектов для нашего ознакомления стал буддийский храм (рис. 2), где самым популярным объектом является зал Будды после цветения. Этот зал имеет пять входов и двойные карнизы для двух этажей с крышей в китайском архитектурном стиле. В центре зала располо-



Рис. 1. Утайшань. Центральный вход для пассажиров. 2019 г. Фото автора
[Fig. 1. Wutaishan. Central entrance for passengers. 2019. Photo by author]

жена квадратная кирпичная платформа с деревянным диском посередине, на котором выгравированы волны, которые можно представить как море или океан. За пределами диска вытиснены лики восемнадцати архатов, как будто идущих по морской волне, согласно схеме «двадцати четырех небес». В середине диска помещён высокий деревянный цветок лотоса, а его ствол поднимается на второй этаж. Диск состоит из 8 частей — лепестков лотоса. Внутри лотоса представлены скульптуры четырех Будд,

находящихся спиной друг другу — это Будда Шакьямуни, Будда Амигхоса, Будда Медицины и Майтрея. К сожалению, внутри зала фотографировать не разрешается.

По желанию и разрешению настоятеля (дежурного монаха) паломники могут использовать механизм для управления диском вручную. Управляя этой машиной, можно наблюдать открытие и закрытие цветка лотоса. Когда раскрываются лепестки лотоса, появляются лики Будд, и благодаря этому процессу посетители называют



Рис. 2. Утайшань. Буддийский храм, где находится зал «Будда появляется после цветения». 2019. Фото автора

[Fig. 2. Wutaishan. Buddhist temple, where there is a hall «Buddha appears after flowering». 2019. Author's photo]

этот зал «Будда появляется после цветения». Данный процесс появления Будды превратил зал во всемирно известный проект. Дерево, которое произрастает в храме и добирается до второго этажа, окружено восемью решетками. За каждой решеткой есть статуя Будды. В зале возле стены посетители поклоняются бодхисаттве Авалокитешваре и Ваджрасаттве. За решетками также находится *Трипитака* (свод раннебуддийских священных текстов) на китайском, монгольском и тибетском языках. В северной части второго этажа посетители поклоняются Будде. По четырем стенам расположены сотни статуэток Будды

и других буддийских божеств. Вокруг здания, где находится этот зал, функционирует много промежуточных залов и помещений, в центре каждого из которых находятся по два буддийских божества (в основном либо два, либо четыре). Во дворе между этими помещениями находятся строения, где посетители и паломники зажигают лампаду (бур. *зула бадарааха*). Перед храмом расположены цилиндры, внутри которых помещены тексты с буддийскими мантрами (бур. *хүрдэ*). Здесь же на площадках располагаются группы паломников, зачастую повторяющие вслед за своими учителями буддийские молитвы и мантры (рис. 3).

Что касается подношений божествам, паломники и посетители оставляют у каждой статуэтки мелкие купюры (по 5–10 юаней), но в основном по 1 юаню. В каждом

зале внутри здания или храма находится буддийский монах-смотритель, и при желании посетителей он тут же приглашает их на индивидуальный прием. Встречаются



Рис. 3. Утайшань. Группа китайских паломников во дворе одного из храмов.
2019. Фото автора

[Fig. 3. Wutaishan. A group of chinese pilgrims in the courtyard of one of the temples.
2019. Author's photo]

разные посетители: паломников сразу видно с их неподдельной набожностью, они поклоняются каждому божеству, оставляют денежные купюры разного достоинства, остальные обходят залы как обычные туристы. Перед каждым храмом находятся ритуальные чаши для подношений пищей, возжигания благовоний — курильницы (бур. *сан табиха*).

В центральной части Утайшаня находится канатная дорога (стоимость подъема и спуска — 100 юаней), поднимающая посетителей для осмотра местности на одну из гор. За верхней точкой канатной дороги находятся несколько буддийских храмов, расположенных на террасах. На промежуточных возвышенностях видны буддийские ступы (*субурганы*). С высоты появляется красивый обзор местности, особенно вид

на центральную пагоду-храм (главный символ Утайшаня). Между двумя горными возвышенностями протекает бурная речка, по берегам которой и находится вся основная инфраструктура: автовокзал, гостиницы, рестораны, таксопарк, центр транспортной сети, откуда расходятся главные магистрали к пяти главным вершинам окрестных гор Утайшаня.

В середине священных гор Утайшаня расположен один из самых заметных объектов на фоне буддийских монастырей — пагода Дабай (или Таюаньсы). Данный культовый комплекс географически находится между канатной дорогой, автовокзалом и компактно расположенными гостиницами и фуд-центрами, приблизительно в ста метрах от основной дороги. На площадке перед входом расположены многочисленные

торговые лавки, где продаются ритуальные предметы для подношений, китайские сувениры, еда и мн. др. Из общей массы ритуальных предметов больше всего привлекают внимание благовония (ароматические палочки), упакованные в коробки. После их приобретения китайцы держат перед собой аромапалочки и делают поклоны четырем сторонам света. Указанные благовония паломники и туристы преподносят в буддийском храме (по одной или несколько упаковок). Некоторые из них сами зажигают благовония и оставляют их на алтарях, после чего подходят к зрителям или монахам, обращаясь к ним с различными просьбами, садятся за стол где-нибудь в углу. По окончании беседы подносят монаху деньги и удаляются из храма либо продолжают совершать обход, поклоняясь божествам.

Если сравнить с бурятскими или монгольскими верующими, то следует отметить: приезжая в любой дацан, они приобретают шелковые шарфы-хадаки, заказывают молебен и в конце оставляют деньги монахам. При этом, если понадобится на тот или иной молебен ритуальная пища и обрядовые напитки, то все это подносится все вместе в строгой последовательности — ритуальный шарф-хадак, ритуальная пища и деньги.

При посещении некоторых храмов на входе от посетителей не берут денег. Однако на входе в монастырь Дабай с нас потребовали 15 юаней, предложили буклет на китайском языке и только после этого, собрав 10 человек, группой пропустили через турникет.

Согласно информации на объекте, пагода называется «Башня буддийских реликвий Шакьямуни». Она была построена мастерами из Непала в 1301 г., а затем была перестроена в 1581 г. Высота пагоды составляет 56,37 м. Пьедестал пагоды — октагон, оригинальная форма которо-

го весьма привлекательна, особенно когда находишься вблизи объекта. Пагода имеет тринадцать «слоев» (в верхней части объекта), под названием «Тринадцать небес». На пагоде сооружено наверху высотой 4,52 м, на котором даже растет маленькое деревце. Пагода Дабай представляет собой уникальный архитектурный и исторический объект, приметна с любых сторон и потому стала общим символом для всего Утайшаня — объекта мирового культурного наследия (рис. 4).

По одной легенде, пагода опустилась на землю прямо с небес в подобном виде, по другой пагода была построена еще в III в. до н. э. индийским царем Ашокой, покровителем и распространителем буддизма.

По углам религиозного объекта находятся беседки, сооруженные согласно тра-



Рис. 4. Пагода Дабай — главный символ Утайшаня. 2019.
Фото автора

[Fig. 4. Dabai Pagoda is the main symbol of Wutaishan. 2019.
Author's photo]

дициям китайской буддийской архитектуры, в которых либо расположены большие молитвенные цилиндры (бур. *хурдэ*), либо кто-то из монахов принимает посетителей, проводит беседы с верующими.

В окрестностях пагоды Дабай произрастают леса, где на периферии территории комплекса находятся маленькие строения, в которых могут находиться сакральные объекты, например, священный камень под крышей, где верующие молятся, заодно и отдыхают. На выходе из храма, на аллее, прямо на пешеходных тротуарах величественно восседают одинокие монахи (читают мантры), при этом никто из мимо проходящих посетителей не делает подношения монахам, возможно, чтобы не отвлекать их от чтения мантр. В российской практике религиозных центров, в частности в Бурятии, такого явления среди буддийских монахов нет. Судя по территории и общему виду, организация пребывания туристов и паломников осуществляется на достойном уровне.

После посещения пагоды Дабай, по пути к храму Наньшань, мы оказались в храмовом комплексе, находящемся на противоположном берегу речки. Согласно информации на объекте, в центре этого храма находится зал Шакьямуни, который представляет собой помещение шириной 15,1 м, глубиной 14,5 м. Со всех четырёх сторон есть коридор с отдельными входами, в центре зала находится статуя «Три Святых Аватамасака» (Шакьямуни, Манджушри Бодхисаттва, Самантабhadра).

В задней части зала находится статуя старого Манджушри с седой бородой и седыми волосами. Это создает оживлённую атмосферу среди паломников, потому что изваяние отличается от всех других в Утайшане. По обе стороны стены расположены скульптуры восемнадцати архатов, включая статую Махамайи — матери Шакьямуни, которая является единственным изваянием женщины-архата на горе Утайшань [ПМА: инф. 2].

По пути мы также посетили Храм трех Будд, который включает в себя помещение, состоящее из пяти залов, имеет фронтальные комбинированные колонны и профили с одноэлементными профилями и резьбой, а также широкое переднее крыльцо. В одном из залов есть освященная статуя Три-

кала Будды. Есть цветные статуи шестнадцати архатов с обеих сторон, все они имеют выступающие брови, видный нос и глубоко посаженные глаза, их рты открыты, возможно, для показа зубов. Во дворе этого храма растут деревья. Наше внимание привлекли свисающие на ветках этих деревьев кусочки ткани — красные ленты (рис. 5). В Бурятии существует такая же традиция развешивать цветные полосы ткани на деревьях в качестве подношений, к примеру, такие цветные ленты хоринцы называют *зурам*, окинцы — *зурамхан*, а баргузинцы — *сэмэлгэ*.

Через 300 м, шагая вниз по дороге, мы оказались на берегу озера (200 м в длину и в ширину). Место тихое, идеальное для отдыха и созерцания, особую атмосферу и красоту придавала пара десятков белых птиц. Было ощущение, что храм Наньшань где-то поблизости. После кратковременного отдыха мы двинулись дальше в путь, но только под вечер, пройдя более 5–7 км, удалось найти долгожданный объект и устроиться в местной гостинице у подножия храма. Весь третий день мы провели в монастыре Наньшань, осматривая большой буддийский храм, поднимаясь вверх, осматривая залы, т. е. осваивая террасы — их оказалось семь (рис. 6).

Согласно официально распространяемой среди туристов и паломников информации, расположенный на южном склоне в 3,5 км от города Тайхуай храм Наньшань является одним из десяти важнейших храмов горы Утайшань. Храм Наньшань был построен в 1295 г. Император Чэнцэн представил храм верующим под названием «Храм Святого Дав(я)ан Югуо». Это был большой храм, хорошо известный по всей стране во время династии Юань. В 1541 г. он был отреставрирован. В более позднее время, в 1736–1795 гг. (во время правления императора Кайлонг) был подвергнут реставрации, затем, с 1877 г. по 1883 г. (с 3-го по 9-й год правления императора Гуанди династии Цин), он был реконструирован мастером Пуджи и переименован в храм Джиле (Jile Temple). А с 1912 г. по 1949 г. филантроп из Северного Китая Цзян Фучэнь перестроил и отремонтировал храм Югуо, храм Джиле и зал Шанде. Все три объекта позже были объединены и стали называться храмом Наньшань.



*Рис. 5. Деревья во дворе храма трех Будд, увешанные красными лентами.
2019. Фото автора*

[Fig. 5. Trees in the courtyard of the temple of the three Buddhas, hung with red ribbons.
2019. Author's photo]



Рис. 6. Входная зона в храм Наньшань. 2019. Фото автора
[Fig. 6. Entrance zone to Nanshan Temple. 2019. Author's photo]

Храм Наньшань занимает площадь 33,310 км². Весь храм состоит из семи уровней-террас (разделённых на три основные части). Нижняя тройка называется храм Джиле (Jile Temple), верхние три называются Югуо (Yonguo Temple) и средняя называется Шанде (Shande Hall). В Наньшане находятся 18 промежуточных залов (по курсу или маршруту) и более 300 помещений, павильонов и спасательных домов, которые встроены в горный ландшафт таким образом, чтобы сформировать следующую планировку: храм внутри храма и двор внутри двора. Храм Наньшань можно представить как выдающийся пример архитектурной планировки буддийских храмов при династиях Мин и Цин (рис. 7).

В храме в основном сохранены многочисленные каменная резьба, кирпичная резьба и каменные стелы, датируемые от поздней династии Цин до периода Китайской республики. По существу, это реликвии уникальной буддийской и местной народной культуры того времени (рис. 8).

Храм издавна славится многочисленной каменной резьбой, которая весьма популярна и почитается как современный вид народного искусства. Согласно информации, Наньшань обладает более 1 480 видами каменной резьбы, которые представляют высокую художественную и историческую ценность. В 1986 г. храм Наньшань был включен в список мирового культурного наследия ЮНЕСКО, находящегося в провинции Шаньси Центрального Китая [ПМА: инф. 2].

У подножия и возле входа в храм идет бойкая торговля ритуальными предметами и сувенирами. Наиболее ходовыми товарами являются карты, схемы, изображения божеств, благовония, ленточки для привязывания, а также фаст-фуд и прохладительные напитки.

Поток верующих, паломников и туристов заполняет всю ширину дороги. Подъем в гору вынуждает людей идти пешком. Но встречаются автолюбители, в частности, таксисты, которые стараются доезжать до ворот храма. А монахи на своих машинах проезжают до пятой террасы, где у них расположена своя автостоянка. Перед входом находится гранитная стела, на которой высечена информация, что объект входит в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Для любого буддиста считается хорошим предзнаменованием попасть в храм во время молебна. Когда мы вошли во двор храма Наньшань, группа верующих (предположительно китайцев) с участием восьми буддийских монахов в красных (светло-бордового цвета) одеяниях и двух монахов в коричневом одеянии обходили храм. При этом они читали мантры, сопровождая их звуками традиционных инструментов. Поразительно то, что они шли против часовой стрелки: обычно буряты и другие представители монгольского мира обходят храм по ходу движения солнца, по часовой стрелке. После завершения круга верующие заходят вслед за монахами в зал и молятся перед большой статуей Будды, сидящего на троне. Помимо Будды на троне, с правой и левой сторон стоят маленького размера статуи, возможно, из ранга учеников. Сфотографировать не было возможности, монахи-смотрители дают знать, что это запрещено. Для удобства верующих сделаны специальные квадратные подушки высотой около 20 см, на которые они становятся на колени и совершают молитвы; затем паломники еще раз обходят статуи Будды, но уже по часовой стрелке. При попытке завязать разговор с монахом мы получили отказ в связи с отсутствием у него знания английского языка. Осталось только преподнести монаху 50 юаней, сфотографироваться с ним на память и подниматься дальше с паломниками вверх до седьмой террасы.

Храм Наньшань действительно поражает уникальными архитектурными решениями его создателей и строителей, буддийскими статуями, объектами и вспомогательными строениями. Почти в каждом дворе храма находятся в зависимости от его размеров буддийские ступы, железные вазы для воздаяния ритуальной пищи и воскурения благовония, деревья для привязывания ленточек. На каждой террасе сооружена смотровая площадка, особенно уникален вид с седьмой террасы — здесь все три ущелья Утайшаня просматриваются как на ладони (рис. 9–10).

Особым покровительством монголов с момента распространения в их среде буддизма стала пользоваться его центральноазиатская ветвь — тибетский буддизм. Еще в 1253 г. при ханском дворе появился

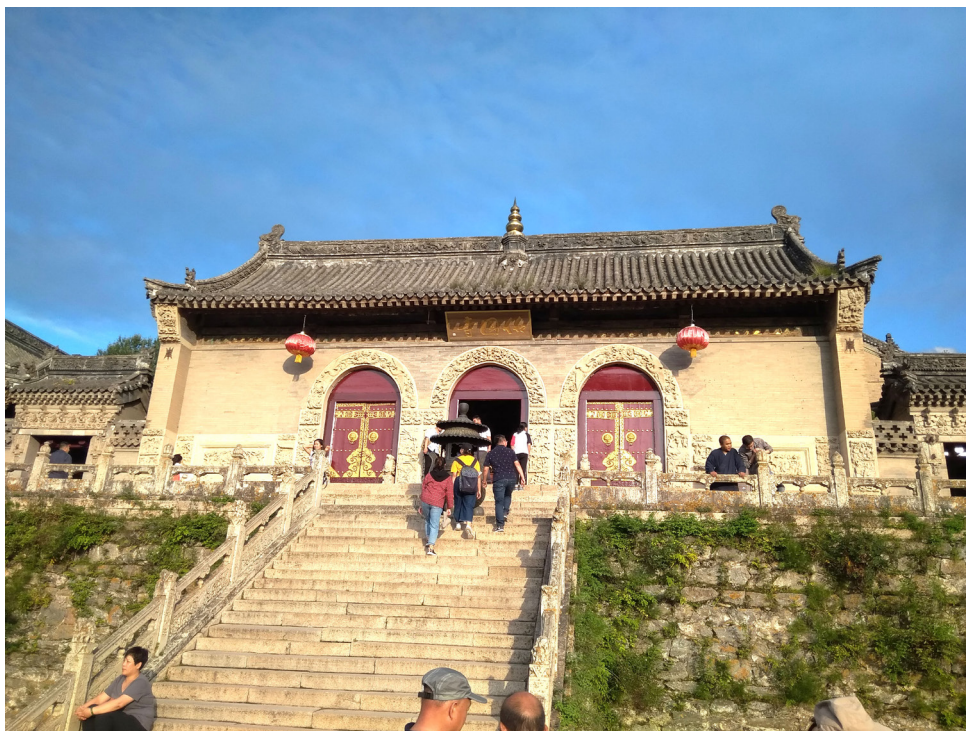


Рис. 7. Храм Наньшань, один из промежуточных залов. 2019. Фото автора
[Fig. 7. Nanshan Temple, one of the intermediate halls. 2019. Author's photo]



Рис. 8. Храм Наньшань. Традиционная кровля — шедевр архитектуры средневекового Китая. 2019. Фото автора
[Fig. 8. Nanshan Temple. The traditional roof is a masterpiece of the architecture of medieval China. 2019. Author's photo]



Рис. 9–10. Храм Наньшань. Буддийская ступа (5 терраса) и смотровая площадка на 6-ой террасе.
2019. Фото автора

[Fig. 9–10. Nanshan Temple. Buddhist stupa (5 terrace) and observation deck on the 6th terrace. 2019.
Author's photo]

15-летний тибетский юноша Пакс-па (Пакба-лама), знаток индийских буддийских канонов и одновременно приверженец тибетского буддизма. Пакба-лама, объявленный учителем императора, создал монгольскую квадратную письменность на основе уйгурского письма, был постоянным советником при дворе, а после смерти его прах был заключен в специально сооруженную ступу. В 1321 г. последовал указ о создании в провинциях мемориальных залов в его честь, увековечении его в скульптурных изображениях и иконографии [Кожин 2007: 180].

В религиозном отношении насаждение тибетского буддизма в среде монгольской элиты преследовало, очевидно, в тот период и цель преодоления влияния собственно китайских религий. Однако рациональные административные соображения постепенно возобладали над национальными и реформаторскими амбициями. При этом немаловажную роль играла также китаизация быта завоевателей, неизбежное явление в условиях, когда в течение жизни нескольких поколений малочисленный господствующий этнический компонент оказывается в окружении масс завоеванного населения. Еще в 1302 г. при исполнении государственных ритуалов, посвященных Шан-ди, служба шла по китайским традиционным образцам, но без присутствия императора и на монгольском языке. Однако уже в 1310 г. мемориальные жертвоприношения Чингис-хану были соединены с традиционными жертвоприношениями Шан-ди и божествам китайского имперского культа. В 1330 г. юаньский император впервые сам принял участие в исполнении государственного исторического культа. Хотя в порядке жертвоприношений, а следовательно, в иерархии божеств произошли определенные переставки,

было очевидно, что монгольские власти осознали значимость традиционного ритуала для подтверждения легитимности своей власти [Кожин 2007: 181–182].

Заключение

Буддийский сакральный центр Утайшань почитался представителями монгольских народов, в частности баргутами, бурятами. Традиция сохранялась в XX в., продолжается и в XXI в. В результате исследования описаны буддийские культовые объекты, выявлены историко-культурные связи и религиозно-мифологические параллели священных гор Утайшаня с другими сакральными объектами Восточной и Северной Азии, в частности, между Утайшанем и Лхасой, Алханаем и Утайшанем, Хулунбуиrom и Утайшанем. Зафиксирован личный опыт ознакомления с современной практикой поклонения священным горам и буддийским святыням Утайшаня.

Согласно религиозной традиции, указанные объекты, начиная особенно с Юаньской династии, оказали огромное влияние на развитие буддизма в контексте этнокультурных традиций монгольского мира. Изучение религиозных традиций у таких племен, как чахары, баргуты, хорчины, шилинские монголы и другие представители этнических групп Автономного района Внутренней Монголии, проживающих на трансграничных с центральными провинциями Китая территориях, представляет большие перспективы для продолжения исследований. Отметим, что последующие поездки в изучаемый район (АРВМ Китая) дадут дополнительные материалы в изучении религиозной традиции баргутов и бурят, мифологических и исторических особенностей в контексте понимания всего буддийского наследия в целом.

Полевые материалы автора

- ПМА: инф. 1 — Информант Толтохийн Толто, 70 лет, баргут, гор. Маньчжурия, Хайлар. Хулунбуирский аймак АРВМ КНР, запись 2010, 2011 гг.; г. Улан-Удэ, запись 2018 г.
ПМА: инф. 2 — Информант Цэрэн-Норбо, 60 лет, монгол, г. Хух-Хото. АРВМ КНР. Запись 2019 г.
ПМА: инф. 3 — Информант Амагзаев Александр Ильич, 61 год, бурят, г. Иркутск. Запись 2019 г.

Литература

- Бакаева 2008 — Бакаева Э. П. Калмыцкий буддизм: история и современность // Религия в истории культуре монголоязычных народов России / сост. и отв. Н. Л. Жуковская. М.: Вост. лит., 2008. С. 161–200.
Гомбоев 2015 — Гомбоев Б. Ц. Старые и новые баргуты Внутренней Монголии Китая: специфика буддийских локальных традиций // Религии в изменяющемся мире: сб. науч. ст. / отв. ред. Э. А. Николаев. Улан-

- Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2015. С. 85–93.
- Ермакова 1998 — *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998. 340 с.
- Жуковская 2013 — *Жуковская Н. Л.* О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013. 480 с.
- Кожин 2007 — *Кожин П. М.* Историческое развитие религиозной ситуации // *Духовная культура Китая. Энцикл. в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия.* М.: Вост. лит., 2007. С. 172–189.
- Кузнецова 2008 — *Кузнецова А. И.* Буддийские организации Москвы // *Религия в истории культуры монголоязычных народов России / сост. и отв. Н. Л. Жуковская.* М.: Вост. лит., 2008. С. 256–292.
- Кузьмин 2014 — *Кузьмин Ю. В.* Д. П. Першин — этнограф, краевед, исследователь монгольских народов // *Иркутская школа монголоведения (XVIII–XX вв.) / Ю. В. Кузьмин, В. В. Свинин; под науч. ред. проф. А. П. Суходолова.* Иркутск: Изд-во БГУЭП, 2014. С. 86–95.
- Лепехов 2007 — *Лепехов С. Ю.* Утайшань // *Духовная культура Китая. Энцикл. в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия.* М.: Вост. лит., 2007. С. 629–630.
- Митруев, Воронина 2018 — *Митруев Б. Л., Воронина Д. К.* Первый фотограф Лхасы: публикация дневника О. Норзунова «Три поездки в Лхасу (1898–1901)» (перев. Д. К. Ворониной, коммент. Б. Л. Митруева) // *Oriental Studies.* 2018. № 6. С. 36–72.
- Мифы народов 1991 — *Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. А–К.* М.: Сов. энциклопедия, 1991. 671 с.
- Мункуев 1965 — *Мункуев Н. Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-Цая. Перевод и исследование. М.: Наука, 1965. 223 с.
- Нанзатов 2016 — *Нанзатов Б. З.* К вопросу о ранней этнической истории баргу-бурятской общности [электронный ресурс] // *Oriental Studies.* 2016. № 1. С. 99–106.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Пространство 2008 — *Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Б. З. Нанзатов, Д. А. Николаева, М. М. Содномпилова, О. А. Шагланова; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.* М.: Вост. лит., 2008. 341 с.
- Соколовский 2011 — *Соколовский С. В.* В цейтноте: заметки о состоянии российской антропологии [электронный ресурс] // *Laboratorium.* 2011. № 2. С. 70–89.
- Сыртыпова 2004 — *Сыртыпова С.-Х. Д.* Устные и письменные предания об Алхане / перевод со старомонг. «Легенды об Алхане — горе, преумножающей добродетель, обители Шри Чакрасамвары», предисловие, примечания // *Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 6. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН,* 2004. С. 150–166.
- Цыбиков 1919 — *Цыбиков Г. Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899–1902 гг. Изд. РГО. Пг.: 15-ая Гос. тип. Звенигородская, 1919. 472 с.
- Цыбиков 1981 — *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. Т. 1. Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука, 1981. 265 с.
- Этнография 1982 — *Этнография: Учебник / под ред. Ю. В. Бромля и Г. Е. Маркова.* М.: Высш. школа, 1982. 320 с.
- Мягмарсамбуу 2018 — *Мягмарсамбуу Т. Г.* Баргын туух, угсаатны зүй. Дэд боть (= История и этнография баргутов. Т. 2) / ред. С. Чулуун. Улаанбаатар: Соембо Принтинг, 2018. 308 с.

Author's Field Data

- Informant: Tolto Toltokhiyn, aged 70, Barga Mongol, Manzhouli (Hulunbuir Prefecture, Inner Mongolia Autonomous Region, People's Republic of China). Rec. in 2010, 2011; in 2018 (Ulan-Ude, Russian Federation). (In Mong.)
- Informant: Tseren-Norbo, aged 60, Mongol, Hohhot (Inner Mongolia Autonomous Region, People's Republic of China). Rec. in 2019 (In Mong.)
- Informant: Aleksandr I. Amagzaev, aged 61,

Buryat, Irkutsk (Russian Federation). Rec. in 2019 (In Bur. and Russ.)

References

- [Ethnography]. Coursebook. Yu. V. Bromley, G. E. Markov (eds.). Moscow: Vysshaya Shkola, 1982. 320 p. (In Russ.)
- [Mongolic Peoples: Space in Traditional Culture]. B. Z. Nanzatov, D. A. Nikolaeva, M. M. Sodnompilova, O. A. Shaglanova. Institute

- for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (Sib. Branch) of RAS. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. 341 p. (In Russ.)
- [Myths of the World: Encyclopedia]. In 2 vols. S. A. Tokarev (ed.). Vol. 1: A–K. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1991. 671 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Kalmyk Buddhism: past and present. In: [Mongolic Peoples of Russia: religion in History and Culture]. N. L. Zhukovskaya (comp., ed.). Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology (RAS). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. Pp. 161–200 (In Russ.)
- Ermakova T. V. [Buddhist World in the Eyes of Russian Researchers: 19th Century to 1930s (Russia and Bordering Countries)]. St. Petersburg: Nauka, 1998. 340 p. (In Russ.)
- Gomboev B. Ts. Old and New Barga Mongols of Inner Mongolia (China): specific features of local Buddhist traditions. In: [Religions in the Changing World]. Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (Sib. Branch) of RAS. E. A. Nikolaev (ed.). Ulan-Ude: Buryat State University, 2015. Pp. 85–93. (In Russ.)
- Kozhin P. M. Religious situation: historical development. In: [Spiritual Culture of China: Encyclopedia]. In 5 vols. Vol. 2: Mythology. Religion. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2007. Pp. 172–189. (In Russ.)
- Kuzmin Yu. V. D. Pershin: ethnographer, historian, Mongolist. In: Kuzmin Yu. V., Svinin V. V. [Irkutsk School of Mongolian Studies: 18th – 20th centuries]. A. P. Sukhodolov (ed.). Irkutsk: Baikal State University of Economics and Law, 2014. Pp. 86–95. (In Russ.)
- Kuznetsova A. I. Buddhist organizations of Moscow. In: [Mongolic Peoples of Russia: religion in History and Culture]. N. L. Zhukovskaya (comp., ed.). Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology (RAS). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. Pp. 256–292. (In Russ.)
- Lepekhov S. Yu. Wutaishan. In: [Spiritual Culture of China: Encyclopedia]. In 5 vols. Vol. 2: Mythology. Religion. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2007. Pp. 629–630. (In Russ.)
- Mitruiev B. L., Voronina D. K. He who was the first to take photographs of Lhasa: ‘Three Journeys to Lhasa (1898–1901)’, a travel diary by O. Norzunov (transl. by D. K. Voronina, comment. by B. L. Mitruiev). *Oriental Studies*. 2018. No. 6. Pp. 36–72. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2018-40-6-36-72
- Munkuev N. Ts. [Chinese-Language Source on Earliest Mongol Rulers: Inscription at Yelü Chucai’s Tomb Translated and Explored]. Moscow: Nauka, 1965. 223 p. (In Russ.)
- Myagmarsambuu T. G. [Barga Mongols: History and Ethnography]. Vol. 2. S. Chuluun (ed.). Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2018. 308 p. (In Mong.)
- Nanzatov B. Z. To the issue of the early ethnic history of Bargu-Buryat community. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2016. No. 1. Pp. 99–106. (In Russ.) DOI: 10.22162/2075-7794-2016-23-1-99-106
- Neklyudov S. Yu. [Folklore Landscape of Mongolia: Myth and Ritual]. Moscow: Indrik, 2019. 520 p. (In Russ.)
- Sokolovsky S. V. In time-trouble: notes on contemporary Russian anthropology. *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2011. No. 2. Pp. 70–89. (In Russ.)
- Syrtypova S-Kh. D. Oral and written tales of Alkhanay: Tale of Mount Alkhanay – Shrine of Shri Chakrasamvara That Increases Merits. In: [Central Asian Culture: Written Sources]. Vol. 6. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2004. Pp. 150–166. (In Russ.)
- Tsybikov G. Ts. [Selected Works]. Vol. 1: A Buddhist Pilgrim at the Shrines of Tibet. Novosibirsk: Nauka, 1981. 265 p. (In Russ.)
- Tsybikov G. Ts. A Buddhist Pilgrim at the Shrines of Tibet: Travel Notes of 1899–1902. Russian Geographical Society. Petrograd: State Publ. House 15, 1919. 472 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. [About Buddhism and Buddhists: Collected Articles, 1969–2011]. Moscow: Orientalia, 2013. 480 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 13, Is. 2, pp. 405–421, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-405–421
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 392.5

Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации

Чимиза Кудер-ооловна Ламажаа¹, Шенне Борисовна Майны²

¹ Калмыцкий научный центр РАН

(д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0003-1813-3605. E-mail: lamazhaa@tuva.asia

² Тувинский государственный университет

(д. 36, ул. Ленина, 667000 Кызыл, Российская Федерация)

кандидат культурологии, доцент кафедры технологии и предпринимательства

 0000-0002-9106-2148. E-mail: shenne85@mail.ru

Аннотация. Цель статьи — анализ социокультурных функций свадебной обрядности тувинцев как фактора, определяющего и отражающего традиции социальных связей в этнической общности. *Задачи:* рассмотрение исторической ретроспективы (с рубежа XIX–XX вв. и на протяжении всего XX в.) и современного состояния обряда. *Материалы и методы.* Источниковой базой работы выступили опубликованные сведения и заключения по свадебной обрядности прошлых периодов, а также авторские полевые материалы и наблюдения проведения тувинских свадеб в 2000-е гг. Для анализа современного состояния также представлено детальное описание полного цикла свадебной обрядности современных тувинцев и их свадебной церемонии 2019 г., прошедшей в г. Кызыле. Методологический подход — социокультурный анализ свадебной обрядности и функций, которые они выполняли и выполняют в социальной жизни. *Результаты и выводы.* Научная изученность тувинских свадеб ведет отсчет с конца XIX в. и включает в себя значительное число исследований этнографов, социологов, культурологов, направленность которых соответствует общим этапам работ тувиноведения в течение XX–XXI вв. Самым значительным можно назвать детальное описание обрядности и определение ее места в традиционной культуре. В статье впервые объединены имеющиеся выводы исследователей, представлена общая эволюция изменений социокультурных функций. Свадебная обрядность тувинцев в разные периоды, с конца XIX в. до нынешнего времени, рассматривается как: 1) традиционная обрядность для укрепления семейных связей разных родо-племенных групп и решения экономических задач оптимального ведения хозяйства, 2) обрядность для социальной легитимизации, согласно советской политике уравнивания прав мужчин и женщин, в условиях неолокальности проведения обрядов, 3) современная обрядность для социальной презентации, представляющая собой соединение самых разных традиций, новаций и заимствований, содержащая значительное число проблем (излишняя театрализация, значительные расходы на проведение, соревновательность сторон родственников, расточительство дарами и пр.).

Ключевые слова: Тува, тувинцы, свадебный обряд, куда, свадьба, традиционная обрядность, тувинская культура, тувинский язык, неотрадиционализм, вестернизация

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б. Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 405–421. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-405-421

UDC 392.5

Tuvan Wedding Rites: from Establishment of Family Ties to Social Presentation

Chimiza K. Lamazhaa¹, Shenne B. Mainy²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS
(8, Ilshkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate
 0000-0003-1813-3605. E-mail: lamazhaa@tuva.asia

² Tuvan State University
(d. 36, Lenin St., Kyzyl 667000, Russian Federation)
Cand. Sc. (Culturology), Associate Professor, Department of Technology and Entrepreneurship
 0000-0002-9106-2148. E-mail: shenne85@mail.ru

Abstract. Introduction. Scholarly studies of Tuvan wedding rites date back to the late 19th century, and include quite a number of works by ethnographers, sociologists, and cultural scientists that tended to focused on topics inherent to general stages of Tuvan studies throughout the 20th and 21st centuries. The most significant achievement of the latter is detailed descriptions of rites and identification of their place in traditional culture. **Goals.** The article presents a sociocultural analysis of Tuvan wedding rites, and their past — and present — functions in the social life of the ethnic community. Moreover, such functions of rites have been considered only sporadically. **Materials.** The study investigates published data and conclusions on wedding rites of past periods, as well as authors' field materials and observations of Tuvan weddings in the 2000s. The paper also scrupulously describes a full cycle of modern Tuvan wedding rites, and one wedding ceremony held in 2019 in Kyzyl. **Results.** The article combines available conclusions of researchers for the first time, and presents the general evolution of changes in sociocultural functions. In different periods — from the late 19th century to the present days — Tuvan wedding rites are considered as 1) traditional elements supposed to strengthen family ties between different tribes and help solve some economic issues, 2) means of social legitimization according to Soviet policies of equal rights for men and women, under 'neolocality' conditions, 3) modern rites for social presentation which is a combination of various traditions, innovations and borrowings. **Conclusions.** The current situation is characterized by a number of problems such as excessive theatricalization, significant expenses, specific competition between parties of relatives, waste of gifts, etc.

Keywords: Tuva, Tuvans, wedding ceremony; where; wedding; traditional ritual; Tuvan culture; neotraditionalism; westernization

Acknowledgments: The reported study was funded by government subsidy — project name 'Socio-Political and Cultural Development of South Russia's Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes' (state reg. no. АААА-А19-119011490038-5).

For citation: Lamazhaa Ch. K., Mainy Sh. B. Tuvan Wedding Rites: from Establishment of Family Ties to Social Presentation. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 405–421 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-405-421



Введение

Свадебная обрядность представляет собой один из интереснейших элементов традиционной культуры тувинцев, подвергшейся за век (с начала XX до начала XXI вв.) значительным изменениям. Как и в целом традиционная обрядность этнических культур, за это время она менялась вместе с общими социокультурными трансформациями: из ее состава исчезали одни элементы, меняли значение другие, появлялись новые, которые вытесняли старые и пр. При этом, будучи стереотипизированной формой массового поведения, она выполняла определенные социокультурные функции — выступала средством для установления и поддержания социальных отношений и связей.

Несмотря на значительную изученность, свадебная обрядность тувинцев, как и других народов, тем не менее, остается интереснейшим объектом для исследования по трем важным причинам. Во-первых, за прошедшие два десятилетия глобализация и вестернизация также не могли не затронуть формы проведения этого обряда, и это влияние еще не рассматривалось в должной мере, в том числе с учетом предыдущих значительных перемен, произошедших в этнической культуре. Во-вторых, научное знание постоянно обогащается новыми исследовательскими подходами, использование которых позволяет получать интересные результаты или оценивать уже полученные иначе. Кроме того, социальная практика нуждается в знаниях об особенностях свадебных ритуалов, в том числе традиционных форм. В-третьих, социокультурные функции свадебного обряда тувинцев еще недостаточно изучены.

Этими обстоятельствами определяется актуальность дальнейших исследований свадебной традиции тувинцев. Мы представим социокультурный анализ свадебной обрядности на протяжении всей истории ее изученности — с конца XIX в. до настоящего времени. Целью статьи является анализ социокультурных функций свадебной обрядности как фактора, определяющего и отражающего традиции социальных связей в этнической общности. Для этого мы

последовательно решим ряд задач: мы обратимся к исторической ретроспективе и современному состоянию обряда, опираясь на научную литературу по теме и на материалы собственных наблюдений, привлекая примеры из свадеб тувинцев, в которых мы принимали участие в 2000-е гг.; кроме того, дадим подробное описание одного цикла свадебной обрядности тувинцев 2019 г.

Научное изучение тувинской свадебной обрядности

История изучения тувинского свадебного обряда, как и в целом тувинской этнической культуры, ведет отсчет с конца XIX в., когда в Урянхайский край (прежнее название Тувы) стали проникать путешественники, исследователи, в том числе по заданию российских властей, Академии наук, с целью изучить обычаи местного населения. Этот этап мы можем условно назвать собирательским (*первый этап*), как характеризуется в общем этот этап в истории тувиноведения.

Тувиноведение прошло значительный путь обогащения сведениями, систематизации, пополнения профессиональными кадрами, в том числе за счет ученых из числа местного населения — тувинцев [Бичелдей 2009; Ламажаа 2010]. В этом вековом развитии научного знания о тувинской культуре для нас интересен тот факт, что социальное и гуманитарное знание, будучи само социальным продуктом, отражало разные позиции в отношении к изменениям в культуре, в обрядности.

На первом этапе имеются упоминания в научной литературе сведений о всевозможных обрядах тувинцев, свидетелями которых были: М. И. Райков, В. Ф. Ладыгин, А. М. Африканов, Г. Е. Грумм-Гржимайло, Н. Ф. Катанов, Е. К. Яковлев, Ф. Я. Кон и др. Они давали разрозненные описания свадеб, отдельных элементов этого обряда, свадебной одежды [Райков 1898; Ладыгин 2003; Африканов 1890; Грумм-Гржимайло 2007: 591–597; Катанов 2011; Яковлев 2007; Кон 2007].

Так, о примерном возрасте брачующихся, об основных правилах сватовства и

размере калыма пишет В. Ф. Ладыгин [Ладыгин 2003: 54–55]. В этнографическом обзоре жизни тувинцев Е. К. Яковлев описывает также брачные нормы, формы брака и свадебные процедуры [Яковлев 2007: 238–241]. Он отмечает главную роль сватов в церемонии, описывает порядок их общения с новыми родственниками, называет размеры приданого невесты, порядок свадебного пира, игры [Яковлев 2007: 239–240].

Но более обстоятельное описание свадебного обряда тувинцев и того, что к нему относится, можно найти в книге Ф. Я. Кона «Экспедиция в Сойотию», посвятившего теме женщины, брака и семьи отдельную главу [Кон 2007: 429–437]. Автор поделился наблюдениями о добрачных отношениях, о приданом и брачном возрасте. Он перечислил этапы свадебного обряда, начиная от сватовства — «турдэр» (*дүкдээр, дүкдээш-кин*) и далее: обряд отрыва невесты от рода, взаимное одаривание, игры во время свадебного пиршества и др. Ф. Я. Кон не обошел стороной наблюдения предшественника Е. К. Яковлева, попутно полемизируя с ним, подтверждая информацию или опровергая [Кон 2007: 433–434].

В целом, описания не были систематизированы, показывали разрозненные сведения. Тем не менее они чрезвычайно важны, поскольку дают ценную этнографическую информацию и свидетельства обычаев тувинцев начала XX в.

В советское время свадебные традиции рассматривались авторами как часть культуры, уходящей в прошлое. При этом укреплялись этнографическое изучение традиционных образцов свадеб и свадебных ритуалов и их аналитическая составляющая (*второй этап*). В 1961 г. выходит работа С. И. Вайнштейна «Тувинцы-тоджинцы», где автор представил материалы о брачно-семейных отношениях тувинских оленеводов и скотоводов Тоджинского района [Вайнштейн 1961: 135–141].

В монографии Л. П. Потапова «Очерки народного быта тувинцев» 1969 г. есть материал о свадебной обрядности в западных и южных районах Тувы [Потапов 1969: 228–276].

Если одни авторы фиксировали обрядность как ценный исторический источник, другие обращались к теме трансформации свадебной обрядности, к теме изменений —

в сторону улучшения, прогрессивности перемен, как того требовали политические установки, тем самым рассматривая свадебную обрядность как социокультурное явление. Так, С. М. Биче-оол писала о бесправии женщин, о том, что их насильно выдавали замуж [Биче-оол 1970: 34–35]. А позже в диссертации 1974 г. [Биче-оол 1974] исследователь особое внимание уделила теме изменений, нового в оформлении брачных отношений, новых праздников и обрядов [Биче-оол 1974: 136–154].

Данная диссертация стала первым специальным исследованием традиционных брачно-семейных отношений тувинцев, а также свадебной обрядности в тувиноведении, и что для нас важно — первой, в которой рассматривались взаимосвязи культурных традиций и социальных изменений. Другими словами, работа сочетала в себе историко-этнографический подход с социокультурным. Поскольку как этнографическое исследование диссертация долгое время оставалась наиболее полной и не утрачивающей ценности, спустя много лет С. М. Биче-оол стала готовить текст к изданию, редактируя и уточняя. К сожалению, она не успела завершить эту работу (ушла из жизни в 2012 г.), но ее коллеги по Тувинскому институту гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, сохранив авторский текст и редакцию, в том числе по теме трансформаций в советское время, издали в 2018 г. книгу в память об исследователе [Биче-оол 2018].

Постсоветское время с освобождением социального и гуманитарного знания от идеологических требований определило иное отношение к свадебной обрядности. Тувиноведение, базирующееся прежде всего в Туве, заговорило об утратах традиций (*третий этап*). При этом старые традиции стали определяться как истинные, правильные, а советские и иные — как то, что было наносным, чужеродным и неправильным. Выполняя социальные задачи по реконструкции старых форм, научное знание стало активно изучать старые формы обрядов, в том числе обращаясь к обрядности тувинцев, проживающих в Монголии и Китае, поскольку у них обнаружилась лучшая сохранность древних традиций [Юша 2018: 210–277; Айыжы 2005].

Большой знаток тувинской традиционной культуры М. Б. Кенин-Лопсан в своей книге, посвященной традиционной обрядности, описал в том числе и свадебные обряды [Кенин-Лопсан 2006: 22–33].

Культуролог А. К. Кужугет показала связь свадебных обрядов тувинцев с древними мифологическими представлениями [Кужугет 2006: 98–102].

Рассматривались и отдельные аспекты традиционной свадебной обрядности: свадебные наряды тувинцев [Сиянбил М., Сиянбил А. 2000: 22–32; Ховалыг 2018: 131–142], стихотворно-афористические формы, которые использовали стороны брачующихся [Курбатский 2001: 194–209] и др.

В исследованиях этого периода выделяется важная для нашего ракурса брошюра С. Ч. Донгак «Тыва куда ёзулалдары. Традиции тувинской свадьбы» [Донгак 2011; Донгак 2012], в которой этнограф не только обобщила традиции свадеб, но и отметила проблемы современных обрядов и церемоний.

В целом, вся совокупность упомянутых публикаций дает нам детальное описание свадебной обрядности тувинцев и возможность рассуждать о ее месте в традиционной культуре. Зафиксированные традиционные формы свадебной обрядности тувинцев, а также ее современное состояние, которое мы наблюдаем в последние годы, позволяют нам утверждать о том, что свадебная обрядность тувинцев претерпела значительные изменения. В ходе этой эволюции менялось содержание ее социокультурных функций. С большой долей условности мы можем выделить три направленности ее социокультурных функций и рассматривать свадебную обрядность в разные периоды как: 1) обрядность для укрепления семейных связей, 2) обрядность для социальной легитимизации, 3) обрядность для социальной презентации.

Свадебная обрядность для укрепления семейных связей

Полная схема традиционной свадебной обрядности включает три комплекса действий: предсвадебные ритуалы, саму свадьбу и послесвадебные действия [Юша 2018: 210]. При этом, поскольку для тувинцев был характерен брак сватовством [Биче-оол 2018: 48], предсвадебные ритуалы имели

огромное значение и были многоэтапны, особенно если начинались с *уруг демдектери* — колыбельного сговора (распространенного наряду со сватовством с пубертатного возраста, когда сватали с 10–12, либо с 13–14 лет [Биче-оол 2018: 70]).

Поскольку работа С. М. Биче-оол, как мы показали в предыдущем обзоре, является наиболее полной по проблематике традиционной свадебной обрядности, далее основные этапы обрядности и ее характеристики мы приведем, преимущественно опираясь именно на ее работу [Биче-оол 2018], дополнительно привлекая мнения других авторов.

По мнению С. М. Биче-оол, колыбельный сговор совершался, как правило, между людьми, хорошо знавшими друг друга, дружившими, которые стремились закрепить дружбу родственным союзом своих детей [Биче-оол 2018]. Сватовством занимались родители, было не принято и даже считалось неприличным, если о желании жениться заговаривали сами молодые люди [Биче-оол 2018: 70].

В свадебной обрядности С. М. Биче-оол выделяет следующие обряды:

- 1) *уруг демдектери* — обряд начала сватовства,
- 2) *суй белек тудары, аас белек тудары* — заключение фактического брачного сватовства,
- 3) *шай бузар* — начало знакомства родственников с обеих сторон,
- 4) *дүкдээшкин* — объявление невесты невесткой, установление родства сторон (*кудашкылар*),
- 5) *уруг бээри* — куда, выдача девушки и пиршество [Биче-оол 2018: 69].

Обряд *суй белек тудар*, или *аас белек тудар (сунар)*, — обряд преподношения подарка; имел варианты названия в зависимости от района Тувы. Это было первое сватовство, когда будущему жениху исполнялось 9–10 лет, и родители жениха изначально совершали обряд устного испрошения, устного сговора (*суй белек тудар*). Актом одаривания (*ас белек тудар*) это стало позже, в конце XIX — начале XX в. [Биче-оол 2018: 49–50]. Здесь исследователь называет, что именно готовили родители мальчика в качестве дара: заколотых баранов, *араку*, продуктовые мешки. Стороны договаривались о следующем этапе сватовства, а ро-

дители девочки начинали готовить для нее приданое [Биче-оол 2018: 54].

Если первые два обряда представляли собой установление договоренностей между родителями, то следующий — *шай бузар* ‘разбить чай’, или *шай бузуушкуну* ‘разбивание чая’, — уже выполнял общественные функции, начинал налаживание связей между родственниками с двух сторон. Когда мальчику исполнялось 12–13 лет, его мать, ранее не принимавшая участие в сватовстве, ехала знакомиться с родителями девочки, заготовив всевозможные подарки. Заранее распиленные на части плитки чая мать мальчика раскалывала на части и раздавала вместе с табаком [Биче-оол 2018: 54–55]. Как подчеркивает М. Б. Кенин-Лопсан, этот обряд означал, что у девушки теперь есть будущие свекор и свекровь [Кенин-Лопсан 2006: 25]. А. К. Кужугет к этому обряду добавляет традицию временного переплетания кос жениха и невесты, а также обычай *чырык ызырчыр* или *чырыктажыр* (невеста прикусывала кусок баранины, а жених выхватывал его губами, показывая, как она будет оторвана вскоре от своей семьи) [Кужугет 2006: 99].

Далее следовал обряд *уругнуң сай чаъжын чарып дүгдээр* ‘разделить девичьи волосы, косы’, или *дүгдээшкин*. К этому моменту обычно завершались приготовления приданого 14–15–16-летней девушки. Родители девушки готовили юрту в своем аале, одежду на все сезоны, мебель, седла, войлок, ковры, постельные принадлежности, посуду, свадебный наряд и украшения. В их аал в день обряда приезжали близкие и дальние родственники, которые также готовились принять родственников жениха. Девушке заплетались три косы, надевались украшения, свадебные уборы *баштаңгы* и *думаалай* ‘покрывало’. Приезжали родители юноши, он сам и их родственники с подарками, скотом. Родственницы отца жениха расплетали три косы девушки, расчесывали, заплетали уже две косы, прикрепляли на конец соединенных кос *чавага* — украшение ее матери, означающее замужнее положение женщины [Биче-оол 2018: 55–61]. Пиршество длилось 2–3 дня. Жених после этого оставался в аале невесты несколько дней, отец невесты дарил ему лучшего коня из своего табуна, и его принимали на правах родственника. Молодые фактически начинали супружескую жизнь [Биче-оол 2018: 62].

Затем жених возвращался к своим родным, а сторона невесты обычно 1–2 недели ждала сообщения из его аала о готовности принять невестку в тот аал. В аале жениха и проходило пиршество по поводу *уруг бээри* ‘выдать девушку’ — *куда, куда шайлашкыны*. Как пишет С. М. Биче-оол, день и время куда назначались по совету лам [Биче-оол 2018: 63], а М. Б. Кенин-Лопсан напоминает, что до принятия буддизма тувинцы обращались к шаманам и гадалкам по бараньей лопатке [Кенин-Лопсан 2006: 27].

Свадебная делегация невесты и ее родственников встречалась с родными жениха в двух-трех местах в пути — на перевале, на берегу реки рядом с бродом или переправой и уже возле самой стоянки. Во время этих встреч затевались игры-соревнования. На стоянке уже должна быть поставлена юрта для молодой семьи. Гостей встречали, провожали в юрту родителей жениха, при этом невесту вел персонаж, называемый *аскак кадай* ‘хромая женщина’, роль которой играл мужчина или женщина (подробнее об этом ритуале см.: [Биче-оол 2018: 65; Кенин-Лопсан 2006: 29]). *Аскак кадай*, совершая по пути ритуальные действия, вводила невесту в юрту для благословения, которое произносили родители жениха. М. Б. Кенин-Лопсан считает, что обряд благословения занимает самое значимое место в свадебной обрядности [Кенин-Лопсан 2006: 30].

Сама свадьба разворачивалась в юрте молодоженов, куда все перемещались и где собиралось много нарядно одетых людей, раздавались угощения, наливалась молочная водка *арака* (строго в ограниченных объемах соответственно возрастам). Пиршество продолжалось на следующий день, сопровождалось играми, песнями, конными скачками молодежи. Вечером старшие родственницы молодой жены представляли ее приданое. Этот заключительный акт свадьбы назывался *санаашкын* ‘подсчет’ [Биче-оол 2018: 67]. Родные девушки уезжали на третий день.

Особо следует отметить тему терминологии. Как пишет сама С. М. Биче-оол, назвать последний обряд свадьбой можно с определенной долей условности, потому что фактически обрядом заключения брака является все же *дүгдээшкин*, но в виду того, что браки тувинцев носили характер па-

трилокальных (от лат. *pater* 'отец' и *localis* 'местный'), т. е. знаменующих начало проживания супругов в аале мужа, все же *дүгдээшкин* в этой системе правил рассматривался как символический акт [Биче-оол 2018: 69].

В течение года молодая жена не должна была навещать своих родных, напротив, совершая с мужем поездки к его родственникам, она могла знакомиться с ними и устанавливать родственные отношения. Только после этого пара могла навещать и родных жены [Биче-оол 2018: 68].

Эти церемонии были преобладающими для всех групп тувинцев с некоторыми районными вариациями [Биче-оол 1974: 116].

Однако на конец XIX — начало XX в. С. М. Биче-оол фиксировала три вида заключения брака: 1) когда после обряда *дүгдээшкин* невесту, не задерживая в родном аале, перевозили в аал мужа; 2) когда невеста-жена задерживалась в своем аале в ожидании укомплектовки приданого; 3) когда люди просто начинали вместе жить — *анаа олуржуп алган улус* [Биче-оол 2018: 115]. Причинами отхода от строгих правил традиционной обрядности автор называет экономические условия [Биче-оол 2018: 115].

В целом мы видим, что традиционная свадебная обрядность выполняла задачи не только соединения молодых людей, создания нуклеарной пары, но и задачи установления и развития связей между семьями с обеих сторон. Само заключение брака решало определенные экономические задачи: сватали девушек хозяйственных, умелых, работающих, полезных для ведения хозяйства, которые могут также рожать и увеличивать число трудовых рук. Несмотря на то, что свадьбы были праздниками для большого числа людей, в первую очередь это было делом семейным, родственным, хотя сам выбор мог и не основываться на личных решениях брачующихся (именно поэтому отдельным сюжетом многие исследователи также отмечали протесты выданных насильно замуж девушек, их побеги с любимыми и пр.).

Свадебная обрядность для социальной легитимизации

В 1930 г. правительство Тувинской Народной Республики в связи с решением VIII съезда ТНРП 1929 г. издал закон

«О браке, семье и опеке», в котором в том числе была запрещена насильственная выдача замуж несовершеннолетних, введена регистрация брака, гарантировались гражданские и имущественные права супругов [Биче-оол 2018: 123]. С этого времени, как пишет С. М. Биче-оол, увеличилось число браков типа *анаа олуржуп алган улус* 'просто вместе осевшие люди', но уже не в силу экономической несостоятельности, а для представления гражданственности брака, равноправия супругов. Эта форма брака характеризовалась неолокальностью, когда молодые люди, уехавшие от родных в столицу республики на учебу или работу, принимали решение о женитьбе вдали от своих родственников. Новшество стало распространяться и в районных центрах Тувы [Биче-оол 1974: 136–137].

В отдаленных хошунах и сумонах тувинцы продолжали оформлять брак по традиции, но с постепенным исчезновением предварительных обрядов. Как писала об этом С. М. Биче-оол в 1974 г., «первые три церемонии обрядов как патриархально-феодальные пережитки были изъяты аратским населением» [Биче-оол 1974: 137].

В качестве изменившихся в советское время обстоятельств автор также называет: место знакомства молодых, мотивацию выбора супруга, распространение межнациональных браков (при этом преобладали браки мужчин-тувинцев с русскими и женщинами других национальностей), возраст брачующихся; потерю значения дарственных преподношений в виде скота и исчезновение выкупного характера сватовства [Биче-оол 1974: 138–141].

Свадебная обрядность советского времени исследователем описывается следующим образом. Сначала идет первое сватовство старших родственников, друзей жениха к родителям невесты (предварительно давшей согласие молодому человеку), на котором обе стороны обсуждают вопросы женитьбы и устройства свадьбы молодых. Здесь стороны оговаривают время на подготовку, приблизительно назначают день свадьбы. До назначенного дня свадьбы родные жениха снова приезжают к будущим родственникам, чаще всего приурочивая этот приезд к моменту перевоза приданого невесты. Церемония уже не называется *шай бузар*, однако суть ее осталась прежней:

сторона жениха привозила чай, табак, подарки и одаривали родственников девушки [Биче-оол 1974: 142].

Приданое невесты стало составлять теперь предметы городской мебели, домашней утвари — обеспечение дочери всем необходимым в доме осталось важным для родителей. Отпала необходимость готовить для невесты юрту: теперь молодые люди сами заботились о жилище, получая квартиру, например, по месту работы. Появилась тенденция общими усилиями обеих сторон строить дом для молодежи. Хотя наличие скота для молодоженов, проживающих в поселках, играло существенную роль, исследователь отмечает, что включение скота в качестве приданого уже не практиковалось [Биче-оол 1974: 143–144].

Свадьба проводилась в доме жениха: зимой — внутри дома, летом — во дворе. Особых церемоний встречи невесты уже не проводилось. До тех пор бытовали гостевые выезды молодых к родственникам, но уже без запретов для молодой жены в отношении своих родных [Биче-оол 1974: 144]. Новшеством стала регистрация брака в документальном виде в органах ЗАГС. Но оформление брака как юридического акта молодые супруги осуществляли после свадьбы и в большинстве случаев после появления детей [Биче-оол 1974: 145–146].

Подчеркивая прогрессивность изменений, С. М. Биче-оол отмечает также отрицательные проявления отхода от традиционности: проведение свадеб в замкнутых кругах родственников сопровождалось рецидивами прошлого, когда происходила принудительная выдача замуж молодых женщин за мужчин значительно старше их. Также свадьбы превращались в пьянки [Биче-оол 1974: 147]. Поэтому важным исследовательница, вслед за руководством партийных организаций, считала внедрение в быт новых обрядов и церемоний, прежде всего комсомольских свадеб, распространившихся в середине 1960-х гг. Отличительной особенностью таких свадеб являлось участие в них представителей организаций, в которых работали молодожены, что превратило свадьбы в общественно-значимое и гражданское явление [Биче-оол 1974: 148]. Таким образом, автор поддерживала «инициативу творческого осмысления традиционных обрядов, использование их положитель-

ных черт с прогрессивными новаторскими внедрениями, обусловленными советской действительностью» [Биче-оол 1974]. Один из таких обрядов, который С. М. Биче-оол приветствовала и рекомендовала выделять как торжественный, — регистрация брака в органах ЗАГС. Она предлагала его называть *бадыланышкын* и дала описание сценария [Биче-оол 1974: 149].

По мнению С. М. Биче-оол, высказанному тогда же в 1974 г., «в настоящее время тувинские свадьбы проводятся на уровне, соответствующем нашей действительности, и имеют характер настоящего праздничного торжества» [Биче-оол 1974: 150–151].

Из ушедшей традиционности она лишь отметила использование некоторых национальных элементов: вручение подарков молодоженам на *хадаках* (шелковых шарфах) с произнесением благопожеланий, преподнесение им *ак чем* (белой пищи) — молока — в пиалах, а также свадебный хоровод вокруг дома с осыпанием его цветами (раньше был обход юрты с обливанием водой и осыпанием зерном). Все это, по ее мнению, придает свадьбе весьма эмоциональный колорит [Биче-оол 1974: 151].

Опираясь на наши наблюдения, в том числе и участие в свадьбах наших родственников, собственных свадьбах в Туве в поздние советские годы, мы можем отметить, что, действительно, традиционность стала уменьшаться. Еще одним новшеством, которое распространилось уже после исследования С. М. Биче-оол 1970-х гг., стало также проведение свадеб в местах общественного питания — столовых, ресторанах. Свадьба перестала быть церемониалом, к которому готовились долго и тщательно, подбирая подарки для всех родственников. Родители жениха даже могли приезжать к родителям невесты с небольшими гостинцами (с бутылкой шампанского, водки, букетом цветов). Свадьбы проходили в основном стандартно, как во всем советском пространстве, в том числе с европейскими одеяниями жениха (строгий костюм) и невесты (белое платье с фатой).

В целом, трансформация свадебной обрядности стала следствием значительных перемен в условиях жизни тувинцев, связанных с урбанизацией, образованием населения, изменением рынка труда и сфер деятельности. Изменения коснулись не

только форм, но и функций обряда. В XX в. тувинские свадьбы уже проводились на основе внедрявшейся политики равноправия мужчин и женщин как самостоятельный выбор молодых, а также стали выполнять функции прежде всего общественной легитимации.

Современная свадьба тувинцев

Всплеск интереса общества к традициям, проявившийся в период возрождения национальной культуры в 1990-е гг., в том числе отразился и на свадебной обрядности. Тем не менее, это не означало возвращения полного «цикла» обрядности, а скорее выразилось лишь в некоторых внешних формах. К тому времени к самой свадебной церемонии добавились торжественная регистрация брака в ЗАГСе, которая позже стала не столь обязательной, а также свадебный кортеж, украшение свадебного помещения, фото- и видеосъемка. После распространения в Туве, как и по всей стране, процессов вестернизации свадебная обрядность получила новые заимствования.

К сожалению, мы не имеем достаточно материалов и публикаций по тому, как и когда в свадебную обрядность тувинцев вводились те или иные изменения, новации на протяжении почти трех десятков лет, от начала 1990-х гг. до 2019 г., которые зафиксированы нами в описании ниже. Однако становятся очевидными определенные тенденции изменений, о которых мы упомянем чуть ниже.

Чтобы проанализировать картину современной свадебной обрядности тувинцев, рассмотрим ее на примере одного полного цикла свадебного обряда, участником которого была одна из авторов данной статьи в 2019 г.¹

Молодая пара из рода *монгушей* (жених) и *хомуш* (невеста) 3 года жили в гражданском браке (что в тувинской терминологии выражается фразой *анаа олуржун алган улус*), затем расписались без церемоний в ЗАГСе в 2015 г., воспитывали двух сыновей. Жених — младший сын семьи Монгуш из г. Чадаана (Дзун-Хемчикский район), невеста — тоже младшая дочь семьи Хомуш-

ку родом из с. Алдын-Булак Барун-Хемчикского района. Он — разведчик-радиотелефонист, она — медицинская сестра. Познакомились самостоятельно, сами приняли решение о совместном проживании, зарегистрировали свой брак. Проживают в г. Кызыле, в построенном самими доме.

Сегодня регистрация брака в ЗАГСе далеко не всегда бывает привязана к самой свадьбе. Также порой молодая семья предпочитает расписаться без пышных торжеств, чтобы не тратиться на них, однако под давлением родни впоследствии все же бывает вынуждена организовывать свадьбу. Для многочисленных родственников-тувинцев «легализация» положения молодой пары закрепляется прежде всего обрядом с участием большого числа участников, поэтому старшие или сами его устраивают или уговаривают молодых его провести, и мало кому из молодоженов удается избежать этого. Соответственно, далее мы так и будем их называть женихом и невестой, несмотря на то, что фактически они были уже мужем и женой.

В 2015 г. родственники жениха ездили знакомиться к родственникам невесты. Со стороны парня были его мама, старший брат и тетя (отец умер, когда сыну было 3 года). Визит был по предварительной договоренности, гости привезли с собой белые *хадаки*, сладости, фрукты, тувинский чай, алкоголь. Со стороны девушки их встречали близкие родственники, тети и дяди — всего пятнадцать человек. Эта процедура самими участниками называлась *келин айтырары* ‘спрашивание невестки’, *шай бузары* ‘разбивание чая’.

На этой встрече были оговорены сроки официального сватовства, в котором предполагалось участие значительного числа родственников с двух сторон, а поскольку стороны в последние годы предпочитают проводить это мероприятие в кафе или ресторане, то принимающая сторона (невесты) должна была подготовиться к соответствующим затратам. Сторона жениха также настраивалась на расходы на подарки родственникам невесты, причем сообразно степени родства. Поэтому на встрече обсуждался обмен списками родственников, которые придут на это сватовство: чтобы посчитать количество мест для заказа застолья и количество разных подарков.

¹ Согласие на использование этой информации для научного исследования и публикацию отдельных сведений от организаторов свадьбы получено.

Официальное сватовство было названо *чолдак куда* ‘короткая свадьба’, и оно в том числе предназначалось для тех родственников невесты, которые не могли присутствовать на самой свадьбе по разным причинам. *Чолдак куда* состоялся 12 августа 2019 г. в селе Алдын-Булак, в доме родителей невесты.

Интересно то, что дата *куда* (свадьбы) — 16 августа 2019 г. — уже была определена ранее, за год до этого, когда сами брачующиеся обратились к буддийскому астрологу с просьбой указать благоприятный день. Они же выбрали и ресторан в г. Кызыле, заранее забронировали в нем дату и внесли предоплату. Так, за организацию и финансовую сторону проведения свадьбы отвечали сами молодожены. При этом, поскольку они не имели достаточной суммы, но не хотели просить у родных, также небогатых людей, они взяли кредит в банке на существенную сумму — 300 тыс. руб. сроком на 2 года, которая была добавлена к накопленным средствам (200 тыс. руб.).

Помимо оплаты банкета, статьи расходов также включали: приглашительные для гостей, оплата работы тамады, фотографа, оператора, парикмахера, визажиста, артистов, стоимость свадебных нарядов, аренда машин, в том числе свадебного лимузина.

Еще зимой 2019 г. были розданы 250 приглашений на свадьбу: 100 — родственникам невесты, 100 — родственникам жениха, т. е. поровну, а также 50 — коллегам, друзьям, одноклассникам молодых. Для церемонии был назначен распорядитель пиршества — тамада (не просто заимствование из грузинского языка, но и в целом заимствованный персонаж не только для свадебных, но и для других церемоний с застольями). Молодожены нашли его в социальной сети «ВКонтакте» (самой популярной в Туве), в группе «Тамады Тувы». Обязательные требования к тамаде были следующие: профессионал (актер), чисто говорящий на тувинском языке. В Кызыле уже есть очень популярные профессионалы — свадебные тамада, график которых расписан на год вперед. Также были заказаны фотограф и видеосъемка. В день свадьбы утром к невесте были заказаны парикмахер, визажист, которые сделали ей прическу, нанесли макияж. Свадебное платье невесты обошлось в 30 тыс. руб., а костюм жениха — 18 тыс. руб. (порой молодожены арендуют наряды,

но не в данном случае, хотя стоимость свадебной одежды была довольно высокая для семейного бюджета).

Несмотря на то, что жених и невеста проживали вместе в столице республики, из-за того, что девушка была родом из отдаленного района, ее прибытие на *куда* должно было быть связано с прохождением пути, показывающим символическое пересечение определенных вех пространства². Поэтому после приготовлений нарядная невеста утром была увезена родным братом жениха в этнокультурный центр «Алдын-Булак», вблизи г. Кызыла, где в последние годы стало модным проводить различные праздничные семейные мероприятия. Туда в условленное время приехал жених на украшенной шелковыми лентами машине в сопровождении друзей также на автомобилях.

Подружки и коллеги-женщины невесты, которые заранее сшили (самостоятельно по своему крою или заказали в ателье) платья розового цвета из ткани, приобретенной новобрачной для всех, устроили жениху испытания, требовали выкуп. Например, они задавали загадки, просили спеть песню о любимой, сочинить стихи про тестя *каты* и тещу *кат-цези*, заставляли выпить три литра сока и т. д. В последние годы известны также случаи, когда на свадебном пиру друзья невесты могут организовывать кражу невесты, требуя выкуп от жениха. Обычно жених «откупается» алкогольными напитками, сладостями. Молодого человека могут «испытать» еще следующим образом: наливают в тувельку невесты шампанское и заставляют выпить у всех на виду.

Успешно выполнив все задания выкупа, наш жених получил доступ в юрту, где его ждала невеста. Здесь брачующиеся с друзьями участвовали в фотосессии, параллельно велась видеосъемка. Затем свадебный кортеж отправился в город, где остановился несколько раз у главных достопримечательностей Кызыла: буддийского храма Цеченлинг, скульптурного комплекса «Центр Азии». При этом остановка у *хурээ* Цеченлинг была обязательной. Молодожены обошли храм, зашли внутрь помолиться у изображений буддийских святых, зажгли и установили свечи на счастье.

Наконец, кортеж приехал к месту банкета — к ресторану, где их уже ждали

² См. калмыцкий пример: [Шараева 2019].

приглашенные гости. Жениха и невесту, о приезде которых объявил тамада, встречали торжественно: с музыкой, аплодисментами, специальными встречающими. Это были, во-первых, мама жениха с пиалами с чаем, а, во-вторых, артисты Тувинского национального театра музыки и танца «Саяны» — с хадаками. Их приглашение на свадебные торжества стало распространенной практикой в Кызыле. Артисты встречают приветственным танцем, а также заполняют своими танцевальными номерами паузы в течение всей церемонии.

Прозвучал вальс Мендельсона. Молодожены обменялись перед зрителями золотыми кольцами, приобретенными специально для этого дня. Тамада пригласил их за отдельный нарядный стол, ближе к сцене. Список людей, которым необходимо было предоставить слово на свадебном торжестве, и порядок их выступлений оговаривается с тамадой заранее. Тем не менее, поскольку за столики усаживались семьями и родами, в начале церемонии ведущий также огласил, какие семьи из каких родов и мест присутствуют.

В ресторане на красиво сервированных столах были расставлены овощные нарезки, салаты, холодные закуски (рыбное, мясное, сырное ассорти). Сервировку дополняли всевозможные напитки — как безалкогольные, так и алкогольные: в кувшинах, бутылках, рядом с фужерами. В свадебном меню обычно бывают различные блюда как европейской, так русской, а также тувинской кухни. Официанты также периодически разносили подносы с молочным тувинским чаем.

Первым для выступления был приглашен старший мужчина со стороны жениха — дядя. Он произнес сочиненные им самим благопожелания — *йорээл*, зачитав текст с листа. Желал счастливой жизни, долголетия, крепкого здоровья и, конечно, еще много детишек. Далее вышла мама жениха с поздравлениями и благопожеланиями. Она объявила о подарках новым родственникам: отцу невесты — *ужа* (бараний курдюк), маме и сестре невесты — собственноручно связанные шали, невестке — золотые серьги и браслет (золотые изделия в качестве подарков вошли в традицию в позднесоветское время), внукам — велосипед и планшет. И открыла так называемую «кассу» — счет денежных даров для моло-

дой семьи, заявив о своем первом вкладе — 50 тыс. руб.

Вся церемония затем представляла собой череду выступлений представителей разных сторон родственников, друзей, коллег, которые начинали с указания о том, кем они приходятся молодым, желали им счастья и объявляли о своих подарках, большую часть из которых сразу передавали из рук в руки, а некоторые только называли (в основном, тяжелые предметы, количество голов скота).

Родные невесты также представили свои подарки: жениху — золотая цепочка, невесте — букет цветов от отца, швейная машинка от сестры; родственникам жениха — 6 *ужа* с хадаками. От семьи Хомушку молодая семья получила более 160 тыс. руб., собранных всеми родственниками невесты во время обряда *селиктенир* (общего сбора родственниками приданого невесты). Молодым для дальнейшего выращивания подарили (назвали) 2 телят, 2 коров, 20 овец и 20 коз, которых будут содержать у родителей невесты в с. Алдын-Булак. Обычно скот в дальнейшем используется хозяевами для покрытия значительных семейных расходов (животных забивают, мясо продают и выручают деньги). Всем членам семьи (жене, мужу и их двоим детям) каждому мама жены подарила *тон* — традиционные халаты из овчины, которые она сама сшила.

После выступлений старших, самых близких родственников молодожены вышли на центральную площадку и танцевали вальс под песню *Love Me Like You Do* английской певицы и композитора Элли Голдинг из американского фильма «Пятьдесят оттенков серого» (2015). В завершение танцевальной композиции они зажгли свечи. Затем пригласили своих родителей и подарили им букеты цветов и благодарственные письма в рамках. Отцу невесты молодожены подарили сенокосилку.

Далее для поздравлений приглашались сначала родственники жениха, а потом — невесты. После этого шли музыкально-танцевальные номера. Молодежь устроила танцевальные соревнования, которые называются «батлы» (от англ. *battle* 'битва'), между подружками невесты и друзьями жениха под западные дискотечные композиции. Невеста бросала свой букет подружкам на счастье.

В завершение церемонии на центральное место вынесли праздничный свадебный торт, которые молодожены торжественно разрезали и надкусили, остальные куски затем получили гости.

Описанная свадьба довольно типична для современных тувинцев, особенно жителей столицы республики. Проанализируем этот тип обрядности в свете нашего социокультурного анализа.

Свадебная обрядность для социальной презентации

Рассмотренная нами свадьба представляет собой некую «мешанину» из европеизированных правил (платья, костюмы), советского наследия (плакаты с пожеланиями на стенах), а также совсем новых западных заимствований (одинаковые платья подружек невесты, специальный танец молодых, свадебный торт), но с привлечением буддийских элементов (определение даты по буддийскому календарю, молитва в *хурээ*). Из традиционной обрядности в современную перенесены некоторые формы: предсвадебные обряды сватовства, символические почетные подарки в виде курдюков, путь невесты до места проведения свадьбы, благопожелания, сбор приданого.

В 1990-е гг. впервые брачующиеся тувинцы стали использовать в свадебной одежде национальные элементы одежды, а наиболее смелые даже полностью одеваются в национальную одежду: и жених, и невеста. Но поскольку редко какая девушка может отказаться от пышного белого платья и желания почувствовать себя принцессой в такой особенный день, то часто в день свадьбы на одну часть церемоний невеста одевает национальную одежду — шелковый халат, не всегда выгодно подчеркивающий фигуру, а для другой части переодевается в белое приталенное одеяние с пышной юбкой и кружевами.

Очевидными заимствованиями из современной западной культуры стали в том числе порой проводимые девичники и мальчишники, одинаковые наряды подружек невесты, бросание букета невесты, вальсы молодоженов, а также церемония разрезания торта. Исследователи современного состояния, например, армянских свадеб пишут, что обряд разрезания торта в какой-то мере перенял элементы обряда

забивания быка, который был важной частью традиционной свадебной обрядности армян в прошлом [Шагоян 2004: 210–226]. Возможно, для тувинцев такую параллель можно провести с обрядом *чырык ызыр-чыр*, *чырыктажыр* ‘надкусывание уголка’. Однако в целом в этой смеси заимствований, чужеродных элементов, особенно в городской свадьбе, старые традиции и сами по себе приобрели иной, порой гипертрофированный, вид.

Современные свадебные церемонии тувинцев созвучны с тем, что организуется и проводится во многих национальных республиках. Несмотря на то, что тувинцы ориентированы на буддийское вероисповедание, а народы Дагестана — мусульмане, мы видим много совпадений в свадебных церемониях [Алимова, Мусаева, Магомедханов 2013]. В том числе и исследователи сожалеют, что современные свадьбы перестали быть тем красочным театрализованным фольклорно-обрядовым действием, каким были они даже всего 30–40 лет назад [Алимова, Мусаева, Магомедханов 2013: 197].

Свадьба современных тувинцев, проведенная по всем правилам, с приглашением большого числа родственников, требует значительных усилий и материальных затрат. Семья, устроившая свадьбу, надеется, что сможет вернуть потраченные средства за счет денег, которые гости приносят на свадьбу и дарят. Сумма денежных даров обычно разнится в зависимости от близости к молодоженам, статуса дарящих: друзья, коллеги, дальние родственники кладут в конверт 1–2 тыс. руб., близкие могут дарить до 10 тыс. и больше. Рядом со столом молодоженов усаживаются специально назначенные две женщины-«кассира» — выбранные родственницы со стороны жениха и невесты. Их главная задача — принимать подарки и деньги молодоженам, фиксируя все в тетради. Хотя название «кассир», безусловно, — заимствование из русского языка, подсчетами приданого и подарков стороны занимались и в традиционной обрядности, поэтому люди с подобными функциями не являются чем-то необычным, новым. В конце свадьбы все подарки и деньги пересчитываются сообща, порой неоднократно, чтобы избежать потерь, неправильных записей и возможных претензий, и затем передаются хозяевам торжества.

Далеко не всегда удастся с помощью даров собрать сумму, которая покроет расходы на свадьбу. Тем не менее для современных тувинцев организация таких торжеств очень важна и представляет собой некое статусное мероприятие, когда необходимо показать другой стороне — *кудагайм* (тувинское слово *кудагай* ‘сват’ с русифицированным окончанием и соответствующим склонением) — своих родственников, их достаток, возможности, положение в обществе. Как пишут исследователи дагестанских свадеб, там свадьба — это не только обряд, но и признак, индикатор социального и имущественного статуса брачующихся, способ их самовыражения в обществе, своего рода откуп за то, чтобы не упрекнули, что свадьба прошла «не на уровне» [Алимова, Мусаева, Магомедханов 2013: 198]. Поэтому перед свадьбой нередко родные жениха и невесты специально объезжают своих самых важных родственников, встречаясь лично, даже с символическими подарками и обговаривая с ними обязательное присутствие на свадьбе.

Суммы общих затрат на свадьбы в Туве в целом могут варьироваться и начинаться от 500 тыс. рублей — в зависимости от масштабов торжества. Разумеется, такие суммы далеко не все могут себе позволить собрать и потратить. Большинство свадеб оплачивают родители, хотя в последние годы появилась и тенденция самостоятельной организации и оплаты расходов самими молодоженами с помощью кредитов, как мы и описали выше. Порой такой шаг оборачивается большими сложностями. Бывали случаи, когда молодожены после пышных дорогостоящих церемоний разводились через год, а сторона невесты продолжала возвращать кредит на столь пышную церемонию. Осознавая тяжелое финансовое бремя и не перекладывая его на родителей, определенное число семейных пар продолжают жить в гражданском браке, растя детей и не устраивая свадеб. Они даже могут расписываться в ЗАГСе без торжеств и стараются не уступать давлению родственников проводить расточительные торжества.

Так, главной проблемой тувинских свадеб сегодня называется значительная стоимость расходов на свадьбу, которая обусловлена в том числе запросами сторон

друг перед другом, желанием «не ударить в грязь лицом», показать возможности своего рода или, по выражению С. Ч. Донгак, нездоровый дух соперничества, который устраивают будущие сваты по отношению друг к другу, начиная уже в период сватовства [Донгак 2012: 69] (см. также о проблемах соперничества [Ламажаа, Намруева 2018]).

С ней связана и другая проблема — проблема подарков в виде бараньих курдюков. Это, пожалуй, единственный вид подарка, понятный и вспоминаемый как традиционный тувинцами всех районов. И несмотря на то, что в действительности его мало кто употребляет (молодежь вообще не знает, для чего он нужен), его символическое значение как почетного дара стало настолько распространенным, что без него не обходятся ни на одной свадьбе. Как пишет С. Ч. Донгак, количеством поднесенных курдюков оценивается «богатство» жениха и «уважение» его к будущим родственникам [Донгак 2012: 67]. А поскольку каждый *ужа* получается из одного заколотого барана, то очевидно, что для свадебных даров бараны закалываются порой десятками и исследователь призывает остановить эту «пагубную, принимающую характер эпидемии (совершенно беспричинной!), кампанию по убою скота» [Донгак 2012: 69].

Эти крайности (соревновательность, расточительность) в том числе высмеиваются в спектакле «Чавагазын салбактаңар. Свадьба кочевников» в постановке калмыцкого режиссера Б. Манджиева, который в том числе открыл осенью 2019 г. 84-й театральный сезон Национального музыкально-драматического театра Республики Тыва им. Виктора Кок-оола. Сюжет фольклорного действия о традиционной свадебной обрядности начинается со спора родителей парня и его бабушки с дедушкой о том, какую свадьбу следует организовать сыну — внуку.

Помимо этого, проблемами для современных свадеб тувинцев признаны значительный отход от традиционности и чрезмерное употребление на застольях алкогольных напитков. В июле 2019 г. в Центре тувинской традиционной культуры и ремесел прошел семинар-практикум ведущих семейных праздников, на котором

обсуждались эти проблемы. После дискуссий участники решили составить список рекомендаций для ведущих (тамада), в число которых вошли рекомендации: не использовать «Свадебный марш Мендельсона» при имитации регистрации и на свадьбах в банкетных залах, заменив ее на запись песни «Йорээл» Тувинского национального оркестра (обязательно согласовывая с ним использование записи); использовать традиционные обряды, например, расплетание-заплетание кос невесты; не призывать к распитию алкогольных напитков. Также было решено рекомендовать сторонам брачующихся не делать подарки в виде алкоголя, не дарить больше одного курдюка (только родителям невесты) и пр.³

Так, свадебная обрядность тувинцев начала XXI в. стала выполнять во многом функции социальной презентации. Мы не говорим о скромных мероприятиях молодых, предпочитающих гражданский брак или регистрацию в ЗАГСе. Мы акцентируем внимание на распространившейся традиции свадебных обрядов как торжеств с застольем с участием большого числа родственников, друзей, коллег, в целом обходящихся весьма недешево, сопровождающихся указанными крайностями.

Литература

- Айыжы 2005 — *Айыжы Е. В.* Свадебная обрядность тувинцев Кобдоского аймака Монголии // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов: мат-лы VII Междунар. конф. (19–23 сент. 2005 г., г. Кызыл): в 2 т. / отв. ред.: В. И. Лебедев, С. О. Ондар, Ю. Г. Полулях. Т. 2. Кызыл: ТуВИКОПР СО РАН, 2005. С. 16–20.
- Алимова, Мусаева, Магомедханова 2013 — *Алимова Б. М., Мусаева М. К., Магомедханов М. М.* Современная дагестанская городская свадьба // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 176–205.

Заключение

Свадебная обрядность тувинцев за более чем вековую историю ее изучения претерпела значительные изменения и утратила прежние функции, превратившись из семейного праздника, проводимого по установленным веками правилам, в некое театрализованное действие. Современные свадьбы в Туве много критикуют сегодня, в их проведении отмечаются проблемы, исследователи, работники культуры и правительство призывают вернуться к традициям.

Тем не менее, изменения свадебной обрядности прошли длительный путь, сопровождая общие социокультурные трансформационные процессы тувинского общества, и обычными указаниями и запретами процесс вспять не вернуть. Конечно, для самих семей это в первую очередь праздник, который хочется провести именно так, как представляется самим молодым, их родным. Поэтому сложившаяся на сегодня практика проведения свадебных обрядов, несмотря на призывы активистов, рекомендации работников культуры, призывы местного правительства, продолжается и в целом отражает изменившуюся жизнь тувинцев — с остатками традиций, после советского периода, в условиях глобализации и вестернизации.

- Африканов 1890 — *Африканов А. М.* Урянхайская земля и ее обитатели // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. 1890. Т. 21. № 5. С. 34–59.
- Бичелдей 2009 — *Бичелдей К. А.* «Золотой век» тувиноведения и перспективы развития гуманитарных исследований в Туве // Проблемы востоковедения. 2009. № 2 (44). С. 48–55.
- Биче-оол 1970 — *Биче-оол С. М.* Новый быт в тувинской деревне // Ученые записки. Вып. XIV. Кызыл: Тип. управл. по печати при Совмине ТувАССР, 1970. С. 26–38.
- Биче-оол 1974 — *Биче-оол С. М.* Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их изменения в связи с социалистическими

³ Хомушку Виктория. В Туве ведущие семейных праздников откажутся от частого «взбадривания» гостей к алкогольным возлияниям [электронный ресурс] // ИА Туваонлайн. 8 июля 2019 г. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2019/07/08/v-tuve-veduschie-semeynyh-prazdnikov-otkazhutsya-ot-podbadrivaniya-gostey-semeynyh-banketov-k-chastym-alkogolnym-vozliyaniam.html> (дата обращения: 10.11.2019).

- преобразованиями в Туве: дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1974. 195 с.
- Биче-оол 2018 — *Биче-оол С. М.* Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их трансформация в советский период. Абакан: Журналист, 2018. 128 с.
- Вайнштейн 1961 — *Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. М.: Наука, 1961. 222 с.
- Грум-Гржимайло 2007 — *Грум-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран // Урянхай. Тыва дептер: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX вв.). М.: Слово, 2007. С. 496–639.
- Донгак 2011 — *Донгак С. Ч.* Тыва куда ёзулалдары. Традиции тувинской свадьбы. Кызыл: Аныяк, 2011. 80 с.
- Донгак 2012 — *Донгак С. Ч.* Тыва куда ёзулалдары. Традиции тувинской свадьбы. 2-е изд. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2012. 72 с.
- Катанов 2011 — *Катанов Н. Ф.* Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии Наук и Императорского Русского Географического Общества / подг. А. К. Кужугет. Кызыл: ТИГИ при Правительстве РТ, 2011. 384 с.
- Кенин-Лопсан 2006 — *Кенин-Лопсан М. Б.* Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2006. 232 с.
- Кон 2007 — *Кон Ф. Я.* Экспедиция в Сойотию // Урянхай. Тыва дептер: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). М.: Слово, 2007. С. 348–547.
- Кужугет 2006 — *Кужугет А. К.* Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово: КемГУКИ, 2006. 320 с.
- Курбатский 2001 — *Курбатский Г. Н.* Тувинцы в своем фольклоре. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2001. 463 с.
- Ладыгин 2003 — *Ладыгин В. Ф.* Этнографический очерк // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) / подг. текстов, предисл. и коммент. А. К. Кужугет. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2003. С. 53–55.
- Ламажаа 2010 — *Ламажаа Ч. К.* Тувиноведение: область знания и социальная миссия [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2010. № 4. С. 17–33. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/472> (дата обращения: 10.01.2019).
- Ламажаа, Намруева 2018 — *Ламажаа Ч. К., Намруева Л. В.* Субэтнические дифференциации российских этносов (на примере калмыков и тувинцев) [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2018. № 2. С. 206–226. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/778> (дата обращения: 10.01.2019). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.11>
- Потапов 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 401 с.
- Райков 1898 — *Райков М. И.* Отчет о поездке к верховьям реки Енисея, совершенной в 1887 г. // Известия Императорского русского географического общества. Т. XXXIV. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1898. С. 447–448.
- Сиянбилъ М., Сиянбилъ А. 2000 — *Сиянбилъ М., Сиянбилъ А.* Традиционный тувинский костюм (История. Символика). Кызыл: Тип. Госкомпечати и масс. инф. РТ, 2000. 72 с.
- Ховалыг 2018 — *Ховалыг Р. Б.* Тувинская традиционная одежда. Новосибирск: Наука, НОПО Союза писателей России. 2018. 336 с.
- Шагоян 2004 — *Шагоян Г.* Традиционное «забивание быка» и современное «разрезание торта» в армянской свадьбе // Хлеб в народной культуре / отв. ред.: С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука, 2004. С. 210–226.
- Шараева 2019 — *Шараева Т. И.* «И откуда Ваши сваты?» (реалии и ментальные образы пространства в свадебном обряде калмыков) [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 135–148. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/870> (дата обращения: 10.12.2019). DOI: [10.25178/nit.2019.3.11](https://doi.org/10.25178/nit.2019.3.11)
- Юша 2018 — *Юша Ж. М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, 2018. 400 с.
- Яковлев 2007 — *Яковлев Е. К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Урянхай. Тыва дептер: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхия к Танну-Тове (конец XIX — первая половина XX в.). М.: Слово, 2007. С. 202–253.

References

- Afrikanov A. M. Uriankhai region and its inhabitants. *Izvestiya Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 1890. Vol. 21. No. 5. Pp. 34–59. (In Russ.)
- Aiyzhy E. V. Tuvans of Khovd Province, Mongolia: wedding rites. In: *Environmental Conditions, History, and Culture of West Mongolia and Adjacent Regions*. Conf. proc. (Kyzyl; September 19–23, 2005). In 2 vols. Vol. 2. V. I. Lebedev, S. O. Ondar, Yu. G. Polulyakh (eds.). 2. Kyzyl: Tuvanian Institute for Exploration of Natural Resources (Sib. Branch) of SO RAS, 2005. Pp. 16–20. (In Russ.)
- Alimova B. M., Musaeva M. K., Magomedkhanov M. M. Contemporary Dagestani urban wedding. In: *[Caucasian City: Potential of Ethnocultural Ties in Urban Environment]*. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (RAS), 2013. Pp. 176–205. (In Russ.)
- Bicheldei K. A. The Golden Age of Tuva studies and prospects for the development of humane research in Tuva. *The Problems of Oriental Studies*. 2009. No. 2 (44). Pp. 48–55. (In Russ.)
- Biche-ool S. M. [Tuva Traditional Wedding/Family Relations, and Their Changes Resulting from Socialist Transformations in Tuva]. Cand. Sc. (history) thesis. Leningrad, 1974. 195 p. (In Russ.)
- Biche-ool S. M. Tuva Traditional Wedding/Family Relations, and Their Changes Resulting from Socialist Transformations in Tuva]. *Abakan: Zhurnal*. 2018. 128 p. (In Russ.)
- Biche-ool S. M. Tuva village: household activities modified. In: *[Tuva Research Institute of Language, Literature and History: Scholarly Notes]*. Vol. XIV. Kyzyl: Publ. Dept. (Council of Ministers of the Tuva ASSR), 1970. Pp. 26–38. (In Russ.)
- Dongak S. Ch. [Tuva Wedding Rites]. 2nd ed. Kyzyl: Tuva State University, 2012. 72 p. (In Tuv. and Russ.)
- Dongak S. Ch. [Tuva Wedding Rites]. Kyzyl: Anyyak, 2011. 80 p. (In Tuv. and Russ.)
- Grum-Grshimailo G. E. [Western Mongolia and the Uriankhai District. Anthropological and Ethnographic Essays]. In: *[Uriankhai: Tyva Depter]*. In 7 vols. S. K. Shoygu (comp.). Vol. 2: Tribes of the Sayan-Altay. The Uriankhai (4th — Early 20th Century AD). Moscow: Slovo, 2007. Pp. 496–639. (In Russ.)
- Katanov N. F. [Essays on the Land of Uriankhai: Notes of the 1889 Journey Undertaken by Order of the Imperial Academy of Sciences and the Imperial Russian Geographical Society]. A. K. Kuzhuget (prep.). Kyzyl: Tuva Institute for Humanities Research, 2011. 384 p. (In Russ.)
- Kenin-Lopsan M. B. [Tuva Traditional Culture]. Kyzyl: Tuva Book Publ., 2006. 232 p. (In Russ.)
- Khovalyg R. B. [Tuva Traditional Garments]. Novosibirsk: Nauka, 2018. 336 p. (In Russ.)
- Kon F. Ya. Expedition to Soyotia. In: *[Uriankhai: Tyva Depter]*. In 7 vols. S. K. Shoygu (comp.). Vol. 4: Uriankhai District – a Crossroads of Opinions (Late 19th — Early 20th Century). Moscow: Slovo, 2007. Pp. 348–547. (In Russ.)
- Kurbatsky G. N. [Tuvans in Their Folklore]. Kyzyl: Tuva Book Publ., 2001. 463 p. (In Russ.)
- Kuzhuget A. K. [Tuva Spiritual Culture: Structure and Transformation]. Kemerovo: Kemerovo State University of Culture and Arts, 2006. 320 p. (In Russ.)
- Ladygin V. F. Ethnographic essay. In: *[Tuva Traditional Culture in the Eyes of Foreigners: Late 19th — Early 20th Century]*. A. K. Kuzhuget (prep., foreword, etc.). Kyzyl: Tuva Book Publ., 2003. Pp. 53–55. (In Russ.)
- Lamazhaa Ch. K. Tuvology: a dimension of knowledge and a social mission. *The New Research of Tuva*. 2010. No. 4. Pp. 17–33. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/472> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.)
- Lamazhaa Ch. K., Namrueva L. V. Sub-ethnic differentiations of Russia's ethnic groups: the case of Kalmyks and Tuvans. *The New Research of Tuva*. 2018. No. 2. Pp. 206–226. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/778> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.11>
- Potapov L. P. [Sketches of Tuva Traditional Household Activities]. Moscow: Nauka, 1969. 401 p. (In Russ.)
- Raykov M. I. Report on the 1887 Journey to the Yenisei Headwaters. In: *[Imperial Russian Geographical Society: Newsletter]*. Vol. XXXIV. St. Petersburg: M. Stasyulevich, 1898. Pp. 447–448. (In Russ.)
- Shagoyan G. Armenian wedding: traditional 'ox slaughtering' and modern 'cake cutting'. In: *[Bread in Popular Culture: Ethnographic Essays]*. S. A. Arutyunov, T. A. Voronina (eds.). Moscow: Nauka, 2004. Pp. 210–226. (In Russ.)
- Sharaeva T. I. 'So where are your in-laws from?': realities and mental images within the space of Kalmyk wedding rites. *The New Research*

- of Tuva*. 2019. No. 3. Pp. 135–148. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/870> (accessed: January 10, 2020). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2019.3.11
- Siyanbil M., Siyanbil A. [Tuvan Traditional Costume: History and Symbolism]. Kyzyl: State Publ. and Mass Media Committee (Government of the Tyva Republic), 2000. 72 p. (In Russ.)
- Vaynshtein S. I. [Tozhu Tuvans]. Moscow: Nauka. 1961. 222 p. (In Russ.)
- Yakovlev E. K. Southern Yenisei Valley: ethnographic review of non-Russian population. In: [Uriankhai: Tyva Depter]. In 7 vols. S. K. Shoygu (comp.). Vol. 5: Uriankhai District – from Uriankhai to Tannu-Tuva (Late 19th — Mid-20th Century). Moscow: Slovo, 2007. Pp. 202–253. (In Russ.)
- Yusha Zh. M. [Folklore and Ritual of China-Based Tuvans, Early 21st Century: Structure, Semantics, Pragmatics]. Novosibirsk: Nauka, 2018. 400 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 422–435, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-422–435
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

Антропонимы бурят в исторической динамике

Сэсэгма Гэндэновна Жамбалова¹

¹Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
 (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Республика Бурятия, Российская Федерация)
 доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-2672-8126. E-mail: zhambalovas@yandex.ru

Аннотация. *Введение.* Сохранение языков народов России — одна из актуальных современных проблем государства, а имя человека — важная часть языка и культуры народа. Социологический мониторинг выявляет сокращение функционирования бурятского языка, однако в достаточной степени развиваются антропонимы бурят. *Цель* — исследование исторической динамики бурятских антропонимов для выявления особенностей этнических процессов в условиях модернизации общества и глобализации. *Материалы.* Статья базируется на архивных, полевых, рукописных, литературных материалах. Антропонимы бурят рассматриваются на диахроническом (XIX–XXI вв.) и синхронном (Предбайкалье и Забайкалье) срезах. *Результаты.* Бурятская антропонимика изучается с 1970-х гг. Анализ материалов показал, что вследствие постоянной трансформации и модернизации, присущих обществу, антропонимы бурят историчны, при этом сохраняется пласт исконно бурятских имен. В XIX в. у предбайкальских бурят распространены исконно бурятские имена, сохранившиеся в фамилиях, русские имена практикуются мало. У бурят-буддистов исконные имена сокращаются из-за экспансии имен тибетского происхождения, ставших бурятскими буддийскими. В XX–XXI вв. становятся распространенными фамилии с буддийской основой. Имя и фамилия несут этноразличительную функцию. С середины XX в. происходит распространение русских имен, в конце XX – XXI в. повышается престиж бурятских имен. Трансграничное положение бурят определило специфику формирования антропонимов: они состоят из элементов монгольской кочевнической, российской (православной) и индо-тибетской (буддийской) культур при достаточном сохранении центрального ядра бурятской традиционной (шаманистской) культуры. Выявлена историческая динамика, свидетельствующая о бурятах как части единого монгольского мира, а также адекватная развитию бурятского общества как части российского и советского региона в составе Российской империи, СССР и РФ. *Выводы.* Исследование тенденций в имяназвании бурят на длительном хронологическом срезе и в широких территориальных рамках выявляет отражение в антропонимах глобальных и локальных фактов истории народа, а также трансформацию его ценностных ориентиров. Буряты сохранили пласт исконно бурятских имен, остальные инновационные пласты (русский, бурятский буддийский, современный бурятский, возрожденный архаичный бурятский) образованы в результате динамического исторического процесса.

Ключевые слова: буряты, Предбайкалье, Забайкалье, антропонимы, историческая динамика, исконно бурятские, бурятские буддийские, русские, современные бурятские, возрождение, сохранение

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.1. «Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество», номер госрегистрации АААА-А17-117021310269-9).

Для цитирования: Жамбалова С. Г. Антропонимы бурят в исторической динамике // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 422–435. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-422-435

UDC 39

Buryat Anthroponyms in Historical Dynamics

*Sesegma G. Zhambalova*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS

(6, Sakhyanova St., Ulan-Ude 670047, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0002-2672-8126. E-mail: zhambalovas@yandex.ru

Abstract. Introduction. The issue of preserving Russia's national languages — including Buryat — is urgent enough, and personal name proves an important part of language and culture. Despite the undertaken measures, surveys reveal a decline in the use of the Buryat language. However, the increasing prevalence of ethnic anthroponyms causes no concern. **Goals.** The paper studies the historical dynamics of Buryat anthroponyms to identify specific features of ethnic processes in the contexts of modernization and globalization. **Materials.** The article deals with archival, field, manuscript, and literary sources. The anthroponyms analyzed comprise diachronous layers characterizing the specific dynamics of ethnohistorical processes, and are examined in diachronic (19th – 21st centuries) and synchronic (Cisbaikalia and Transbaikalia) perspectives. **Results.** Linguistic aspects of Buryat anthroponymy have been studied since the 1970s, and two articles have been published by ethnographers. Our analysis shows that due to constant transformation and modernization of the community anthroponyms of the Buryats are essentially historical, with a persistent layer of original Buryat names. Names of 19th-century Cisbaikalia-based Buryats are vividly ethnic which is evident from present-day family names of descendants. Russian names used to be rare enough, and even the few ones were significantly modified to Buryat spelling norms. Names of Transbaikalia-based Buryats experienced a dramatic inflow of Tibetan Buddhist anthroponyms soon recognized as Buryat Buddhist ones. The tradition to take surnames by personal names of fathers resulted in that Buddhist-stemmed family names have become common in the area in the 20th – 21st centuries. These processes have led to that personal name and surname acquire an ethno-discriminating function among the people. The mid-20th century (Soviet era) onwards witnessed a spread of Russian names, and the latter still constitute quite a share in the late 20th – early 21st centuries but prestige of Buryat names does increase, the list being replenished with modern sonorous anthroponyms. The cross-border location of Buryats determines certain specific features in the shaping of anthroponymic clusters: those comprise elements of Mongolian (nomadic), Russian (Orthodox Christian), and Indo-Tibetan (Buddhist) cultures — with a sufficient central core of Buryat traditional (shamanistic) elements. The paper reveals the historical dynamics describing the Buryats both as part of the universal Mongolic world, and — in social developmental perspectives — as part of Russian and Soviet structures (Russian Empire, USSR, and Russian Federation). **Conclusions.** The study of Buryat name-giving trends shows (chronologically and territorially) anthroponyms mirror key global and local facts of ethnic history, transformed value paradigms. The Buryats retain a layer of original ancient Buryat names, the rest (Russian, Buryat Buddhist, modern Buryat, revived archaic Buryat ones) having been formed as results of the dynamic historical process.

Keywords: Buryats, Cisbaikalia, Transbaikalia, anthroponyms, historical dynamics, original Buryat, Buryat Buddhist, Russian, modern Buryat, revival, preservation

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project no. XII.191.1.1. ‘Transboundary Areas of Russia, Mongolia and China: History, Culture, Contemporary Society’, state reg. no. AAAA-A17-117021310269-9.

For citation: Zhambalova S. G. Buryat Anthroponyms in Historical Dynamics. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 422–435 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-422-435



Введение

Цель статьи, базирующейся на архивных, полевых, рукописных и литературных материалах, — исследовать историческую динамику сегмента бурятской ономастики, антропонимов, личных имен, идентифицирующих человека, для выявления особенностей этнических процессов у одного из сибирских народов в условиях модернизации общества и глобализации. В настоящее время вопрос сохранения национальных языков народов России, в том числе бурятского, является одним из приоритетных и находится на российском государственном уровне. Национальное имя человека — важная часть языка и культуры — нуждается в сохранении, возрождении, защите, изучении, практических рекомендациях. Важным представляется то обстоятельство, что буряты, в отличие, например, от якутов и некоторых других народов России, в достаточной степени сохранили антропонимическое богатство языка и развивают его. М. У. Монраев объективно считает: «Народ может потерять язык, исчезнуть как нация в результате ассимиляции <...>, но в памяти останутся географические названия, личные имена и фамилии, по которым можно судить о самом народе, его культуре, языке, традициях и обычаях. В этом и состоит своеобразие ономастики <...>, появившейся на стыке нескольких научных дисциплин: географии, истории, лингвистики, этнографии, литературы и являющейся частью (фрагментом) языковой картины мира конкретного этноса, отражающей его ментальность» [Монраев 2012: 7].

В тенденциях имянаречения бурят на длительном хронологическом срезе находят отражение глобальные и локальные факты истории народа, а также ментальные изменения и ценностные ориентации социума,

меняющиеся со временем. Л. М. Городиловой верно отмечено: «<...> антропонимы <...> несут в себе повышенную социальную функцию идентификации личности <...> в свое понятийное содержание включают этнографическую, историческую, социальную и культурологическую информацию и очень быстро реагируют на любые изменения, происходящие в обществе» [Городилова 2012: 80].

Данное исследование темы актуально вследствие определенной новизны, обусловленной рассмотрением некоторых новых граней объекта на более объемных материалах с позиций историзма. Бурятские антропонимы представляют собой прозрачные акцентированные напластования, характеризующие специфику этно-исторических процессов. Статья вводит в научный оборот интересный пласт архаичных имен — как возрождаемых народом, так и перспективных для их возрождения с точки зрения красоты звучания, их краткой и полной формы, сочетания с фамилией, позитивной смысловой нагрузки и созвучности с современным миром. Практическое значение статьи усугубляется тем, что ряд забытых благозвучных архаичных имен, приведенных здесь, сохраняется в архивных документах, мало доступных для народа.

Тема рассматривается на диахроническом (XIX–XXI вв.) и синхронном (Предбайкалье и Забайкалье) срезах, позволяющих использовать компаративистскую методологию. Современный бурятский народ представляет собой две большие этнографические группы — предбайкальские и забайкальские буряты, образовавшиеся в немалой степени из-за обширной этнической территории, разделенной оз. Байкал, распространением буддизма, православия, некоторой дифференцированностью

специфики присоединения двух зон этнической территории бурят к России, политикой Российской империи, СССР и др.

Бурятская антропонимика, по мнению Ц. Б. Цыдендамбаева, до 1970-х гг. изучалась меньше, чем другие разделы ономастики [Цыдендамбаев 1976: 12]. С тех пор появился целый ряд филологических исследований: [Алдарова 1979; Митрошкина 1987; Шулунова 1995].

В постсоветское время антропонимы монгольских народов исследует И. А. Ламожапова, в ее работе о структуре и семантике личных имен монгольских народов рассмотрен довольно большой объем бурятских материалов [Ламожапова 2001].

Исследование В. И. Семеновой, посвященное системе личных имен у эхиритских бурят [Семенова 2005], напротив, базируется на локальном материале.

Антропонимам посвящены публикации: [Цыдендамбаев 1976; Алдарова 1976; Митрошкина 1984; Митрошкина 2006; Бадмаева 1999].

Этот обзор охватывает основные работы, близкие по теме, оставляя за рамками другие труды филологов по тем или иным аспектам бурятской антропонимии. В филологических исследованиях темы присутствуют отсылки к этнографическим работам, так как имена собственные — это «достаточно консервативный слой, содержащий уникальные сведения не только о языке, но и о культуре и истории народа» [Шулунова 1995: 3].

Этнолог К. Д. Басаева написала интересную статью на основе полевых этнографических материалов советского времени [Басаева 1976]. Мной было сделано сообщение в качестве постановки вопроса об исторических тенденциях в именаречении бурят [Жамбалова 2010].

Исконно бурятские имена

Важным представляется отмеченный А. Г. Митрошкиной факт наличия инвариантных, постоянных, универсальных общепурятских имен, практикуемых на всей этнической территории бурят, сохраняющих исконную религию народа — шаманизм [Митрошкина 1987: 15–21]. Это подтверждает мнение других ученых о целостности бурят до определенного периода [Хангалов 1958: 105; Токарев 1953:

128–129; Павлинская 2008: 194–198]. Об этом свидетельствуют некоторая общность хозяйственных занятий, маршруты кочевков, выявленные по архивным данным, например, Е. М. Залкиндом и др., общность шаманистской обрядности, а также антропонимы [Залкинд 1958: 166–168].

Для знатоков родного языка исконно бурятские имена имеют прозрачное смысловое значение. В настоящее время наиболее распространенными в Бурятии считаются имена: *Баир, Батор, Бата, Баясхалан, Билигто, Булат, Жаргал, Зоригто, Хэшигто, Сэсэг* и др. В интернет-пространстве появилось немало справочников бурятских имен; интересно то, что в них тибетские имена обязательно имеют указание на происхождение, а исконно бурятские — нет. В этих справочниках нередко перепечатываются материалы серьезных публикаций. Из одной из них взяты следующие забытые имена: *Сагаан* ‘белый’, *Тургэн* ‘быстрый’, *Борсой* — от слова *борсогор* — ‘быть съевшимся’, *Табгай* ‘лапа’ или ‘ступня’ и др. [Справочник личных имен 1987: 233]. Они закрепились до нашего времени в бурятских фамилиях, образованных от имени отца в конце XIX – в первой половине XX в.

Один из наиболее достоверных источников для выявления исконно бурятского антропонима — бурятские фамилии, образованные от имен. Наиболее хорошо они сохранились в Предбайкалье и удаленных районах Забайкалья. Основной их массив — благозвучные фамилии, однако есть некоторые, явно негативное значение которых в переводе на русский язык приводит в замешательство: они образованы от так называемых «плохих» имен. Их специально давали новорожденным в семьях, где дети не выживали, для отпугивания злых духов, забирающих души детей. Н. Б. Алдарова определяет такие имена как охранные [Алдарова 1976: 69].

Подобная ситуация характерна для многих народов, в том числе и для монголоязычных калмыков. Стремление родителей оградить от злой судьбы, от всевозможных напастей (сглаз, злые духи, болезнь) заставляло называть детей нарочито неблагозвучными именами [Сельвина 1984: 89].

В советское время А. Г. Митрошкина, сравнивая антропонимы предбайкальских и забайкальских бурят, объективно отме-

чает: «Именник же предбайкальских бурят продолжает оставаться чрезвычайно обширным, различаясь от улуса к улусу» [Митрошкина 1987: 94]. Думается, что исследователь говорит о глубокой сохранности у них исконно бурятских имен. В то же время ясно, что в советское время список таких личных имен значительно сократился. Зато большой массив исконно бурятских имен XIX в., большинство которых сохранилось только в фамилиях, зафиксирован в архивных материалах Степных дум. Об этом свидетельствует ранее опубликованная выборка имен и фамилий из различных архивных дел Ольхонской степной думы, в целом идентичных именам из фондов других степных дум Предбайкалья. В документах XIX в. фигурируют следующие имена и фамилии: Булан Багаев, Харнут Бальхеев, Баин Банаев, Хамаган Бахонов, Заяхай Болдоев, Бороной Бортноев, Мосой Ботогонов, Музай Бураев, Ханки Долотханов, Хулун Кутанов, Бардалей Мангудаев, Буру Могзонов, Дархей Модогоев, Модой Моксоев, Тайсу Монсоев, Болдок Наманов, Бабахай Ныгдеев, Хамархан Ныхыдов, Булгандай Отханов, Атан Пашков, Манса Тыпкеев, Халуй Хадаев, Башин Холутов, Буртуха Хоренов, Хохой Хутанов, Тымуркан Ятунов и др. [Жамбалова 2010: 156].

Следующая выборка имен извлечена из ведомости о числе душ инородцев, обложенных ясаком в 1837 г. Они свидетельствуют об обширном списке исконно бурятских имен: Абызай, Адун, Айдай, Бадахай, Бадагар, Багай, Баиндай, Байдай, Байма, Балду, Балдай, Бальхей, Бардалей, Барта, Бартан, Басай, Батур, Батор, Бахай, Бичанхай, Борсой, Борто, Борхок, Ботогор, Будан, Буинта, Бужигей, Булат, Булгат, Булсар, Буна, Бутухан, Буха, Буян, Дали, Данба, Далбан, Дашей, Денешка, Дудей, Дыркун, Именохой, Имышкен, Имихел, Имышыр, Инкежин, Забан, Зуран, Зурма, Маркусей, Мангат, Мальжу, Мазай, Матхан, Анажа, Ортогой, Табитуй, Тайса, Танган, Таряша, Тыжыбей, Тыжигир, Укучей, Хамнай, Ханхай, Харнут, Хомон, Хорен, Хурумчей, Цыбыней, Чоготой, Ылбык и др. [ГАРБ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 266. Л. 7–14].

Родословные записи с. Хохорск Боханского района (Боханская степная дума), осуществленные А. А. Ванкевич (Танганова) по материалам XX – начала XXI в., свиде-

тельствуют, что приведенные выше имена были распространены во всем Предбайкалье, а ранее, возможно, и в Забайкалье. Там мы находим имена Шаргай, Шаанги, Боддой, Богомол, Эмэгшэн, Хорёон и др. [Жамбалова 2008: 74].

Приведенные выше имена почти в полном объеме закрепились в фамилиях современных предбайкальских бурят. Об этом свидетельствуют, например, фамилии известных людей, а также фамилии абонентов из телефонного справочника г. Улан-Удэ, из материалов СМИ и т. д. Фамилии передаются из поколения в поколение, что обеспечивает их длительное сохранение в исторической памяти. Они позитивно влияют на этническую идентичность ее носителей. Уникальность предбайкальских бурятских фамилий — одно из важных достояний народа.

Р. Л. Сельвина, базируясь на данных «Сокровенного сказания», объективно считает, что у монголоязычных народов, в том числе у калмыков, сохранились имена с XIII в. Это личные имена Бадай, Джиргал (Жаргал), Хасар, Наран, Мухали, Мороха, Мунко, Буха-Гурген, Гучу, Коко и др. Она также отмечает, что в калмыцкой антропимии бытуют древние калмыцкие имена — названия птиц и животных: Бух ‘бык’, Чон ‘волк’, Булгн ‘соболь’, Эля ‘орел’, Харцх ‘ястреб’ [Сельвина 1984: 87, 89].

Буряты сохранили несколько имен из такого ряда, например, в приведенном выше списке есть имя Адун ‘лошади; табун’, Буха ‘бык’, в «Справочник личных имен народов РСФСР» 1987 г. включены Булган (соболь), Бургэд (орел), Гулгэн (щенок) [Справочник личных имен 1987: 240–241]. В телефонном справочнике г. Улан-Удэ имеются фамилии, образованные от подобных имен: Азаргаев (от слова ‘жеребец’), Бухаев ‘бык’, Нохоев ‘собака’, Хусаев ‘баран’, Шоноев ‘волк’ и др.

Русские антропимы у бурят

Присоединение Бурятии к России привело первоначально к некоторому распространению русских имен у предбайкальских бурят. Понятно, что многие из них заимствованы из других языков, однако здесь называем их русскими. В дореволюционное время в повседневной жизни бурят эти имена, если даже они были закреплены официально, правильно использовались довольно

редко. Их практика у предбайкальских бурят в Российской империи имеет некоторую специфику. В домашнем, повседневном, обиходе русские имена подвергались адаптации к бурятскому языку и имели особые варианты произношения. Имя Афанасий превращалось в *Опоо*, Спиридон в *Пирдай* [Митрошкина 2006: 33]. Список можно продолжить: Михаил — *Маниши*, Василий — *Башиши* и др.

Такая же ситуация сложилась у монголов: Володя звучало и писалось *Болоож*, а Александр — *Алагсандар* [Энхбат 2006: 104]. У калмыков имя Василий трансформировалось в *Басил*, Алексей — в *Элекся*, Андрей — в *Андра*, Мария — в *Мара*, Роман — в *Арман*, Фекла — в *Пекля* и др. [Справочник личных имен 1987: 257].

Известно, что буряты часто заимствовали уменьшительные формы русских имен в качестве полных, например *Катька*, *Митра*, *Степка* [Митрошкина 1987: 96]. От этих адаптированных имен образовывались закрепленные бурятские фамилии: Васкинов, Гришкинов, Митрошкин, Мотошкин, Пронькинов и др. Постепенно круг русских имен расширялся, активизировало этот процесс углубление социально-экономических контактов бурят с русскими, а также христианизация бурят, в большей мере охватившая предбайкальских. Практики нарекания забайкальских бурят русскими именами в дореволюционное время практически не было.

Буддийские антропонимы бурят

Тотальное распространение буддизма, начиная с конца XVII в. в Забайкалье и гораздо позже локально и кратковременно в Предбайкалье (аларские, ольхонские и др. буряты), привело к широкому распространению у забайкальских бурят имен с санскритской и тибетской основами. Причина кроется в том, что буддизм проник во все сферы повседневной жизни бурят. К буддийским священнослужителям (ламам) стали обращаться во всех важных жизненных ситуациях, в том числе при имянаречении ребенка. Лама дает имя по соответствующим каноническим книгам, исходя из точного времени рождения, поэтому буддийские имена обладают охранной функцией, усиливающейся влиянием планет на судьбу человека.

Каждый день недели связан с одной из следующих планет: Солнце, Луна, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера и Сатурн. Воскресенье связано с Солнцем, в бурятской культуре ему соответствуют имена на следующих языках: на санскрите — *Адьяа*, на тибетском — *Нима*, на монгольском, а значит, и бурятском — *Наран*. Далее приведены примеры имен, даваемых в другие дни недели соответственно указанному выше порядку. Понедельник (Луна): *Ангараг*, *Даба*, *Саран*; вторник (Марс): *Буда*, *Мигмар*, *Улан-Нюдэн*; среда (Меркурий): *Бархасбадь*, *Лхагва*, *Улэмжи*; четверг (Юпитер): *Сугар*, *Пурбо*, *Гадас*; пятница (Венера): *Санчир*, *Баасан*, *Солбон*; суббота (Сатурн): *Сумьяа*, *Бимба*, *Хэшэг* [Олзоева 2015]. Имена из этого списка распространены в основном у забайкальских бурят. Из них наиболее часто встречаются исконно монголоязычные (бурятские) имена. Также широко распространены имена тибетского происхождения. Из санскритских, видимо, было популярно одно имя — *Буда*, так как от него образована одна из часто встречающихся сегодня фамилий — *Будаев*, хотя само имя встречается редко. Другие санскритские имена из этого списка редко востребованы, начиная с советского периода: ими и другими редкими, как *Бидия*, именами обычно нарекают детей практикующие буддисты-миряне. В данном случае это имя известного бурятского буддолога, философа и буддийского духовного наставника Бидия Дандаровича Дандарова. Калмыки также давали имена по приведенным здесь правилам [Монраев 2012: 14–15].

А. М. Позднеев зафиксировал у монголов сложные буддийские обряды, связанные с рождением ребенка и его наречением. Данный материал дает представление о несколько ином формате практики имянаречения, который бытовал также у российских буддистов (зabayкальские буряты, калмыки, тувинцы). По качеству исполнения они различны для разных сословий. Для имянаречения лама-астролог (*зурхайчи*) соотносит год, месяц и день рождения с показаниями двенадцатой главы книги «*Вайдурья карпо*». В буддийской астрологии все числа месяца делятся на пять разделов *гараг*, каждый из которых имеет название. Новорожденному дается имя в соответствии с названием *гараг*, в который он родился. Например, *гараг*

1-го, 6-го, 11-го, 16-го, 21-го, и 26-го чисел каждого месяца носит название *Доржи*. *Гараг* 2-го, 7-го, 12-го, 17-го, 22-го и 27-го числа называется *Ринчин* и т. д. Поэтому дети, родившиеся в эти дни, могли получить соответствующее имя. Иногда тибетские имена заменяют монгольским переводом, например, *Доржи* — *Очир*, *Ринчин* — *Эрдэни*. Эти два имени имеют одинаковый смысл, но самостоятельны, т. е. ребенку можно дать имя или *Доржи*, или *Очир*. Также есть порядок, при котором один из этих имен давали рожденным в этот день мальчикам, а другой — девочкам. Например, мальчика нарекут *Доржи*, а девочку — *Очир*. Простолюдины почти всегда имели простые имена, для детей высородных людей составляли сложные, сочетавшие начальные слоги названия *гараг* и названия звезды, под которой он родился [Позднеев 1993: 412–414, 416–420].

Имена буддийского происхождения давно не считаются у бурят иноязычными, они за несколько веков бытования, как объективно отмечает К. Д. Басаева, «прочно и органически вошли в лексический состав языка забайкальских бурят, что <...> воспринимаются как собственно бурятские» [Басаева 1976: 86–87]. К тому же данная смена именика забайкальских бурят не привела к изменению структуры моделей их антропонимии [Митрошкина 1987: 94].

В современной повседневной жизни имена с буддийской основой считаются бурятскими в противовес русским или иным, если даже последние практикуются с давних пор — русские имена не вошли в бурятский именник.

В Предбайкалье буддизм не успел укрепиться по многим причинам, в том числе из-за активного процесса советского воинствующего атеизма. Буддийские имена в настоящее время сохраняются здесь в некоторых фамилиях и отчествах людей, родившихся в первой половине XX в. Примером могут явиться имена известных ученых, выходцев из аларских бурят: д-р филол. н., проф., чл.-корр. РАН Александр Бадмаевич Соктоев; д-р ист. наук, проф. Геннадий Доржиевич Басаев и др.

В XXI в. некоторые современные предбайкальские буряты дают детям буддийские имена: начиная с советского времени в г. Улан-Удэ и других поселениях респу-

блики проживает много выходцев из Предбайкалья, а некоторые забайкальские буряты живут в Предбайкалье. Браки между бурятами — буддистами и шаманистами — становятся обычной практикой, а в постсоветское время в Иркутской области появились буддийские общины. Как видно, смена бурятского именика свидетельствует о процессах консолидации этноса в условиях глобализации.

Экспансия имен, даваемых по буддийским стандартам, привела к тому, что в XIX — начале XX в. у забайкальских бурят постепенно значительно сократился именник исконно бурятских имен. О том, как происходит смена имен в межпоколенной ротации, свидетельствуют рукописные родословные, сохраненные в отдельных поселениях и семьях. Если сделать выборку имен из рукописной родословной Гэндэна Раднаевича Жамбалова, 1920 г. р. из рода натаг харанут, то видно, как имена с прозрачной тибетско-санскритской основой сменяются в более глубоких пластах на исконно бурятские: Гэндэн — Жамбал — Радна — Банзаракца — Халжуухан — Тэгнуу — Ахан — Хобоохан — Сабидар — Давджихан [Жамбалова 2010: 158].

Такая ситуация характерна для всего монголоязычного буддийского мира. И. А. Ламожапова приводит ряд примеров о доминировании имен тибетского происхождения у монгольских буддистов, в том числе у бурят. В структурном плане в именах развивается многокомпонентность, у монголов встречаются до шести частей в одном имени. Она отмечает, что принятие буддизма «ярко отражается на антропимическом корпусе как по языку-источнику, так и в структуре» [Ламожапова 2015: 152].

У бурят многокомпонентные (более двух) имена встречались редко. В основном практиковались двух- и однокомпонентные имена. А. Г. Митрошкина отмечает следующее: «Наводнение именика восточных бурят каноническими именами иноязычного происхождения привело к некоторому изменению характера их функционирования. Количество имен сократилось, что привело к увеличению частоты употребления одних и тех же имен. Имена типа *Доржо*, *Гарма*, *Бадма* и т. п. были наиболее употребительными для поклонников ламаизма. Именник восточных бурят становится единым во

всех говорах» [Митрошкина 1987: 95]. Данное состояние, скорее всего, надо отнести к атеистическому советскому периоду.

Антропонимы бурят в советское время претерпели значительные трансформации. В основе бурятского именника остались те же три пласта: исконно бурятские, бурятские буддийские и русские, зато несколько изменилось их соотношение. Несмотря на то, что буддийские имена стали считаться бурятскими, они до настоящего времени выделяются в отдельный пласт, что обусловлено их активным бытованием в одной части этнической территории народа, в Забайкалье. Поэтому в советское и постсоветское время продолжает сохраняться разделение имен на исконно бурятские и бурятские буддийские. К периоду развитого социализма все большее распространение получают русские имена, как наиболее престижные, в том числе у забайкальских бурят. Л. Д. Бадмаева для семиотического анализа проводила выборку исконно бурятских имен из «Справочника личных имен РСФСР» 1987 г. и обнаружила, что из 1 000 только 10 % являются таковыми. Она отмечает максимальную загруженность бурятской антропонимии иноязычным материалом, а значит и соответствующими моделями мира, отраженными в языковых единицах [Бадмаева 1999: 22]. Вследствие того, что выборка проводилась из справочника периода развитого социализма, характеризующегося наибольшей степенью унификации культуры по советскому образцу на всем пространстве СССР, можно считать, что это был период наибольшего влияния русской антропонимической системы.

К. Д. Басаева выявила тенденции в именоназвании детей в бурятских семьях колхоза «Эрдэм» Селенгинского аймака Бурятской АССР. Для анализа были взяты имена 472 детей, родившихся за 13 лет с 1960 по 1972 гг. Из 259 мальчиков бурятскими именами, включая исконные и буддийские, нарекли 131 чел., русскими — 128; из 213 девочек 59 получили бурятские, а 154 — русские имена. Как видно, большинство девочек нарекли русскими именами. Самыми популярными из 49 использованных были модные для того времени: *Лариса* — 13 чел., *Светлана*, *Людмила* — 12, *Марина* — 9, *Елена* — 7. Встречались также *Стелла*, *Инга*, *Изольда*, *Жанна* и др. Распространен-

ными женскими бурятскими именами из 33 были *Сэсэгма*, *Сэсэг* — 9, *Туяна* — 7, *Баярма*, *Дарима* — 4.

При анализе мужских имен выявлено, что 131 мальчик были названы 56 бурятскими именами: *Баир* — 17, *Батор* — 11, *Зоригто* — 7, *Жаргал*, *Доржо* — по 6, *Чингис*, *Мунхэ* — по 5, *Найдан*, *Намсарай* — по 4, *Даши*, *Дамдин* — по 3. В мужских и женских именах отмечено малое количество (10 %) двухкомпонентных имен [Басаева 1976: 88–92]. Видно, что в советское время сохраняются наиболее благозвучные бурятские имена, среди которых немало исконно бурятских. Однако следует иметь в виду, что подобная картина не может быть однозначно типичной для всей этнической территории бурят.

В советское время, как и теперь, в Бурятии были и есть районы с более высокой степенью религиозности населения. Судя по полевым материалам, буддийские традиции более активно сохраняются в Еравнинском, Кижингинском, Хоринском районах Республики Бурятия (далее — РБ), Агинском Бурятском округе, здесь чаще встречаются двухкомпонентные бурятские имена. В советское время жители этих регионов старались, чтобы ламы нарекали детей именами, несмотря на то, что до середины XX в. обращение к ним было ограничено из-за их малого числа, а открывшийся Иволгинский дацан был удален от центра. Из-за отсутствия возможности получить имя по астрологическим прогнозам лам имена бурят-буддистов становились более однообразными и малокомпонентными.

Сокращение структуры имени было обусловлено также следующей инновацией для бурят. С обязательным распространением в советское время фамилий и имени с отчеством двухкомпонентные имена усложнили их употребление, что приводило к постепенному отказу от сложных. Если в официальных документах была зафиксирована двойная основа фамилии, имени и отчества, например, *Бадмажапов Лубсандоржо Батомункуевич*, то в разговорной речи чаще употреблялся один элемент многокомпонентного имени — *Лубсан Мункуевич* [Басаева 1976: 87].

В советское время, отмечают русские жители Бурятии, особенно в середине XX в., официальные бурятские имена в бытовом

обиходе и нередко в рабочих коллективах стали подменять русскими: *Сэсэгму* часто называли *Светой* или *Розой*, *Баира* — *Борисом* и т. п. [Жамбалова, Игауэ 2010: 267]. Ценностная ориентация была направлена на русское имя как на наиболее привлекательное, кроме того, русские знакомые или коллеги для удобства произношения просили подменить бурятское имя на русское. Объективно подмена национального антропонима именем доминирующего языка — явление неблагоприятное. Но в силу широкого бытования этого поветрия в обществе, где происходила русификация / советизация, к нему относились терпимо. Следует отметить, что подобная практика не является исключительно российской / советской, она характерна для многих полиэтнических стран. К концу XX в. такая практика пошла на спад, что было обусловлено «стиранием» советского образа жизни и набиравшими оборот тенденциями возрождения традиционной культуры народа, углублением этнического самосознания.

Ситуацию иллюстрирует устная история Галины Батоевны Тудиновой, родившейся в 1940 г. в г. Улан-Удэ на стеклозаводе, где работали ее ссыльные родители: мать — дочь кулаков и отец — репрессированный буддийский священнослужитель, *габжа*. После гибели отца на фронте она с матерью вернулась в с. Улзар Джидинского района Бурятии.

Рассказывая об именах членов семьи, она замечает, что имена детям обычно давал лама, но в советское время из-за их отсутствия имя давали по дням недели, например, если мальчик родился в субботу, то его называли *Бимба*. Потом начали давать русские имена, а с 1990-х гг. стало больше бурятских, но уже более сложных, данных по гаданию, а не по дням недели. Она говорит: «Я хотела старшего сына, который родился в 1966 г., назвать *Дамдин-Сурэн*, а муж никак не хотел, и назвали Валерой. По паспорту Валера, а дома — *Дамдин*, *Дандю*. Два имени. <...> Когда мы родились, отец дал нам с братом русские имена — Галя, Толя. Он был *габжа*, но хотел, чтоб у нас были русские имена» [Жамбалова 2013: 88]. Других ее детей зовут *Зоригто* (1969 г. р.) и *Виктория* (1980 г. р.). Детей Валерия зовут *Эрдэни* (2004 г. р.) и *Анна* (2007 г. р.), у Зоригто трое сыновей: *Булат* (1991 г. р.), *Ар-*

салан (1997 г. р.), *Доржи-Нима* (2006 г. р.). У Виктории сын *Биликто* (2002 г. р.), дочь *Номин-Дулма* (2007 г. р.) [Жамбалова 2013: 37–38].

В 1970–1980-е гг. список женских имен пополнился возрожденными старыми или новыми благозвучными антропонимами: *Аюна* (медведица), *Арюна* (светлая), *Номин* (изумруд), *Саяна* (в честь Восточных Саян), *Соелма* (культура), *Туяна* (сияние), *Эржэна* (перламутр) и т. п. С тех пор по настоящее время это одни из самых популярных женских имен. Иногда родители нарекали детей новыми, не получившими в дальнейшем широкого распространения именами, например, женским *Индранил* (сапфир), мужскими — *Абай-Гэсэр*, *Аламжи-Мэргэн* и др.

Как видно, тогда началось наречение мальчиков именами эпических и исторических героев, это новая линия развития бурятского именника. Ее возникновение, с одной стороны, обусловлено ослаблением традиционализма у людей, так как прежде имена божеств, вождей, героев, людей более высокого социального статуса, в том числе свекра, а также названия тотемных животных были табуированы. Было запрещено называть их по имени, которое в случае необходимости заменяли эвфемизмами. С другой стороны, этот интерес был вызван политикой СССР, направленной на сохранение национальной культуры народов страны. Распространение имени героя эпоса «Гэсэр», возможно, обусловлено тем, что начиная с 1940-х гг. прошла большая акция советского государства по возрождению и сохранению героического эпоса. Сводный текст эпоса в переводе С. И. Липкина был опубликован в 1959 г. к 300-летию вхождения Бурятии в состав России, в 1980-е гг. в Улан-Удэ и Москве опубликованы два издания сводного текста Н. Г. Балдано, в постсоветское время появляется ряд публикаций оригинального текста эпоса [Жамбалова 2020: 115]. Интересна судьба персонального имени-титла *Чингисхан*, данного основателю Монгольской империи, — в степной титулатуре оно было присвоено только одному человеку, и в истории более не встречается [Мынбаев 2014]. Тем не менее, в советское время в Бурятии и МНР появляется и получает распространение мужское имя *Чингис*, *Чингиз*, возникшее в честь Чингисхана. Во время полевых исследова-

ний в 2003 г. в Ордосе Автономного района Внутренней Монголии КНР, где находится мемориал Чингисхана, было выявлено, что монголы здесь не нарекают детей этим именем в силу его сакральности, считая его непосильным для простого человека. Такое же мнение бытует и среди бурят, но новация прижилась, вероятно, потому что имена детям дают в основном молодые родители, не согласовывая ни с кем. Это отношение сохраняется ко всем именам из этого разряда, включая имя *Саян* [Справочник личных имен 1987: 253].

Антропонимы бурят в постсоветский период

Перемены, произошедшие в постсоветский период, связанные с возрождением традиционной культуры, отразились также на именнике бурят. Поввысилась престижность исконно бурятских и бурятских буддийских имен, что привело к частоте их использования в общем объеме имяназваний. В это время ламы стали доступны, многие забайкальские буряты дают ребенку имя по его рекомендациям. Есть современные ламы, обученные в тибетских дацанах в Дхарамсале и др., они нередко нарекают сложным или редким именем санскритского происхождения, например, *Абармид* (запредельный), *Адьяа* (солнце), *Буная* (добродетель), *Виндарья* (божественная). Есть ламы, дающие распространенные тибетские имена. Выбор имени зависит, возможно, от степени образованности ламы, а также от воли родителей. Имеются примеры, когда ребенку, особенно из межнациональной семьи, лама дает, например, имя *Намжилма*, а потом оказывается, что в паспорте девочка записана как *Виктория*, а мальчик *Аюша* — *Алексей*. Налицо компромисс, когда родители стремятся, чтобы ребенок был огражден божествами обоих родителей. Кроме того, считается, что наличие нескольких имен запутывает духов и лучше сохраняет жизненную силу ребенка. Предпочтение русскому имени отдается, вероятно, для того, чтобы человек мог легко вписаться в российский социум. Но бывают и обратные случаи, когда ребенка дома зовут русским именем, а записано в документах бурятское.

Современные тенденции в имяназвании бурят довольно прозрачны для всего населения Бурятии. Информант из с. Дунда-Киреть Бичурского района Республики

Бурятия Роза Романовна Лизунова, русская, семейная, родившаяся в 1949 г. в с. Алтачей, рассказала об именах детей своей дочери, которая замужем за односельчанином бурятом и живет по бурятским традициям. Роза Романовна говорит: «Она же пришла в бурятскую семью. Имя внучке *Дымбрылма* дал дед, сам дед был *Дымбрыл*. А сыну имя *Даши* дала дочь, *Дымбрылма*. У всех одноклассников зятя Николая бурятские имена. Почему отец дал ему русское имя, я не знаю. А его мать зовут *Еленой Санжиевной*, она бурятка. Здесь у бурят бывают русские и бурятские имена. Например, *Дымбрылмы* дома зовем *Дашей*, *Дарьей*. Сейчас бурятам стали больше давать бурятские имена» [Жамбалова, Игауэ 2010: 267].

Во время полевых этнографических работ в 2008 г. в с. Ацагат Заиграевского района Республики Бурятия в администрации поселения «Ацагатское» записано, что в 2007 г. родилось 10 детей: *Абидуев Жамбал Жаргалович*, *Баймеева Вайсана Жанчиповна*, *Раднаев Бимба Эдуардович*, *Сангалов Цырен Баяртуевич*, *Цыжипов Доржи Арсланович*, *Цыреторов Бэлигто Тумэнович*, *Нимаев Баир Цыренович*, *Цыжипов Содном Чингисович*. Как видно, все дети наречены бурятскими однокомпонентными именами в основном буддийского происхождения.

Х. Д. Энхбат на основании исследования личных имен Монголии по хронологическим срезам 1925, 1955 и 1990 гг. выявил, что за 30 лет, с 1925 по 1955 г., произошла утрата определенного количества старых имен тибетского происхождения и увеличилось число собственно монгольских. В 1990-е гг. с начала демократических преобразований увеличивается количество собственно монгольских имен с прозрачным семантическим значением типа *Оюун*, *Дэлгэр*, *Жаргал*, *Чимэг*, *Номин*, *Солонго* и др., происходит дальнейший процесс отказа от тибетских, санскритских, индоевропейских имен. Также в это время наблюдается тенденция отказа от длинных, непонятных и труднопроизносимых имен. Закладывается начало массового наречения детей именами монгольских исторических лиц, военачальников, героев: *Тэмуджин*, *Чингис*, *Шихухутаг*, *Есүхэй* и др. [Энхбат 2006: 104]. Это свидетельство возрождения этнической идентичности, вызванного сменой ценност-

ных установок, открывшейся возможностью героизации прошлого монгольского народа. В Монголии укрепился новый слой собственно монгольских имен, создан новый важный пласт в монгольском именнике.

Эти тенденции отчетливо просматриваются также в Бурятии, где активно практикуется целый ряд новых или редко употребляемых ранее имен: *Алима* (Яблоко), *Алтан* (Золото), *Аяна* (Путешествие), *Ума* и др.

Новые имена появляются у калмыков, наверно, к ним можно отнести имя девочки *Элистина* (от названия города Элисты плюс притяжательный суффикс *-ин*). Якуты возрождают якутские имена или создают новые: *Айал*, *Айтал*, *Айхан*, *Алтан-Сарын*, *Эрхан*, *Эрчим*, *Кудай*, *Айина*, *Кюннэй*, *Саргылана*, *Сардана*, *Саскылана* и др.

На рубеже советской эпохи и в постсоветское время в Бурятии, как и в Монголии, наблюдается возрождение исконно бурятских имен. Известны случаи наречения у предбайкальских бурят именем, исходя из названия племени, рода, от фамилии, имени, отчества родителей, предков: *Ользон*, *Янгут*, *Асалхан* и т. д.

Бурятские творческие работники нередко меняют имя на бурятское. Так поступил художник, академик РАХ *Чингис Бадмаевич Шенхоров* [Действительные члены]. «Отлично» за дипломную работу «Серия пейзажей „Моя Бурятия“» в Институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (ВАХ) он получил как *Ким Бадмаевич Шенхоров* [Ким Шенхоров].

Доподлинно известно, что известный бурятский поэт *Есугей Баторович Сындурев*, окончивший Высшие литературные курсы при Литературном институте им. М. Горького, имеет официальное имя Сергей [Сын-дурев Есугей]. Таких примеров немало, и они не являются типично бурятскими, а характерны для многих народов мира.

Выводы

Анализ приведенных достоверных источников позволяет прийти к следующим выводам. Вследствие трансформации и модернизации общества антропонимы бурят историчны. В тенденциях имянаречения бурят на длительном хронологическом срезе находят отражение глобальные и локальные факты истории народа, а также процессы трансформации ценностных ориентаций социума. В XIX в. у предбайкальских бурят широко распространены исконно бурятские имена, в малой степени практикуются русские, у забайкальских бурят, в следствие распространения буддизма, исконные имена сокращаются за счет имен тибетского происхождения, которые признаются бурятскими буддийскими. В XXI в. исконно бурятские имена в большей степени сохранились в фамилиях предбайкальских бурят. Вследствие этих процессов имя и фамилия у бурят приобретают этноразличительную функцию. С середины XX в., в советское время, происходит активное распространение русских имен, в конце XX – XXI в. повышается престиж и стабильность бурятских имен.

Трансграничное положение бурят определило специфику формирования их антропонимов, состоящих из элементов монгольской кочевнической, российской (православной) и индо-тибетской (буддийской) культур при достаточном сохранении центрального ядра бурятской традиционной (шаманистской) культуры в исконно бурятских именах. Выявлена историческая динамика, свидетельствующая о бурятах как части единого монгольского мира, а также адекватная развитию бурятского общества как части российского имперского, советского и российского федеративного региона в составе Российской империи, СССР и РФ. Подобный динамический процесс характерен для антропонимов многих народов России и мира.

Источники

ГА РБ — Государственный архив Республики Бурятия

Литература

Алдарова 1976 — Алдарова Н. Б. Из охранных имен бурят // Труды Бурятского института

общественных наук БФ СО АН СССР. Вып. 26. Сер. Языковедческая. Ономастика Бурятии. Улан-Удэ, 1976. С. 69–84.

Алдарова 1979 — Алдарова Н. Б. Бурятская антропонимическая лексика: исконные личные имена: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1979. 19 с.

- Бадмаева 1999 — *Бадмаева Л. Д.* Семиотический анализ бурятских личных имен // Санжеевские чтения — 4: мат-лы Всерос. науч. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. С. 22–23.
- Басаева 1976 — *Басаева К. Д.* Современные тенденции в употреблении личных имен у бурят // Труды Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР. Вып. 26. Сер. Языковедческая. Ономастика Бурятии. Улан-Удэ: Бурятск. филиал СО АН СССР, 1976. С. 85–92.
- Городилова 2012 — *Городилова Л. М.* Историческая антропонимика XX–XXI вв.: направления и проблемы исследования // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № 51. С. 79–83.
- Действительные члены — Действительные члены РАХ [электронный ресурс] // Список действительных членов (академиков) Российской академии художеств. Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Действительные_члены_РАХ#Список_действительных_членов_РАХ (дата обращения: 21.12.2019).
- Жамбалова 2008 — *Жамбалова С. Г.* Сохранение и возрождение генеалогической традиции у бурят // Мир Центральной Азии — 2: Сб. науч. ст. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 68–76.
- Жамбалова 2010 — *Жамбалова С. Г.* Исторические тенденции в именназвании бурят. К постановке вопроса // Восток-Запад: аксиолингвистическое представление о мире. Сб. мат-лов Междунар. российско-польской конф. (г. Улан-Удэ, 24–25 сентября 2009 г.). Улан-Удэ: Восточно-Сибирск. гос. ун-т, 2010. С. 150–163.
- Жамбалова 2013 — *Жамбалова С. Г.* Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г. Б. Тудиновой). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 148 с.
- Жамбалова 2020 — *Жамбалова С. Г.* Трансграничный памятник культуры эпос «Gesar» — нематериальное культурное наследие человечества // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2020. № 1. С. 112–117.
- Жамбалова, Игауэ 2010 — *Жамбалова С. Г., Игауэ Н.* Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. 412 с.
- Залкинд 1958 — *Залкинд Е. М.* Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 1958. 318 с.
- Ким Шенхоров — Ким Бадмаевич Шенхоров [электронный ресурс] // URL: https://artchive.ru/artists/52131~Kim_Badmaevich_Shenkhorov/works (дата обращения: 21.12.2019).
- Ламожанова 2001 — *Ламожанова И. А.* Исконные личные имена у монгольских народов: структура, семантика: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Иркутск, 2001. 19 с.
- Ламожанова 2015 — *Ламожанова И. А.* Антропонимические изоглоссы в монгольских языках // Учёные записки ЗабГУ. Сер.: Филология, история, востоковедение. 2015. № 2 (61). С. 151–157.
- Митрошкина 1984 — *Митрошкина А. Г.* Из истории развития системы бурятских личных имен // Этническая ономастика. Сб. науч. ст. М: Наука, 1984. С. 93–96.
- Митрошкина 1987 — *Митрошкина А. Г.* Бурятская антропонимия. Новосибирск: Наука, 1987. 224 с.
- Митрошкина 2006 — *Митрошкина А. Г.* Вопросы составления лингво-социально-локально-хронологического антропонимического словаря // Ономастическое пространство и национальная культура: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 14–16 сентября 2006 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2006. С. 30–34.
- Монраев 2012 — *Монраев М. У.* Калмыцкие личные имена (семантика). Элиста: Издат. дом «Герел», 2012. 255 с.
- Мынбаев 2014 — *Мынбаев Н. Ж.* Об имени и титулах Чингисхана [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2014. № 3. С. 197–206. URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_23/7356-mynbaev.html (дата обращения: 12.02.2019).
- Олзоева 2015 — *Олзоева В.* Что объединяет бурятские имена с названиями дней и планет [электронный ресурс] // Агинская правда. Газета Агинского Бурятского округа. 26.01.2015. URL: http://www.aginsk-pravda.ru/news/chto_obedinjaet_burjatskie_imena_s_nazvanijami_dnej_nedeli_i_planet/2015-01-26-3087-987 (дата обращения: 16.12.2019).
- Павлинская 2008 — *Павлинская Л. Р.* Буряты. Очерки этнической истории (XVII–XIX вв.). СПб.: Европейский дом, 2008. 256 с.
- Позднеев 1993 — *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями

- ми сего последнего к народу. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 492 с.
- Сельвина 1984 — *Сельвина Р. Л.* Калмыцкие личные имена // *Этническая ономастика*. М.: Наука, 1984. С. 87–93.
- Семенова 2005 — *Семенова В. И.* Личные имена эхиритских бурят. Иркутск: Иркутск. ун-т, 2005. 190 с.
- Справочник личных имен 1987 — Справочник личных имен народов РСФСР [электронный ресурс] // М.: Рус. яз., 1987. 656 с. URL: <http://padaread.com/?book=49840&pg=2> (дата обращения: 17.12.2019).
- Сындурев Есугей — Сындурев Есугей [электронный ресурс] // Персоналии. Поэты и писатели. URL: <http://soyol.ru/personas/poets-and-writers/436/> (дата обращения: 15.12.2019).
- Токарев 1953 — *Токарев С. А.* О происхождении бурятского народа // *Советская этнография*. 1953. № 2. С. 37–52.
- Хангалов 1958 — *Хангалов М. Н.* О бурятах, населяющих Иркутскую губернию. // *Собрание сочинений: В 3 т.* Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 1958. С. 101–113.
- Цыдендамбаев 1976 — *Цыдендамбаев Ц. Б.* Изучение ономастики Бурятии и исторически связанных с ней регионов — одна из актуальных задач современного бурятоведения // *Труды Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР*. Вып. 26. Сер. Языковедческая. Ономастика Бурятии. Улан-Удэ: Бурятск. филиал СО АН СССР, 1976. С. 3–22.
- Шулунова 1995 — *Шулунова Л. В.* Бурятская ономастика: автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 1995. 30 с.
- Энхбат 2006 — *Энхбат Х. Д.* Исследования личных имен монголов по хронологическим разрезам // *Ономастическое пространство и национальная культура: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 14–16 сентября 2006 г.)*. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2006. С. 103–105.

Sources

State Archive of the Republic of Buryatia.

References

- [Personal Names of Soviet Peoples: Reference Book]. Moscow: Russkiy Yazyk, 1987. 656 p. Available at: <http://padaread.com/?book=49840&pg=2> (accessed: February 17, 2020). (In Russ.)
- Aldarova N. B. [Buryat Anthroponyms: Indigenous Personal Names]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Moscow, 1979. 19 p. (In Russ.)
- Aldarova N. B. Buryat protective names revisited. In: [Buryat Institute of Social Sciences (Siberian Branch) of the USSR Academy of Sciences: Transactions]. Vol. 26. Ser. 'Linguistics. Onomastics of Buryatia'. Ulan-Ude, 1976. Pp. 69–84. (In Russ.)
- Badmaeva L. D. Buryat personal names: semiotic analysis. In: [Sanzheev Readings – 4]. Conf. proc. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 1999. Pp. 22–23. (In Russ.)
- Basaeva K. D. Personal names of Buryats: contemporary trends. In: In: [Buryat Institute of Social Sciences (Siberian Branch) of the USSR Academy of Sciences: Transactions]. Vol. 26. Ser. 'Linguistics. Onomastics of Buryatia'. Ulan-Ude, 1976. Pp. 85–92. (In Russ.)
- Enkhbat Kh. D. Investigating Mongol personal names: chronological perspectives. In: [Onomastic Environment and Ethnic Culture]. Conf. proc. (Ulan-Ude; September 14–16, 2006). Ulan-Ude: Buryat State University, 2006. Pp. 103–105. (In Russ.)
- Gorodilova L. M. The historical anthroponymics of the 20th-21st centuries: directions and problems of the research. *Buryat State University Bulletin*. 2012. No. 1. Pp. 79–83. (In Russ.)
- Khangalov M. N. About Buryats of Irkutsk Governorate. In: [Collected Works]. In 3 vols. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1958. Pp. 101–113. (In Russ.)
- Kim B. Shenkhorov (pictorial works). Available at: https://artchive.ru/artists/52131~Kim_Badmaevich_Shenkhorov/works (accessed: February 21, 2020). (In Russ.)
- Lamozhapova I. A. [Indigenous Mongol Names: Structure, Semantics]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Irkutsk, 2001. 19 p. (In Russ.)
- Lamozhapova I. A. Anthroponomical isoglosses in the Mongolian languages. *Uchenye zapiski ZabGU*. 2015. No. 2 (61). Pp. 151–157. (In Russ.)
- Mitroshkina A. G. [Buryat Anthroponymy]. Novosibirsk: Nauka, 1987. 224 p. (In Russ.)
- Mitroshkina A. G. Compiling an anthroponymic dictionary: linguosocial, local and chronological aspects. In: [Onomastic Environment and Ethnic Culture]. Conf. proc. (Ulan-Ude; September 14–16, 2006). Ulan-Ude: Buryat State University, 2006. Pp. 30–34. (In Russ.)
- Mitroshkina A. G. System of Buryat personal names: glimpses of history. In: [Ethnic Onomastics]. Coll. papers. Moscow: Nauka, 1984. Pp. 93–96. (In Russ.)

- Monraev M. U. [Kalmyk Personal Names: Semantics]. Elista: Gerel, 2012. 255 p. (In Russ.)
- Mynbayev N. Zh. About the name and titles of Genghis Khan. *The New Research of Tuva*. 2014. No. 3. Pp. 197–206. Available at: https://www.tuva.asia/journal/issue_23/7356-mynbaev.html (accessed: February 12, 2020). (In Russ.)
- Olzoeva V. Buryat names and names of planets and weekdays: what ties them together? *Aginskaya pravda*. 2015, January 26. Available at: http://www.aginsk-pravda.ru/news/chto_obedinjaet_burjatskie_imena_s_nazvanijami_dnej_nedeli_i_planet/2015-01-26-3087-987 (accessed: February 16, 2020). (In Russ.)
- Pavlinskaya L. R. [The Buryats: Essays on Ethnic History, 17th–19th Centuries]. St. Petersburg: Evropeyskiy Dom, 2008. 256 p. (In Russ.)
- Pozdneev A. M. [Essays on the Life of Buddhist Monasteries and Buddhist Clergy in Mongolia, in the Context of Their Relation to the People]. Reprint. Elista: Kalmyk Book Publ., 1993. 492 p. (In Russ.)
- Selvina R. L. Kalmyk personal names. In: [Ethnic Onomastics]. Moscow: Nauka, 1984. Pp. 87–93. (In Russ.)
- Semenova V. I. [Ekhirit Buryats: Personal Names]. Irkutsk: Irkutsk State University, 2005. 190 p. (In Russ.)
- Shulunova L. V. [Buryat Onomastics]. Dr. Sc. (philology) thesis abstract. Ulan-Ude, 1995. 30 p. (In Russ.)
- Synduev Esugey. Personalities: Poets and Writers. Available at: <http://soyol.ru/personas/poets-and-writers/436/> (accessed: February 15, 2020). (In Russ.)
- The Russian Academy of Arts: List of Full Members (Academicians). Available at: https://ru.wikipedia.org/wiki/Deystvitel'nye_chleny_RAKh#Spisok_deystvitel'nykh_chlenov_RAKh (accessed: February 21, 2020). (In Russ.)
- Tokarev S. A. Origins of the Buryat people revisited. *Sovetskaya etnografiya*. 1953. No. 2. Pp. 37–52. (In Russ.)
- Tsydendambaev Ts. B. Exploration of Buryatia's onomastics and that of historically related territories as a topical issue of contemporary Buryat studies. In: [Buryat Institute of Social Sciences (Siberian Branch) of the USSR Academy of Sciences: Transactions]. Vol. 26. Ser. 'Linguistics. Onomastics of Buryatia'. Ulan-Ude, 1976. Pp. 3–22. (In Russ.)
- Zalkind E. M. [Incorporation of Buryatia to Russia]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1958. 318 p. (In Russ.)
- Zhambalova C. G., Igaue N. [The Kaleidoscope: 20th–21st Century Ethnographic Pictures in Oral Narratives of Buryatia-Based Peoples]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2010. 412 p. (In Russ.)
- Zhambalova S. G. Buryat genealogical tradition: preservation and revival. In: [World of Central Asia – 2]. Coll. papers. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2008. Pp. 68–76. (In Russ.)
- Zhambalova S. G. Buryat name-giving trends in historical perspective: problem formulation revisited. In: [East – West: Axiolinguistic Worldviews]. Conf. proc. (Ulan-Ude: September 24–25, 2009). Ulan-Ude: East Siberia State University of Technology and Management, 2010. Pp. 150–163. (In Russ.)
- Zhambalova S. G. Cross-border cultural monument the epos 'Gesar' — an intangible cultural heritage of mankind. *Issues of Social-Economic Development of Siberia*. 2020. No. 1. Pp. 112–117. (In Russ.)
- Zhambalova S. G. Reminiscences of the Nomadic Way of Life against the Background of Everyday Practices of the Soviet and Post-Soviet Period (Oral Story by G. B. Tudinova). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2013. 148 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 436–454, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-436–454
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

Этноконфессиональный ландшафт Республики Алтай: глобальные вызовы и локальные ответы

Елена Анатольевна Ерохина¹

¹ Институт философии и права СО РАН
 (д. 8, ул. Николаева, 630090 Новосибирск, Российская Федерация)
 Новосибирский государственный университет
 (д. 1, ул. Пирогова, 630090 Новосибирск, Российская Федерация)
 доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0003-1513-4557. E-mail: leroh@mail.ru

Аннотация. *Введение.* В статье представлены результаты исследования современного этноконфессионального ландшафта Республики Алтай. Этноконфессиональный ландшафт рассматривается как часть историко-культурного наследия и фактор, оказывающий влияние на современные социокультурные процессы. *Цель* статьи — выявить константы и тенденции развития этноконфессиональных отношений в регионе в XXI в. *Методы.* В качестве теоретического инструментария работы использованы теория социального действия М. Вебера и ряд социально-философских концепций, в том числе концепции социокультурного неотрадиционализма, коллективной памяти и коллективной травмы. Эмпирическую базу составили результаты социологических исследований, осуществленных автором с 2003 по 2018 гг., в ходе которых были выявлены наиболее знаковые для коллективной памяти народов Алтая исторические события, сыгравшие роль глобальных вызовов в Новое и Новейшее время, а именно распад потестарных структур кочевого мира и включение в орбиту отличной по своим характеристикам цивилизации, модернизационный переход и давление мировых религий. *Результаты.* На рубеже XX и XXI вв. отчетливо проявились тенденции, которые можно квалифицировать как коллективный ответ на глобальные вызовы: возрождение семейных и родовых форм самоорганизации, сохранение традиционных хозяйственных укладов, отказ от технократической составляющей модернизации, формирование неотрадиционных форм религиозного синкретизма. Анализ статистической информации, материалов региональных СМИ и социальных сетей, включенное наблюдение позволили выделить современные тенденции развития этноконфессиональных отношений в регионе: сохранение, несмотря на кризис, человеческого потенциала Республики Алтай, энергия которого направлена в том числе в этнокультурное, религиозно-мистическое и мифопоэтическое творчество, превращение сферы сакрального в пространство политического, гражданского, поколенческого высказывания. Делается и *вывод* о дуализме светского и религиозного в общественном сознании жителей региона. Высказывается предположение о том, что сакрализация памяти мо-

жет быть одной из возможных форм использования наследия в преодолении коллективной травмы, вызванной модернизацией.

Ключевые слова: этничность, религия, Алтай, Центральная Азия, Сибирь, модернизация, неотрадиционализм, коллективная память, наследие, глобализация

Для цитирования: Ерохина Е. А. Этноконфессиональный ландшафт Республики Алтай: глобальные вызовы и локальные ответы // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 436–454. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-436-454

UDC 39

Ethno-Confessional Landscape of the Altai Republic: Global Challenges and Local Responses

Elena A. Erokhina¹

¹ Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the RAS
(8, Nikolaev St., Novosibirsk 630090, Russian Federation);

Institute for the Humanities, Novosibirsk State University
(1, Pirogov St., Novosibirsk 630090, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate

 0000-0003-1513-4557. E-mail: leroh@mail.ru

Abstract. Introduction. The article studies the contemporary ethno-confessional landscape of the Altai Republic as part of historical/cultural heritage, and as a factor influencing certain present-day sociocultural processes. **Goals.** The work seeks to identify constants and development trends in ethno-confessional relations in the region. **Methods.** M. Weber's theory of social action and several sociophilosophical concepts, including those of sociocultural neotraditionalism, collective memory and collective trauma, constitute the theoretical framework of the study. The latter summarizes results of 2003-2018 sociological surveys that revealed most significant — for the collective memory of the Altai peoples — historical events to have posed global challenges in modern and contemporary history, namely: disintegration of nomadic power structures and inclusion in the orbit of an essentially differing civilization, transition to modernization, and pressure of world religions. **Results.** At the turn of the 21st century, a number of trends have emerged that can be qualified as collective responses to such global challenges: revival of family and clan self-organization forms, preservation of traditional economic paradigms, rejection of technocratic attributes of modernization, development of neo-traditional syncretic religious forms. **Conclusions.** The analysis of statistical data, materials of regional media and social networks, included observations make it possible to distinguish some actual development trends in ethno-confessional relations in the region: conservation (despite the crisis) of local human potential characterized by that quite a number of individuals tackle ethnocultural, religious/mystical, and mythopoetic creativity jobs which, thus, transform the sphere of the sacred into a space for political, civil, and generational discourse. Public consciousness of natives is also marked by dualism of secular and religious aspects, while sacralization of memory might be a means to use cultural heritage in overcoming the collective trauma caused by modernization.

Keywords: ethnicity, religion, Altai, Central Asia, Siberia, modernization, neo-traditionalism, collective memory, heritage, globalization

For citation: Erokhina E. A. Ethno-Confessional Landscape of the Altai Republic: Global Challenges and Local Responses. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 436–454 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-436-454



Введение

В «Ветке сакуры» и «Корнях дуба» замечательный публицист Всеволод Овчинников со всей силой таланта, присущего этому мастеру, показал, как традиции формируют облик современных наций, японцев и англичан [Овчинников 2016]. По прошествии нескольких десятилетий многие из его тонких наблюдений звучат еще более современно, чем в 1970–1980-х гг. Сегодня мы наблюдаем рост интереса к исследованию наследия и его влиянию на современные процессы не только у мастеров художественной публицистики, но и у ученых.

Частью наследия является религия, представления о сакральном и профанном, верования и культовые практики. На рубеже XX и XXI вв. Россия, как и весь остальной мир, пережила «религиозный ренессанс», который поставил под вопрос постсекулярный характер современного общества. Новую религиозную ситуацию часть исследователей осмыслила как возврат к архаике, своего рода «Новое Средневековье» [Мирский 2017: 113]. Вместе с тем востребованным сегодня историческим аналогом современности оказался период позднего Средневековья и раннего Нового времени¹.

Как нам представляется, это оказалось возможным в силу особой роли религии в социальных движениях той эпохи. Современного исследователя отделяет от него Просвещение с его верой в познавательные и преобразовательные возможности человеческого разума. Однако даже из современной перспективы трудно не заметить, что утверждение авторитета секулярных институтов власти и десакрализация элит в эпоху раннего Модерна (XIV–XVII вв.) сопровождалась острой борьбой, в которой противостоящие стороны зачастую легитимировали свои позиции обращением к авторитету религиозной веры. Этот парадокс мы наблюдаем и сегодня, что ставит под сомнение представление о том, что влияние

религиозных институтов осталось в прошлом. Ситуация перехода к современности исламских государств, вступивших на путь модернизации с некоторой задержкой, дает нам как наблюдателям немало образцов связи общественных движений с религией.

Не только религиозные институты, но и религиозные верования связаны с социальными изменениями. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к опыту новых религиозных течений, которые тем влиятельнее, чем более атомизировано само общество. Оказалось, что светская культура в условиях кризиса гражданских ценностей чересчур уязвима, а скептицизм может непротиворечиво сочетаться с верой в сверхъестественное. Все это нуждается в социальном анализе.

Для описания данного парадокса российские исследователи Л. В. Анжиганова, Ч. К. Ламажаа и М. Ш. Абдулаева, С. А. Мадюкова и Ю. В. Попков использовали концепт социокультурного неотрадиционализма [Мадюкова, Попков 2011; Анжиганова 2012; Ламажаа, Абдулаева 2014].

Данный концепт позволяет исследовать внешне противоречивое развитие современных полиэтнических сообществ. В научном дискурсе концепт функционирует не только как понятие, отражающее гибридный характер связи традиции и модерна, но и как феномен, требующий изучения. Критериями, позволяющими отличать формы неотрадиционализма от фундаментализма, являются рефлексивное отношение к традиции и рационально-активистская модель социального действия. В настоящей работе мы попытаемся показать, как оторефлексированное в коллективном опыте наследие повлияло на этноконфессиональный ландшафт Республики Алтай (далее — РА). Этому будет посвящена первая часть статьи. Во второй части будут осмыслены социокультурные константы, детерминирующие текущее состояние этноконфессиональных отношений в регионе.

Выбор концепции социокультурного неотрадиционализма в качестве теоретического основания исследования обусловлен не только ее эвристическими возможностями

¹ См., например, популярный паблик «Страдающее Средневековье» в социальных сетях [электронный ресурс] // URL: <https://www.facebook.com/srednevekovie> (дата обращения: 10.11.2019).

ми для описания современной этноконфессиональной ситуации. Ее прогностические возможности в плане оценки рисков и перспективных сценариев будущего также повлияли на это предпочтение. Методология исследования опирается на положения теории модернизации и критический анализ религиозных традиций как элементов наследия народов Алтая. Эмпирическая база исследования сформирована на основе результатов вторичного анализа полевых материалов автора, полученных количественными (массовый опрос) и качественными (интервью, включенное наблюдение, выборочный анализ публикаций региональных СМИ и социальных сетей) методами в экспедициях, осуществленных в Турочакский и Онгудайский районы РА в 2003 г., Горно-Алтайск в 2006, 2007 и 2014 гг., Усть-Канский и Усть-Коксинский районы РА в 2006–2007 гг., Майминский, Чемальский, Шебалинский, Кош-Агачский районы РА в 2014 г.

Наследие и память в этноконфессиональном ландшафте

Под этноконфессиональным ландшафтом в настоящей статье понимается пространство социальных отношений, возникающих между этническими сообществами и внутри их различных подразделений, в основе которых лежит воспроизводство социальной дистанции и практик солидарности на основе конфессиональных маркеров. Вне всякого сомнения, религиозная традиция остается фактором, обеспечивающим существование исторической памяти социальных сообществ. Социологической аксиомой является постулат о признании коллективной травмы как неизбежной цены, которую современное общество вынуждено платить за модернизационный переход [Штомпка 2001: 7]. Так или иначе, коллективная травма нуждается в коллективной рефлексии, если этническое сообщество пытается осмыслить свой коллективный опыт в длительной исторической перспективе.

Один из путей преодоления травмы — сакрализация отдельных событий и личностей, мест, связанных с их деятельностью, а также производство историй, воспоминаний, связанных с ними разнообразных интерпретаций. В результате такой коллективной работы персональные и событийные «фигуры воспоминаний» приобретают силу

идентичности и традиций, мощь «локального авторитета» [Серто 2008: 35].

Желанием поддерживать эмоционально-ассоциативную память со своим прошлым, опираясь в том числе и на религиозную традицию, обусловлена потребность коллективной памяти в позитивных для групповой идентичности архетипах «мы», включающих представления о героизме, жертвенности, доброте, патриотизме, солидарности [Ерохина 2009: 120].

Отталкиваясь от этой идеи, мы будем рассматривать межэтническое сообщество РА как подверженное глобализации социокультурное пространство, народы которого объединяет способность отвечать на нее, глобализации, вызовы специфическим образом, используя культурные коды и социальные практики как часть наследия. Наследие мы будем понимать двояко: как исторический опыт и как его рефлексии в коллективной памяти.

Прежде чем перейти к характеристикам данного сообщества, необходимо отметить, что современная глобализация не является первым случаем вовлечения местного населения в общемировые процессы. Большой Алтай не раз оказывался в центре политических и миграционных процессов, выступал источником социокультурных инноваций еще в раннем Средневековье.

Алтай — родина огромного тюркского мира и ряда монголоязычных народов. С момента образования Тюркского каганата и до вхождения в состав Российской империи коренные этносы Алтая входили в состав империй Центральной Азии, будучи связанными с их народами глубокими и разнообразными экономическими, политико-династическими и культурными отношениями, общей историей войн и миграций, взаимным влиянием религиозных традиций, сходных практик обретения материальных ресурсов, статусных позиций, включения в разнообразные союзы.

Собственно, Большой Алтай — это географический регион, транзитный между тайгой и лесостепью Южной Сибири, с одной стороны, степями и горными массивами Центральной Азии, с другой стороны. На юго-западе через систему Джунгарского Алатау эта горная страна связана с Тянь-Шанем, на юго-востоке через Саяны — с Тибетом и Гималаями. Географическое по-

ложение практически в самом центре Азии предопределило развитие обширных культурных связей на западе с древними цивилизациями Ближнего Востока и Средней Азии, а при их культурном посредничестве — и Причерноморья, а на востоке — с Китаем. Однако культура народов Большого Алтая была сформирована не земледельческими, а кочевыми цивилизациями, что и предопределило кочевой характер традиционной культуры коренных народов Алтая, их высокую адаптивность, готовность учиться новому и принимать отличные от собственных традиций культурные влияния.

В то же время, оставаясь на периферии земледельческих цивилизаций, коренные народы Алтая сформировали собственную систему социальной стратификации, построенную на родо-племенных основаниях. Трансграничный характер географического месторазвития народов Алтая и, шире, тюркского мира предопределил двойственное восприятие соседей древних насельников этой земли. Если для кочевого мира, начиная с хуннского и заканчивая монгольским временем, Алтай оставался своего рода «прародиной», то земледельческими цивилизациями, в том числе русскими, на рубеже XVII–XVIII вв. этот регион осмысливался как дальняя периферия.

На протяжении своей истории коренные народы Алтая не раз обнаруживали себя в драматичной ситуации, которая нуждалась в коллективной рефлексии. На рубеже XVII и XVIII вв. население региона оказалось в эпицентре геополитического противостояния между Цинским Китаем, политическим объединением набирающих силу казахских жузов, Джунгарским ханством и Россией. В 1755 г. начался новый этап в джунгаро-цинских отношениях, завершившийся гибелью Джунгарского ханства. В 1756 г. цинские войска вторглись в Джунгарию с целью разгрома Амурсаны и его войск. Еще в 1755 г. часть алтайских зайсанов обратилась к императрице Елизавете Петровне с просьбой о подданстве. В связи с вторжением цинских войск в Джунгарию и другие зайсаны присоединились к этой просьбе, не имея возможности в случае окончательного разгрома Джунгарии противостоять китайскому нашествию [Моисеев 2006].

С этого момента начинается интеграция коренных народов Алтая, предков ал-

тай-кижи, телеутов и родственных им народов Северного Алтая — челканцев, кумандинцев, тубалар, в политико-административное и социокультурное пространство Российского государства.

Эта интеграция тесно связана с проникновением в регион иноэтничных культурных групп, прежде всего славян — выходцев из великорусских, малороссийских и белорусских областей европейской части Российской империи, движимых земледельческой экспансией. Частью этого движения стало поддерживаемое государством промысловое освоение недр и биоразнообразия края, сдерживаемое в историческом ядре крепостническими отношениями, а также появление на территории региона государственных (прежде всего военно-административных) институций и структур Русской православной церкви. Параллельно санкционированному государством осуществлялось стихийное переселение крестьянства. Так, например, территория современного Усть-Коксинского района РА и ряда областей Восточного Казахстана стала центром русского старообрядчества.

В 1864 г., после подписания Чугучакского протокола о разграничении границ между Россией и Китаем, начинается этап глубокой интеграции с Россией для южных алтайцев — теленгитов. Вместе с тем, не опасаясь более китайской экспансии, в Чуйскую и Курайскую степь устремляются казахи.

Необходимость существовать в иноэтничном, да к тому же конкурентном, окружении стимулировала внутриэтнические консолидационные процессы у алтайцев. Конфессиональные различия между родственными в языковом отношении народами, алтайцами и казахами, рассматривались как весьма значимые, что препятствовало распространению ислама среди коренных народов Алтая. Однако любопытно, что религия не во всех случаях выполняла этнодифференцирующую функцию. Что касается взаимоотношений с русскими, можно отметить, что таким разделителем выступал образ жизни славян-земледельцев и тюрков, скотоводов и охотников. Сам способ хозяйственной деятельности становился маркером этнической границы. В отношениях между северными алтайцами и русскими религия не стала по факту этническим раз-

делителем. Этим обстоятельством, а также активной деятельностью Алтайской духовной миссии в деле религиозного просвещения алтайцев можно объяснить влияние христианства на северных алтайцев и теленгитов.

В 1865 г. российские власти официально разрешают переселение в Алтайский округ Томской губернии. Переориентация административной политики на получение доходов за аренду земли вошла в противоречие с положениями «Устава об управлении инородцев» от 1822 г., защищающего сословные права ясачных инородцев на общинное пользование землей, которая использовалась ими коллективно для выпаса скота [Кыдыева 1997: 10].

Реформа землеустройства, начатая в 1901 г., результатом которой должен был явиться отвод общинных земель в пользу земледельцев, привела к антирусским волнениям, следствием которых стало появление алтайской «белой веры», или бурханизма [Шерстова 2007: 86].

С начала XX в. коренные народы Алтая так же, как русские и казахи, испытывают на себе давление мобилизационной модернизации. В широком смысле к таковой можно отнести не только административные реформы царского правительства, но и большевистскую модернизацию. Советская власть содействовала развитию местного самоуправления и транспортной инфраструктуры, медицины и образования, открыла возможность для политического самоопределения и преодоления неграмотности на основе специально разработанной для алтайцев письменности, создала условия для завершения интеграции народов Алтая в социокультурное пространство СССР.

Вместе с тем советский период оставил драматичный след в коллективной памяти народов Алтая процессами коллективизации, борьбой с религиозными культами, репрессиями против интеллигенции. Опыт коллективной травмы и совместное участие в борьбе с нацизмом в годы Великой Отечественной войны так же, как геополитические катастрофы XVIII в. и события начала XX в., стали предметом коллективной рефлексии в начале XXI в.

Таким образом, глобальные процессы прямо или опосредованно оказывали влияние на Горный Алтай и его население на

протяжении столетий. В числе самых значимых можно выделить падение могущества кочевых империй и их уход с геополитической арены в Новое время, предопределившие конкуренцию Китая и России в регионе, которая закончилась победой последней; модернизационный переход и связанные с ним процессы нациестроительства, обретения письменности на национальном языке и индивидуализации культурных образцов и социальных практик; обретение политического суверенитета в статусе субъекта Российской Федерации и прозрачных границ с соседними государствами в 1990-е гг. Последнее стало результатом еще одной, не до конца осмысленной и в наши дни геополитической катастрофы, вызванной распадом СССР. Неосмысленной двояко, как в исследовательском плане, так и в практической перспективе социокультурного самоопределения народов постсоветской России.

Так, например, весьма неоднозначными оказались результаты советской национальной политики. С одной стороны, в советский период усилилось ассимиляционное давление русской культуры как общесоюзной на коренное население, что повлекло деформацию родовых структур у алтайцев и родственных им этносов. С другой стороны, результаты нациестроительства так и не привели к национальной консолидации алтайцев. На незавершенность этнического самоопределения тюрков Алтая в своем исследовании указывает, в частности, А. П. Чемчиева [Чемчиева 2012: 181].

Кризис, в котором оказалось постсоветское общество, породил массовое обращение к архаическим культурным смыслам и социальным практикам, в том числе к осознанному возрождению этнической культуры для решения проблем современного развития общества. Несмотря на различие регионов России, тенденции архаизации и разнообразие форм неотрадиционализма наблюдаются повсеместно. Так, например, анализируя происходящие в 1990-х гг. изменения в сибирских регионах с разнообразной этнической структурой населения (Алтай, Тува, Бурятия, Хакасия), Ч. К. Ламажаа и М. Ш. Абдулаева отмечают, что феномены архаизации здесь выразились, в первую очередь, в натурализации хозяйствен-

ной деятельности, в актуализации архаических представлений о земле как территории коллективного пользования родов и отторжении идеи частной собственности на землю, в массовом возрождении архаических семейно-родовых объединений и правил взаимопомощи [Ламажаа, Абдулаева 2014: 69–70]. Указывая на религиозные формы неотрадиционализма, они подчеркивают одновременное возрождение шаманизма и подъем влияния мировых религий [Ламажаа, Абдулаева 2014: 71].

В коллективной рефлексии, как показали результаты осуществленного нами в 2006 г. социологического исследования коллективной памяти учащейся молодежи РА, нашли отражение упомянутые в настоящей статье глобальные процессы: сохраняющаяся геополитическая конкуренция России и Китая, незавершенность модернизационного перехода и национального самоопределения народов Алтая, память о трагических событиях XX в.²

При сравнении персональных «фигур воспоминаний» русской и алтайской коллективной памяти следует отметить следующее:

- присутствие в алтайском историческом пантеоне представителей фамильно-родовых структур и отсутствие таковых у русских;
- более высокую у алтайцев, в сравнении с русскими, оценку роли деятелей национальной культуры в истории народа;
- меньший промежуток времени в процедуре «выставления исторической оцен-

ки» тем или иным персональным «фигурам воспоминаний» у представителей коренных народов Алтая в сравнении с русскими [Ерохина 2009: 119].

Коллективная память о прошлом русских и алтайцев — представителей учащейся молодежи РА — отличается высокой оценкой субъектности своей этнической группы, показателем чего является значительная доля соотечественников и лиц, которые по прошествии времени оцениваются как соотечественники, а не как чужеземцы [Ерохина 2009: 119].

Характеристика локального субъекта, каковым является межэтническое сообщество РА, может быть осмыслена в текущих реалиях как синтез архаики и модерна. В этой логике глобальные вызовы отражают неизбежность социальных изменений, тогда как локальные ответы — вариативность перехода к модерну. В такой методологической оппозиции острота противопоставления «центр — периферия» дополняется бинарностью «глобальный вызов — локальный ответ».

Опрос показал хорошую осведомленность представителей учащейся молодежи о приверженности их этнических сообществ определенным религиозным традициям. И хотя религия как этнический маркер существенно уступила по значимости родному языку, исторической памяти и ценности родной земли, следует принять во внимание то обстоятельство, что опрос проходил среди молодежи — социальной группы, чье мировоззренческое самоопределение находится на этапе своего становления. События общественно-политической жизни РА в 2000–2010-х гг., наблюдаемые автором как непосредственно, так и опосредованно — через публикации СМИ, подтверждают это.

Принимая во внимание наличие монотеистических и языческих элементов структуры этноконфессионального ландшафта РА, выделим три группы составляющих его структуру компонентов. К первой группе следует отнести традиционные верования коренных народов Алтая, представляющие собой взаимосвязанную систему сакральных, находящихся в сложных отношениях соперничества и взаимного сближения, авторитетов: шаманизм, бурханизм, тэнгрианство и др. Вторую группу составляют мировые религии: православие (РПЦ и старообрядческие общины) и ислам, чьи структуры

² В исследовании 2006 г., результаты которого здесь приведены, проанализировано 132 интервью с учащимися школ Горно-Алтайска и студентами Горно-Алтайского государственного университета. Средний возраст участников от 17 до 21 года (73,5 % от всей совокупности респондентов), в том числе русских — 65 человек, алтайцев — 40 человек. 12 человек из числа указавших принадлежность к субэтническим группам алтайцев — *алтай-кижи, тубалары, теленгиты* — были объединены в исследовательских целях с алтайцами). Некоторые результаты были опубликованы в статье: [Ерохина 2009]. Исследование проводилось в рамках Международного проекта РГНФ и Минобразования Монголии «Цивилизационные константы внутренней Евразии: ценностные системы и мировоззренческие ориентиры».

представлены непосредственно на территории РА. Кроме того, с конца I тыс. традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири находится под влиянием буддизма [Сагалаев 1981: 6]. Наконец, в третью группу можно объединить «новые» религиозные сообщества, от различных протестантских деноминаций до новых религиозных движений [Хвастунова 2012; Пепилова 2016].

Чрезвычайно насыщенная этноконфессиональная сфера жизни межэтнического сообщества протекает на фоне постсоветских социокультурных трансформаций. Именно это обстоятельство должно быть учтено при оценке современного этноконфессионального ландшафта республики. Оно должно обеспечить понимание глубокой связи глобального и локального, внешнего и внутреннего, магистрального и периферийного как нерва повседневной жизни региона в эпоху глобальной коммуникации, когда горизонты социального сравнения существенно расширились. Связь эта имеет множество проявлений.

Так, например, материальная составляющая наследия, запечатленная во множестве археологических памятников, прямо вписана в природный ландшафт региона. В традиционной культуре, в том числе в религиозных верованиях коренных народов Алтая, наскальные изображения, каменные стелы и курганы подверглись сакрализации и стали местами поклонений наряду с природными объектами. И хотя утраченное в Средневековье древнетюркское письмо не могло выполнять функции трансляции коллективной памяти, эту роль на себя взяли родовая память и фольклор. По мере перехода к современности и дополнения традиционных институтов культурного производства в XX в. современными, ориентированными на науку, союз знания и власти, «высокую культуру» на младописьменном языке сакральное значение наследия приобрело новые измерения. С включением научных фактов в религиозно-мистический и мифопоэтический дискурс они становятся элементами иного по своему содержанию, иррационального способа познания действительности. Этому парадоксу в немалой степени способствовали популяризация научных знаний об истории региона в советский период и дуализм светского (научного) и религиозного (мифологического) в коллективной памяти алтайцев.

Тернистый путь к модерну, или Назад в будущее

Отношение к наследию как к феномену коллективной рефлексии возможно лишь в обществе, ориентированном на ценности рационализма и индивидуализма [Вебер 1994]. Потребность манифестировать посредством религиозных ритуалов свою принадлежность к определенному этническому сообществу вызвана к жизни социальными практиками модерна, которые получают социальное одобрение в пространстве светских публичных институтов. В этом смысле межэтническое сообщество РА в полной мере можно охарактеризовать как современное. В авторском исследовании 2006 г. значимость публичных каналов информации (школы, СМИ, книг), опосредованных принадлежностью к культуре модерна, письменной по способу передачи и хранения информации, подтверждена ориентацией на профессиональные (экспертные) институты коммуникации у русской и алтайской учащейся молодежи — представителей регионального сообщества РА — в процессе трансляции знаний о собственной этнической группе [Ерохина 2009: 118].

В настоящее время межэтническое сообщество представлено народами, проживающими на территории данного национально-территориального субъекта РФ. Численность его населения составляла, согласно сведениям Росстата, в 2018 г. около 219 тыс. чел. Единственным городом на территории республики является его столица — Горно-Алтайск, с населением, доля которого составляет 28,8 % (около 60 тыс. чел.) от общего числа жителей региона [Регионы России 2018: 43–44, Табл. 2.3].

Ведущей отраслью экономики остается сельское хозяйство. Кризис 90-х гг. XX в., который проявился в разрушении коллективных хозяйств и натурализации производства, повлек изменения в структуре занятости. В этот период «изменилась аграрная структура, появились новые формы ведения сельского хозяйства — частные фермерские хозяйства, сильно эмансипировало личное подсобное хозяйство, были приватизированы основные средства аграрного производства — земли, сельхозтехника и оборудование» [Дилекова 2016: 185].

Неразвитость других отраслей экономики привела к перетеканию трудоспособного населения в бюджетные отрасли и торговлю. Ныне значительное число жителей республики связано с деятельностью в сфере рекреационного туризма [Ерохина 2018а: 487].

Обращаясь к показателям социально-экономического развития 2018 г., отражающим место региона среди других субъектов РФ, следует отметить низкий уровень занятости — 53,9 % (77-е место в рейтинге среди регионов России) [Регионы России 2019а: Табл. 3.10]. РА относится к регионам с высоким уровнем безработицы, занимая 80-е место в рейтинге субъектов РФ, что отражено в показателе 11 %, полученном на основании данных выборочного обследования [Регионы России 2019б: Табл. 3.12].

Текущая ситуация с занятостью не может не сказаться на благосостоянии населения, уровень которого отражен в величине среднедушевого дохода, который составляет 19 503 руб. ежемесячно (79-е место в рейтинге регионов РФ). Это значительно ниже среднего показателя по Сибирскому федеральному округу (25 627 руб.) [Регионы России 2019в: Табл. 4.4].

Вместе с тем впечатляет довольно высокая для региона с аграрной отраслевой структурой доля лиц с высшим образованием. На основе материалов Всероссийской переписи населения 2010 г. она была рассчитана нами от числа указавших сведения об образовании и составила 18,7 % при наличии единственного вуза в республике — Горно-Алтайского государственного университета [ВПН 2010: Т. 3. Табл. 1]. Данный показатель лишь немного ниже аналогичного по всему Сибирскому федеральному округу (19,7 %). Высокая доля лиц с высшим образованием при сравнительно неразвитом рынке труда создает социальное напряжение, которое разрешается выталкиванием части трудоспособного населения в «серую» зону или в самозанятость. Если эти возможности закрыты, остается выезд за пределы региона в поисках работы.

Национальный состав населения, согласно данным Всероссийской переписи – 2010, имеет следующую структуру: русские — 56,6 %, алтайцы (включая теленгитов, тубалар и челканцев) — 33,9 %, казахи — 6,2 %, другие этносы — 3,3 % [Информационные

материалы 2010: Табл. 7]. Русские расселены в республике повсеместно, однако большинство составляют в северных — Майминском, Чойском, Турочакском, Чемальском районах. Высока доля русского населения в Усть-Коксинском и Усть-Канском районах, где компактно проживают представители этнолокальной группы русских старообрядцев и их потомки. Казахское население представлено двумя этнолокальными группами: северной (Усть-Канский район) и южной (Кош-Агачский район). Каждая из групп имеет свои особенности, однако общей выраженной чертой остается приверженность исламу. Что касается русских, то они в большинстве ориентированы на православие.

Алтайцы расселены повсеместно на территории данного субъекта РФ. В состав алтайцев входит множество субэтнических групп. На основании языковых и географических критериев выделяют северные (тубалары, челканцы, телеуты, кумандинцы, шорцы) и южные (алтай-кижи и теленгиты) группы алтайцев и родственных им этносов. По данным А. П. Чемчиевой, моноэтническим является самоопределение алтай-кижи, тогда как представители других субгрупп алтайского этноса обладают двойным самоопределением, комплементарно сочетающим алтайскую и иную — теленгитскую, тубаларскую, челканскую — идентичности [Чемчиева 2012: 181].

Родственными алтайцам народами являются телеуты, шорцы и кумандинцы, которые пользуются статусом коренных малочисленных народов. Значимым для коренных народов Алтая остается деление на сёоки по родовому принципу. Большинство северных и часть южных алтайцев (теленгиты) тяготеют к язычеству и разнообразным вариантам его синкретизма с православием. Среди алтай-кижи заметна ориентация на бурханизм, или ак-янг («белую», или «алтайскую», веру).

В настоящее время среди алтайцев нет единого мнения о том, какая именно религия является их традиционной религией. В то же время в структуре верований можно найти сквозные, общие элементы вне зависимости от того, с какой из традиционных религий ассоциируют себя верующие: 1) культ родовых гор и природных объектов; 2) поклонение земле и воде, почитание

женского божества; 3) поклонение огню и почитание Неба; 4) представления о едином боге (Кудae, Курбустане) — творце всего сущего; 5) представления о душе (душах) человека, их способности к путешествию в пространстве и во времени [Токарев 1990; Сагалаев, Октябрьская 1990; Потапов 1991; Тадина 2009; Тюхтенева 2011; Дыренкова 2012].

Традиционная религия алтайцев не приобрела оформленную религиозную догматику. Однако ей не откажешь в системности. В ней язычество достаточно непротиворечиво сочетается с идеей верховного бога-творца, буддийским пантеоном и культовыми практиками. Ядром же верований остается почитание неба, земли, гор, природных объектов, стихий, предполагавшее, по меткому определению А. М. Сагалаева и И. В. Октябрьской, признание «младшинства» человека по отношению к обоженственной природе. Признание этой зависимости предполагало неразрывную связь человека со своим родом, а рода — с его территорией. Эта связь осмысливалась традиционным мировоззрением тюрков Южной Сибири не только как жизнеобеспечивающая, но и как сакральная [Сагалаев, Октябрьская 1990: 187].

Частью такого мироощущения, дошедшего до наших дней, стало неприятие частной собственности на землю. Как полагает С. П. Тюхтенева, советский период лишь укрепил исторически сложившуюся систему коллективной собственности на землю. Неприятие идеи о том, что земля может быть собственностью человека, вступило в противоречие с принципом частной собственности на землю в постсоветский период. Отведение земли под строительство объектов туристической инфраструктуры, использование ее в рекреационных целях без соблюдения требований экологического законодательства в условиях «дикого капитализма» 1990-х гг. лишь усилило то, что исследователь назвала «внутренним конфликтом» [Тюхтенева 2011: 112]. На конфликтное отношение к приобретению земли повлияли высокий уровень коррупции, непрозрачность сделок с земельными участками, неравный доступ к распределению ресурсов, приватизированных после распада колхозов и совхозов.

Неприязненное отношение местного населения распространилось и на проекты промышленного освоения Горного Алтая. Алтаю удалось избежать индустриализации в период советской модернизации. Советская промышленность была представлена в регионе горнодобывающим производством и объектами малой гидроэнергетики, некоторые из которых сохранились (например, Чемальская ГЭС), утратив функциональное значение. Соответственно, представление о том, что человек может владычествовать над природой, подчинять ее себе, не стало частью общественного сознания. Массовое сознание осталось экофильным.

На излете советского периода в Москве родился крупный энергетический проект строительства Катунской ГЭС, которая должна была быть возведена на полтора километра выше села Еланда Чемальского района. Этому проекту не суждено было осуществиться, в том числе и по причине противодействия местной общественности, которую поддерживали ученые: слишком велики были экологические риски в случае ее возведения. Свою роль сыграло и ухудшение экономической ситуации в стране.

Однако союз местных элит с научной общественностью оказался недолгим. В 1993 г. на плато Укок была обнаружена уникальная находка мумии пазырыкской женщины, известной ныне как принцесса Кыдын (Очи Бала). На мумии обнаружили одежду и сложную прическу, однако самым удивительным была сохранность множества нанесенных на тело татуировок. Все признаки свидетельствовали о статусном положении умершей в молодом возрасте женщины. Чтобы мумия, обнаруженная в слое вечной мерзлоты, не разрушилась в результате соприкосновения с агрессивной внешней средой, ее извлекали из погребальной колоды постепенно, растапливая лед водой.

После находки мумия хранилась в музее Института автоматики и электрометрии СО РАН, что вызывало недовольство алтайской общественности, со стороны которой следовали в адрес новосибирских ученых обвинения в «вандализме» по отношению к алтайским святыням, якобы проявленном во время раскопок, а также требования вернуть в республику мумию, неожиданно

объявленную некоторыми из поборников репатриации предка современных алтайцев «алтайской принцессой». В современной неомифологии РА феномен Принцессы Укока играет важную роль. Так, например, серия стихийных бедствий, таких как землетрясение 2003 г. или наводнение на Катунь в 2014 г., связывались с гневом Принцессы [Доронин 2016; Ерохина 2018б].

Общественный резонанс, вызванный противостоянием новосибирских ученых, которым удалось сделать это открытие, и местной элиты, получил отклик в общероссийском медиа-контенте после выхода на одном из центральных каналов документального фильма о судьбе археологической находки из пазырыкского кургана. Чтобы хоть в какой-то мере снять общественное напряжение, власть приняла решение о строительстве Национального музея Республики Алтай и возврате реликвии в новое здание с соответствующими, необходимыми для ее хранения, условиями. В 2012 г. мумия обрела свое место в национальном музее, построенном усилиями «Газпрома».

Большинство проектов индустриализации Большого Алтая наталкивались на сопротивление, которое опиралось в своих резонах равным образом на здравый смысл (сомнительной была их экономическая целесообразность и экологическая безопасность) и сакральные аргументы. Так, ресурсы, вложенные «Газпромом» в строительство республиканского музея, не позволили ему заручиться безусловной поддержкой проекта «Сила Сибири-2», гидротехнические сооружения которого, по замыслу проектировщиков, должны были пройти через Зону Покоя Укок в Китай.

В постсоветский период возрос интерес к историко-культурному наследию региона в России и зарубежье. В значительной мере он поддерживался восхищением перед природным разнообразием и уникальной рекреационной средой. Интерес к Алтаю как к родине шаманизма подпитывался распространенным представлением о нем как «месте силы». Преодоление локальной замкнутости, вызванное наплывом туристов, повысило престиж принадлежности к коренному населению, усилило интерес коренных народов Алтая к своему наследию, обычаям и традициям. На фоне экономического кризиса постсоветских лет с

его архаическими практиками выживания, натуральным обменом, усилением родовых структур взаимопомощи начался религиозный ренессанс, проявившийся в росте числа религиозных институций, многие из которых были официально зарегистрированы как общественные организации. Отсутствие догматики не помешало становлению социальной прослойки служителей культа, которые рекрутировались из представителей гуманитарной интеллигенции.

Территориальная структура РА включает в себя, помимо столицы, 10 муниципальных районов, каждый из которых имеет свои специфические особенности. Уникальность этноконфессиональной специфики северных (Майминского, Чойского, Турочакского, Чемальского) районов обусловлена взаимным влиянием православия как религии русского населения, составляющего демографическое большинство, и язычества северных алтайцев, которое находится в синкретизме с христианством. Северные алтайцы подверглись христианизации в результате деятельности Алтайской духовной миссии, имевшей успех благодаря подвижничеству наиболее ярких ее представителей в деле религиозного и светского просвещения местного населения, а также научным исследованиям, положившим начало тюркологии.

Этноконфессиональная специфика центральных (Шебалинского, Онгудайского, Усть-Канского, Усть-Коксинского) районов республики детерминирована наличием в структуре населения русских, алтай-кижи и северной группы казахов Алтая. Русские ориентированы на православие, алтайцы — на бурханизм и язычество (шаманизм), между которыми сохраняется конкуренция при наличии общих культов, объединенных представлением об «алтайской вере». Как утверждает Н. А. Тадина, возрожденный бурханизм представляет собой «смешение» старого бурханизма и шаманских верований, где первостепенную роль играет поклонение «небесному», признание его приоритета [Тадина 2013а: 99].

Этноконфессиональный ландшафт этой части Алтая соткан с вкраплениями этнолокальных групп старожильского населения. Русские старообрядцы и их потомки компактно проживают в селах Усть-Коксинского и Усть-Канского рай-

онов, туратинские казахи, северная ветвь казахской диаспоры Алтая — в селах Усть-Канского района. У последних, по данным Н. А. Тадиной и Т. С. Ябыштаева, сложилась форма религиозного синкретизма, объединяющего поклонение природным культам, православие и ислам [Тадина, Ябыштаев 2016: 145].

Самыми отдаленными являются Кош-Агачский (на юге) и Улаганский (на востоке) районы, населенные преимущественно алтайцами-теленгитами и казахами. Теленгиты познакомились с христианством еще в XVIII в., однако в XIX в. переход в православие приобретает массовый характер. Важно отметить, что комплекс традиционных представлений, связанных с поклонением предкам, духам-хозяевам местностей, покровителям некоторых стихий, рек, гор и перевалов сохранился как компонент христианско-языческого двоеверия. В настоящее время обе составные части традиционных верований теленгитов функционируют достаточно полно. Так, например, в Кош-Агачском районе восстановлены места языческого поклонения и действует православная община. Среди теленгитов также есть и бурханисты.

Казахское население проникало в Чуйскую и Курайскую степи еще до того, как произошла демаркация границ между Россией и Китаем в соответствии с Чугучакским протоколом 1864 г. Однако начало массовой миграции казахов на Южный Алтай совпало со временем окончательного установления российской юрисдикции над этой территорией. С этого момента казахский вектор миграции оставался доминирующим, несмотря на то, что он время от времени имел возвратный характер. В настоящее время казахское население численно доминирует в этих районах. Казахи так же, как и алтайцы, — скотоводы. Тем не менее следует отметить более высокую экономическую активность казахского населения, ориентацию на предпринимательские виды деятельности, в том числе посредническую трансграничную торговлю с регионами соседних государств, Монголии и Казахстана. Казахи исповедуют ислам суннитского толка.

Глобализация открыла возможность преодолевать не только вновь образованные после распада СССР границы, но и

связывать регион с территориями далеко за пределами Центральной Азии. Это проявляется не только в укрепившихся связях казахской диаспоры, которые традиционно были прочными. Более интенсивными стали связи российских мусульман с единоверцами по всему миру, в том числе с выходцами из Ближнего Востока.

Особенно стоит отметить миссионерскую активность граждан ближневосточных государств. Они не только активно пропагандируют традиционные для своего географического региона толки ислама в среде казахов, но также проявляют активность в плане внедрения новых поведенческих практик. Так, в частности, в селе Жана-Аул родительская общественность всерьез обсуждала необходимость использования в качестве элемента внешнего вида школьниц — девочек-мусульманок — парика для замены платка, после того как надзорные органы Министерства образования стали настаивать на ограничении его ношения как элемента религиозной символики в светском учреждении (школе) [ПМА 2014].

Граница между сторонниками и противниками «старого» и «нового» толкования традиционной религии проходит, чаще всего, по поколенческому признаку. Так как в советский период традиционный способ передачи религии оказался пресечен, возрождение религии в постсоветский период началось одновременно из нескольких источников, связанных своим происхождением либо с местной традицией, либо с центрами влияния извне. В случае с мусульманской общиной это выражено наиболее заметно. Так, например, для многих молодых казахов, особенно тех, что получили исламское образование в учебных заведениях за пределами России, авторитет традиционных для Центральной Азии толков ислама уступает авторитету «неиспорченного» ближневосточного ислама. Соответственно, авторитет местных религиозных деятелей, в большинстве слабо знакомых с арабским языком и исламской литературой на нем, может оказаться не столь значим для молодежи в сравнении с их влиянием на старшее поколение казахов-мусульман, с которыми их сближает общая траектория жизненного пути: социализация в условиях светского атеизма позднего СССР и обращение к религии в зрелом возрасте после его распада.

Подобного рода межпоколенческий надлом можно наблюдать и между представителями «молодого» и «зрелого» поколений алтайцев. Так, например, известным фактом является противостояние бурханистов старшего и молодого поколения по поводу объяснения землетрясения 2003 г. гневом «принцессы Укока». Пожилые бурханисты обвинили молодежь в надуманности данной причины, аргументируя свою точку зрения научными фактами и собственным жизненным опытом, свидетельствующими, что землетрясения случались на Алтае и до 1993 г. [Кнорре 2016: 111].

Ни одна из религий не является монолитной. Необходимо указать на существующие между бурханистами разногласия по поводу того, считать ли бурханизм самостоятельной «алтайской верой» (национальной религией) или разновидностью буддизма [Тадина 2013б].

Христианство также представлено множеством конкурирующих направлений. Помимо Русской православной церкви и старообрядческих общин, на Алтае осуществляют религиозную деятельность неопротестантские религиозные организации («Адвентисты Седьмого дня», «Свидетели Иеговы», «Христиане веры евангельской», христиане-пятидесятники»). В регионе активно действуют последователи новых религиозных движений (НРД): церковь Сахаджа-Йоги, Кришны, Муна, Агни-Йоги, Тэнгри и др. [Хвастунова 2012: 43].

Таким образом, мы имеем дело с обществом развитого модерна, чертами которого являются свобода совести и индивидуализация. На это указывает широкий спектр действующих в регионе религиозных организаций. В пользу этого также говорит и характер духовных потребностей представителей межэтнического сообщества: необходимость этнокультурного самоопределения и выбора смысло-жизненных ориентиров [Мадюкова, Персидская 2018: 292], самоопределения на уровне родовой и локальной самоорганизации, в том числе для сохранения принципов экзогамии с целью избегания близкородственных браков [Ябыштаев 2019: 181]; потребность в самореализации как в творческих, так и в коммерческих проектах, востребующих этническую специфику; осознание ценности историко-культур-

ного наследия и его роли в повседневной и политической жизни [Плетц и др. 2014: 19]; преодоление травмы, связанной с приписываемой местным этническим культурам «архаикой», якобы несовместимой с «модерными» моделями поведения [Тюхтенева 2016: 73; Тадина 2019: 91].

Собственные исследования автора позволили сделать вывод о том, что этническая культура народов региона транслируется через публичные социальные институты: СМИ (русские 55,5 %, алтайцы 34 %), школу (русские 70,5 %, алтайцы 59 %), литературные памятники (русские 64,3 %, алтайцы 52,4 %)³. Их совокупное доминирование над такими приватными институтами воспроизводства этничности, как, например, семья (русские 52,2 %, алтайцы 63 %), старшие родственники (русские 25 %, алтайцы 52 %) и коллектив сверстников (показатели по обеим группам ниже 5 %) дали возможность прийти к заключению об ориентации на профессиональные, экспертно-ориентированные институты коммуникации в процессе трансляции знаний о собственной этнической культуре [Ерохина 2014: 207]. Это подводит нас к выводу о том, что религиозный ренессанс вполне совместим с модернизационным проектом.

Несложно убедиться, что традиционные верования алтайцев не только сохранили смысловое ядро, но и обогатились новы-

³ Опрос в РА 2007 г. проводился методом непропорциональной стратифицированной выборки, где в качестве страт выступали этнические общности. Объект исследования — учащаяся молодежь — старшеклассники и студенты средне-специальных и высших учебных заведений. Массовый опрос осуществлялся в городской и сельской местности (г. Горно-Алтайск, Усть-Канский и Усть-Коксинский районы РА). Опрос проведен по репрезентативной по полу, возрасту, месту проживания выборке среди 625 молодых людей старше 14 лет, из которых 272 русских и 290 представителей коренных народов Алтая или алтайцев (алтай-кижи, телеутов, тубалар, кумандинцев, челканцев, теленгитов, шорцев). Некоторые результаты были опубликованы в монографии: [Ерохина 2014]. Исследование проводилось в рамках экспедиционного проекта Президиума СО РАН «„Евразия“ как метафора российской цивилизации в общественном сознании россиян (на примере народов Республики Хакасия и РА)».

ми идеями благодаря плодам советской культурной революции. Парадоксальным образом избежав индустриализации, тюркам Алтая удалось освоить ее технические достижения и ассимилировать гуманитарное знание в качестве элемента своей синкретичной религии. В постсоветский период гуманитарная наука была включена и в процесс производства символов общественного и политического активизма с «этническим лицом» [Тадина 2018]. Начавшись с перестройки и суверенизации, этот процесс приобрел циклический характер, активизируясь в периоды выборов в органы власти или местного самоуправления и затухая в промежутках между ними.

Дуализм науки и религии в общественном сознании алтайцев не является уникальным явлением, характеризующим только этот народ. Однако, в отличие от русских и казахов, чье религиозное творчество находится под строгим контролем со стороны соответствующих конфессиональных институций, сдерживается догматикой православия и ислама, стихийное мифотворчество составляет суть традиционной религии алтайцев, развивающейся в своеобразном синкретизме язычества и мировых религий на периферии влияния христианства, ислама и буддизма.

Выводы

С древности Алтай оставался зоной контакта мировых религий, в то же время становясь препятствием на пути их распространения. Здесь находится предельная точка экспансии христианства в Центральной Азии. Алтай оказался тупиковым направлением на пути продвижения ислама из Центральной Азии в Восточную Сибирь. Можно упомянуть и тот факт, что Саяно-Алтай является самой северной точкой распространения традиционного буддизма. Будучи периферией мировых религий,

Алтай впитывал их идеи, которые, преобразившись, в дальнейшем становились источником мифопоэтического и религиозного творчества, в основе которого лежит признание человека частью природы.

Такое понимание органично сочетается с традиционной моделью взаимоотношений человека с определенной территорией, маркируемой как территория рода [Тюхтенева 2015: 73; Тадина, Иркитова, Уханова 2019: 262].

Родовая идентичность непротиворечиво соединяется с этнической и общереспубликанской, сплавляя сакральное и светское, традиционное и современное, родовое и национально-политическое в идентификационной матрице коренных жителей региона. Принадлежность к республике становится ядром региональной идентичности, которая приобретает характер гражданской идентичности по мере присоединения русских, казахов, представителей других, в том числе коренных малочисленных, народов.

Подводя итог, стоит отметить следующее. Противоречие между слабым экономическим потенциалом и сравнительно высоким уровнем человеческого развития будет время от времени приводить к обострению этносоциальных и этноконфессиональных противоречий в республике. В этих условиях историко-культурное наследие и многообразие религиозных систем становятся символическими ресурсами борьбы за экономический, культурный и политический капитал, основаниями для выстраивания неформальных сетей по принципу этнического включения или исключения. Но эти же факторы способны амортизировать социальное напряжение, канализировать его в общественно приемлемые способы разрешения конфликтов, в творчество и гражданские инициативы. Такая ситуация содержит новые вызовы и новые возможности.

Полевые материалы автора

ПМА 2014 — Сведения получены в экспедиции сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН от жителей с. Жана-Аул Кош-Агачского района (Республика Алтай, осень 2014 г.).

Литература

Анжиганова 2012 — Анжиганова Л. В. Этнический неотрадиционализм в условиях социальных трансформаций // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 6 (37). С. 438–440.

- Вебер 1994 — Вебер М. Социология религии: типы религиозных сообществ / пер. с нем. М. И. Левиной // М. Вебер. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 78–308.
- ВПН 2010 — Всероссийская перепись населения 2010 г. [электронный ресурс] // Т. 3. Образование. Таблица 1. Население по возрастным группам, полу и уровню образования по субъектам Российской Федерации. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_edu_10.php (дата обращения: 10.01.2019).
- Дилекова 2016 — Дилекова С. Д. Проблемы занятости сельского населения в Республике Алтай // Уровень жизни населения регионов России. 2016. № 1 (199). С. 185–193.
- Доронин 2016 — Доронин Д. Ю. Что опять не так с «Алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кыдын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74–99.
- Дыренкова 2012 — Дыренкова Н. П. Вода, горы и лес по воззрению турецких племен Алтайско-Саянского нагорья // Н. П. Дыренкова. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 131–188.
- Ерохина 2009 — Ерохина Е. А. Коллективная память в этническом самосознании горно-алтайской молодежи // Социологические исследования. 2009. № 3. С. 115–120.
- Ерохина 2014 — Ерохина Е. А. Этническое многообразие в цивилизационном и геополитическом пространстве России. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2014. 240 с.
- Ерохина 2018а — Ерохина Е. А. Межэтнические сообщества тюркских республик Южной Сибири между регионализацией и глобализацией // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации. Мат-лы III Всерос. науч.-практ. конф. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2018. С. 486–489.
- Ерохина 2018б — Ерохина Е. А. Этнокультурный неотрадиционализм как источник гражданского активизма (на примере отношения общественности к индустриальным проектам в Республике Алтай) // Пути России. 1917–2017: сто лет перемен. М., СПб.: Нестор-История, 2018. С. 245–251.
- Информационные материалы 2010 — Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года [электронный ресурс] // Таблица 7 «Национальный состав населения по субъектам Российской Федерации». URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab7.xls (дата обращения: 10.01.2019).
- Кнорре 2016 — Кнорре Б. К. Современный алтайский шаманизм в контексте национальной религиозной политики Республики Алтай // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер.: История, Филология, Культурология. Востоковедение. 2016. № 12 (21). С. 89–114.
- Кыдыева 1997 — Кыдыева В. Я. Поземельные отношения в Горном Алтае (конец XIX – XX век): историко-этнографическое исследование: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1997. 21 с.
- Ламажаа, Абдулаева 2014 — Ламажаа Ч. К., Абдулаева М. Ш. Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 3. С. 68–80.
- Мадюкова, Попков 2011 — Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб.: Алейтей, 2011. 132 с.
- Мадюкова, Персидская 2018 — Мадюкова С. А., Персидская О. А. Общенациональная, региональная и этническая идентичность у народов Республики Алтай // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации. Мат-лы III Всерос. науч.-практ. конф. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2018. С. 290–293.
- Мирский 2017 — Мирский Г. И. Возврат в Средневековье? // Россия в глобальной политике. 2017. № 6. С. 102–113.
- Моисеев 2006 — Моисеев В. А. Внешнеполитические факторы присоединения Горного Алтая к России в 50-е гг. XVIII в. // Алтай — Россия: через века в будущее: мат-лы всерос. науч.-практ. конф., посвященной 250-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства (16–19 мая 2006 г.). Горно-Алтайск: ГАГУ, 2006. Т. 1. С. 12–17.
- Овчинников 2016 — Овчинников В. В. Сакура и дуб. М.: АСТ, 2016. 608 с.
- Пепилова 2016 — Пепилова С. М. «Нетрадиционные религии» в Республике Алтай и вовлеченность в них представителей титульных этносов // Алтай – Россия: через века в будущее. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2016. С. 356–361.
- Плетц и др. 2014 — Плетц Г., Соёнов В. И., Константинов Н. А., Робинсон Э. Международное значение репатриации

- «Укокской принцессы» (готова ли российская археология к диалогу с коренными народами?) // Древности Сибири и Центральной Азии. 2014. № 7 (19). С. 17–45.
- Потапов 1991 — *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Регионы России 2018 — Таблица 2. 3 «Удельный вес городского и сельского населения в общей численности населения» [электронный ресурс] // Регионы России. Социально-экономические показатели. 2018. Статистический сборник. М., 2018. URL: https://www.gks.ru/free_doc/doc_2018/region/reg-pok18.pdf (дата обращения: 10.12.2019).
- Регионы России 2019а — Таблица 3.10 «Уровень занятости населения» (по данным выборочных обследований рабочей силы) [электронный ресурс] // Регионы России. Социально-экономические показатели — 2019 / Федеральная служба государственной статистики. URL: https://gks.ru/bgd/regl/b19_14p/Main.htm (дата обращения: 10.01.2020).
- Регионы России 2019б — Таблица 3.12 «Численность безработных» [электронный ресурс] // Регионы России. Социально-экономические показатели — 2019 / Федеральная служба государственной статистики. URL: https://gks.ru/bgd/regl/b19_14p/Main.htm (дата обращения: 10.01.2020).
- Регионы России 2019в — Таблица 4.4 «Среднедушевые денежные доходы населения» [электронный ресурс] // Регионы России. Социально-экономические показатели — 2019 / Федеральная служба государственной статистики. URL: https://gks.ru/bgd/regl/b19_14p/Main.htm (дата обращения: 10.01.2020).
- Сагалаев 1981 — *Сагалаев А. М.* Ламаистские элементы в мифологии и традиционных культах алтайцев: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1981. 18 с.
- Сагалаев, Октябрьская 1990 — *Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.
- Серто 2008 — *Серто М.* По городу пешком / пер. с фр. А. А. Космарского // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 24–38.
- Тадина 2009 — *Тадина Н. А.* Гора как организующее начало в культуре алтайцев // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. Археология, этнография, устная история. Вып. 6. Мат-лы VI региональной науч.-практ. конф. памяти проф. А. П. Уманского. Барнаул: АлтГПА, 2009. С. 161–165.
- Тадина 2013а — *Тадина Н. А.* Символика и этические ценности алтайцев в практиках возрожденного бурханизма // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 4 (24). С. 97–100.
- Тадина 2013б — *Тадина Н. А.* Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. 16. № 4. С. 159–166.
- Тадина, Ябыштаев 2016 — *Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С.* Крещенные казахи Тураты и зайсанат // Макарьевские чтения. Мат-лы XI Междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 2016. С. 142–146.
- Тадина 2018 — *Тадина Н. А.* О пазырыкских образах в национальной символике Республики Алтай // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: Наука, 2018. С. 155–157.
- Тадина 2019 — *Тадина Н. А.* О трех этапах модернизации родового общества алтайцев // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Геоархеология. Этнология. Антропология. 2019. Т. 28. С. 88–97. DOI: 10.26516/2227-2380.2019.28.88
- Тадина, Иркитова, Уханова 2019 — *Тадина Н. А., Иркитова А. А., Уханова Э. В.* О сохранении родового состава сел алтайцев (Шебалинский район Республики Алтай) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул: АГУ, 2019. С. 262–266.
- Токарев 1990 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
- Тюхтенева 2011 — *Тюхтенева С. П.* «Земля-мать» в онтологии и фольклоре современных алтайцев // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2011. Вып. 6. С. 111–116.
- Тюхтенева 2015 — *Тюхтенева С. П.* Личность и общество у алтайцев: от родовой принадлежности до общеалтайской идентичности // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 72–81.
- Тюхтенева 2016 — *Тюхтенева С. П.* Скотоводство у алтайцев в XXI веке // Полевые исследования. Элиста: Калмыцкий научный центр РАН, 2016. С. 65–81.
- Хвастунова 2012 — *Хвастунова Ю. В.* Некоторые методологические аспекты исследования религии (на примере религиозной ситуации в Республике Алтай) // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 356. С. 42–44.

- Чемчиева 2012 — Чемчиева А. П. Алтайские субэтноты в поисках идентичности. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2012. 254 с.
- Шерстова 2007 — Шерстова Л. И. Аборигены Южной Сибири в контексте столыпинской реформы: социокультурные и этнополитические трансформации // Сибирское общество в период социальных трансформаций XX века. Мат-лы всеросс. науч. конф. Томск: Изд-во ТГУ, 2007. С. 85–91.
- Штомпка 2001 — Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.
- Ябыштаев 2019 — Ябыштаев Т. С. Об актуализации родовой идентичности у алтайцев // Мат-лы Первого алтаистического форума «Тюрко-монгольский мир Большого Алтая: историко-культурное наследие и современность». Барнаул, Горно-Алтайск: АГУ, 2019. С. 181–183.

Author's Field Data

Evidence collected by members of the Ethnosocial Research Department (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the RAS) from residents of Zhana-Aul village (Kosh-Agachsky District, Altai Republic) in the autumn of 2014. (In Russ. and Alt.)

References

- Anzhiganova L. V. Ethnical neotraditionalism in the conditions of social transformations. *The World of Sciences, Culture and Education*. 2012. No. 6 (37). Pp. 438–440. (In Russ.)
- Average Per Capita Incomes (Table 4.4). At: Regions of Russia: Socioeconomic Indicators – 2019. Federal State Statistic Service (website). Available at: https://gks.ru/bgd/regl/b19_14p/Main.htm (accessed: February10, 2020). (In Russ.)
- Certeau de M. Walking in the city. A.A. Kosmarsky (transl.) *Russian Sociological Review*. 2008. Vol. 7. No. 2. Pp. 24–38. (In Russ.)
- Chemchieva A. P. [Altaian Sub-Ethnic Groups: in Search of Identity]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography (Sib. Branch) of RAS, 2012. 254 p. (In Russ.)
- Dilekova S. D. Altai Republic: rural employment problems. *Living Standards of the Population in the Regions of Russia*. 2016. No. 1 (199). Pp. 185–193. (In Russ.)
- Doronin D. Yu. What is wrong again with the 'Altai Princess'? New facts from newslore biography of Ak Kady. *Siberian Historical Research*. 2016. No. 1. Pp. 74–99. (In Russ.)
- Dyrenkova N. P. Turkic tribes of the Altai-Sayan Highland: water, mountains and forest in their worldviews. In: Dyrenkova N. P. [Turks of the Sayan-Altaï: Articles and Ethnographic Materials]. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (RAS), 2012. Pp. 131–188. (In Russ.)
- Erokhina E. A. [Civilizational and Geopolitical Space of Russia: Ethnic Diversity]. Novosibirsk: Siberian Branch of RAS, 2014. 240 p. (In Russ.)
- Erokhina E. A. Ethnocultural neotraditionalism as a source of civic activism: a case study of public attitudes towards industrial projects in the Altai Republic. In: [Paths of Russia, 1917–2017: a Century of Changes]. Moscow, St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. Pp. 245–251. (In Russ.)
- Erokhina E. A. Inter-ethnic communities of South Siberian Turkic republics: between regionalization and globalization. In: [Regulating Ethnosocial and Ethnocultural Processes in Regions of Russia: Positive Experiences]. Conf. proc. Kazan: Institute of History (Tatarstan Academy of Sciences), 2018. Pp. 486–489. (In Russ.)
- Erokhina E. A. Youths of Gorno-Altaysk: collective memory and ethnic identities. *Sociological Studies*. 2009. No. 3. Pp. 115–120. (In Russ.)
- Ethnic Composition of Population by Regions of Russia (Table 7). In: [Russian Census of 2010: Final Outcomes]. Federal State Statistic Service (website). Available at: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab7.xls (accessed: February10, 2020). (In Russ.)
- Khvastunova Yu. V. Methodological aspects of religion study (by example of religious environment in Altai Republic). *Tomsk State University Journal*. 2012. No. 356. Pp. 42–44. (In Russ.)
- Knorre B. K. Contemporary Altai shamanism in the context of the national religious policy of the Altai Republic. *Russian State University for the Humanities Bulletin. Turkic-Mongolian Field Studies*. 2016. No. 12 (21). Pp. 89–114. (In Russ.)
- Kydyeva V. Ya. [Land Relations in the Altai Highland, Late 19th–20th Centuries: a Historical/Ethnographic Study]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Moscow, 1997. 21 p. (In Russ.)

- Lamazhaa Ch. K., Abdulaeva M. Sh. Archaization and neotraditionalism: regional forms in Russia. *Knowledge. Understanding. Skill*. 2014. No. 3. Pp. 68–80. (In Russ.)
- Madyukova S. A., Persidskaya O. A. Peoples of the Altai Republic: national, regional and ethnic identities. In: [Regulating Ethnosocial and Ethnocultural Processes in Regions of Russia: Positive Experiences]. Conf. proc. Kazan: Institute of History (Tatarstan Academy of Sciences), 2018. Pp. 290–293. (In Russ.)
- Madyukova S. A., Popkov Yu. V. [Phenomenon of Sociocultural Neotraditionalism]. St. Petersburg: Aletheia, 2011. 132 p. (In Russ.)
- Mirsky G. I. Back to the Middle Ages? *Russia in Global Affairs*. 2017. No. 6. Pp. 102–113. (In Russ.)
- Moiseev V. A. Russia's incorporation of the Altai Highland, 1750s: external political factors. In: [Altai — Russia: through Centuries into the Future]. Conf. proc. (May 16–19, 2006). Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State University, 2006. Vol. 1. Pp. 12–17. (In Russ.)
- Ovchinnikov V. V. [The Sakura and the Oak]. Moscow: AST, 2016. 608 p. (In Russ.)
- Pepilova S. M. 'Non-traditional' religions in the Altai Republic, and their native adherents. In: [Altai — Russia: through Centuries into the Future]. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State University, 2016. Pp. 356–361. (In Russ.)
- Plets G., Soenov V. I., Konstantinov N. A., Robinson E. Repatriation of the 'Ukok Princess' in an international perspective (Are Russian archaeologists ready to engage in a dialogue with indigenous peoples?) In: [Antiquities of Siberia and Central Asia]. 2014. No. 7 (19). Pp. 17–45. (In Russ.)
- Potapov L. P. [Altai Shamanism]. Leningrad: Nauka, 1991. 321 p. (In Russ.)
- Regions of Russia: Population by Age, Gender, and Level of Education (Table 1). In: [Russian Census of 2010: Outcomes]. Vol. 3: Education. Available at: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_edu_10.php (accessed: February 10, 2020). (In Russ.)
- Sagalaev A. M. [Mythology and Traditional Cults of the Altaians: Lamaist Elements]. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Leningrad, 1981. 18 p. (In Russ.)
- Sagalaev A. M., Oktyabrskaya I. V. [Traditional Worldview of South Siberian Turks: Sign and Ritual]. Novosibirsk: Nauka, 1990. 209 p. (In Russ.)
- Sherstova L. I. Indigenous peoples of Southern Siberia in the context of the Stolypin agrarian reform. In: [Siberian Society in the 20th-Century Social Transformations]. Conf. proc. Tomsk: Tomsk State University, 2007. Pp. 85–91. (In Russ.)
- Sztompka P. Trauma of social change. *Sociological Studies*. 2001. No. 1. Pp. 6–16. (In Russ.)
- Table 2. 3. Nationwide Proportions of Urban and Rural Residents. In: [Regions of Russia: Socioeconomic Indicators. 2018]. Statistical digest. Federal State Statistic Service. Moscow, 2018. Available at: https://www.gks.ru/free_doc/doc_2018/region/reg-pok18.pdf (accessed: February 10, 2020). (In Russ.)
- Table 3.10. Employment Rates: Summarizing Results of Manpower Sample Surveys. At: Regions of Russia: Socioeconomic Indicators – 2019. Federal State Statistic Service (website). Available at: https://gks.ru/bgd/regl/b19_14p/Main.htm (accessed: February 10, 2020). (In Russ.)
- Table 3.12. Number of the Unemployed. At: Regions of Russia: Socioeconomic Indicators – 2019. Federal State Statistic Service (website). Available at: https://gks.ru/bgd/regl/b19_14p/Main.htm (accessed: February 10, 2020). (In Russ.)
- Tadina N. A. Mountain as a core structural element of Altaian culture. In: [Field Studies in the Ob Headwater Regions and the Altai: Archaeology, Ethnography, Oral History]. Vol. 6. Conf. proc. Barnaul: Altai State Pedagogical Academy, 2009. Pp. 161–165. (In Russ.)
- Tadina N. A. National symbols of the Altai Republic: Pazyryk images revisited. In: [Archaeological and Ethnographic Studies Integrated]. Omsk: Nauka, 2018. Pp. 155–157. (In Russ.)
- Tadina N. A. On the three modernization stages of the Altai clan society. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2019. Vol. 28. Pp. 88–97. (In Russ.) DOI: 10.26516/2227-2380.2019.28.88
- Tadina N. A. Symbolism and ethical values in the practices of the revived Burkhanism. *Tomsk State University Journal of History*. 2013. No. 4 (24). Pp. 97–100. (In Russ.)
- Tadina N. A. Two views on Burkhanism among the Altai-Kizhi. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 2013. Vol. 16. No. 4. Pp. 159–166. (In Russ.)
- Tadina N. A., Irkitova A. A., Ukhanova E. V. Conservation of clan structures in Altaian villages revisited: a case study of Shebalinsky District, Altai Republic. In: [Cultural

- Heritage of the Altai Lands: Preservation and Exploration]. Barnaul: Altai State University, 2019. Pp. 262–266. (In Russ.)
- Tadina N. A., Yabyshtaev T. S. Christian Cossacks of the Turata River valley and the zaisanat (indigenous hereditary nobility). In: [Makariev Readings]. Conf. proc. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State University, 2016. Pp. 142–146. (In Russ.)
- Tokarev S. A. [Early Forms of Religion]. Moscow: Politizdat, 1990. 622 p. (In Russ.)
- Tyukhteneva S. P. 'Earth Mother' in the ontology and the folklore of modern Altaians. *Scientific Problems of Humanities Research*. 2011. No. 6. Pp. 111–116. (In Russ.)
- Tyukhteneva S. P. Altaians: livestock breeding in the 21st century. In: [Field Studies]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2016. Pp. 65–81. (In Russ.)
- Tyukhteneva S. P. The Individual and society in the Altai: from clan affiliation to all-Altai identity. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2015. No. 4. Pp. 72–81. (In Russ.)
- Weber M. The Sociology of Religion. M. I. Levina (transl.). M. Weber. [Image of Society: Selected Works]. Moscow: Yurist, 1994. Pp. 78–308. (In Russ.)
- Yabyshtaev T. S. Actualization of clan identity among the Altaians revisited. In: [Turko-Mongolian World of the Big Altai: Historical-Cultural Heritage, and Contemporaneity]. Barnaul, Gorno-Altaysk: Altai State University, 2019. Pp. 181–183. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 13, Is. 2, pp. 455–464, 2020
 DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-455–464
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398.22

Художественно-эпическая трансформация древнего эпоса об Айне и Гайне в этногенетическую легенду гайнинских башкир

Нэркэс Ахметовна Хуббитдинова¹, Гульнар Вилдановна Юлдыбаева²

¹ Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН
 (д. 71, пр. Октября, 450054 Уфа, Российская Федерация)
 доктор филологических наук, главный научный сотрудник
 0000-0003-3719-6978. E-mail: narkas08@mail.ru

² Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН
 (д. 71, пр. Октября, 450054 Уфа, Российская Федерация)
 кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник
 0000-0002-4973-2267. E-mail: nargul1976@list.ru

Аннотация. *Введение.* Сегодня по результатам полевых исследований и анализу собранного фольклорного материала наблюдается исчезновение, стирание из народной памяти крупных эпических произведений. Удастся зафиксировать лишь его фрагменты в виде фабулы или отдельных отрывков из эпоса. По мнению авторов, некоторые эпические памятники могли дойти до нас в виде кубаиров (эпических сказаний) и озон күй (народных протяжных песен, легенд). Так, до наших дней дошли эпосы «Акбузат», «Идель и Яик», «Царь Шульган и Минэй-батыр», «Кунгыр-буга», которые в целом составляют эпос «Урал-батыр», дополняют его и продолжают. Этногенетическая легенда об Айне и Гайне в основе своей также может являться частью некогда известного древнего эпоса башкирского народа. *Цели и задачи.* Цель статьи — выявить и рассмотреть древние представления башкир из рода Гайна о мире и окружающей природе, их верования, художественно-эстетические традиции, обряды и обычаи, которые характерны для архаичного эпосотворчества и сохранились в вариантах этногенетической легенды о башкирском роде Гайна — «Гайнинцы», «Тулвинцы», «Айна и Гайна». Для достижения этих целей был решен ряд задач: установление в данной легенде художественно-эстетических особенностей, характерных для традиций эпосотворчества; выявление мифологического, мировоззренческого своеобразия отраженных в легенде солярных, сакральных мотивов, близнецных, тотемных образов, мотива образования рода в результате брачного союза культурного героя-демиурга и мифической *ар* из рода ведьм и т. д. *Результаты и выводы.* Известно, что эпос складывался веками, передавался из поколения в поколение, отшлифовывался и совершенствовался. Но в какой-то момент некоторые произведения перестают существовать как эпическое произведение. Возможно, причина этого кроется в стирании из памяти народа целостной картины некогда бывшего древнего эпоса, неких сакральных знаний и опыта. В результате проведенного исследования авторы пришли к *выводу* о том, что в осколке или какой-то части когда-то известного древнего эпоса о демиурге *ар* — мифической праматери башкирского рода Гайна и двух братьях Айна и Гайна, дошедшего до нас лишь в

виде мифологической легенды, знания сказителей уже были утрачены. Это, в свою очередь, привело к разрушению эпического сюжета, десакрализации древних верований и ритуалов, в том числе к утрате силы некогда отрицательной героини, безобразной колдуньи ар — Тулауа, преобразившейся в прекрасную и добрую девушку, ставшей праматерью гайнинцев и т. д.

Ключевые слова: этногенетическая легенда, башкиры, Айна и Гайна, архаический эпос, традиции, десакрализация, тотем, первопредок

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-412-020008 «Архаический эпос башкирского народа: художественно-стилистический аспект (эпосы „Урал-батыр“, „Акбузат“, „Заятуляк и Хыухылу“)».

Для цитирования: Хуббитдинова Н. А., Юлдыбаева Г. В. Художественно-эпическая трансформация древнего эпоса об Айне и Гайне в этногенетическую легенду гайнинских башкир // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 455–464. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-455-464

UDC: 398.22

Epic of Aina and Gaina – and the Gaina Bashkirs: Transformation of the Ancient Narrative into a Local Ethnogenetic Legend Revisited

Narkas A. Khubbitdinova¹, Gulnar V. Yuldybaeva²

¹ Order of the Badge of Honor Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Centre of the RAS (71, Oktyabrya Ave., Ufa 450054, Russian Federation)

Dr. Sc. (Philology), Chief Research Associate

 0000-0003-3719-6978. E-mail: narkas08@mail.ru

² Order of the Badge of Honor Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Centre of the RAS, (71, Oktyabrya Ave., Ufa 450054, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

 0000-0002-4973-2267. E-mail: nargul1976@list.ru

Abstract. Introduction. The article considers the Bashkir folk ethnogenetic legend of Aina and Gaina supposed to contain ancient mythological views of the ethnos, beliefs and traditions characteristic of archaic epic folklore. **Goals.** The work seeks to identify the Gaina Bashkirs' ancient perceptions of the world and nature, their aesthetic traditions and customs traced in surviving variants of the ethnogenetic legend. **Materials and Methods.** It is known that epics take shape over centuries, passing from generation to generation, improved and polished. But at certain points, some of such epic narratives literally cease to exist as ones. This may be caused by that holistic elements of a once ancient epic simply sink into oblivion. Similarly, the surviving fragment of the once famous epic about the female demiurge Ar — a mythical foremother of the Bashkir clan Gaina — and the two brothers Gain and Aina (who saved the Sun) takes the form of a mythological legend, and quite a share of tale-tellers' knowledge vanishes, which leads to the destruction of the epic plot, desacralization of ancient beliefs and rituals. **Results.** The paper shows this may have resulted from that the northwestern Gaina Bashkirs had been isolated from their historical homelands in the Republic of Bashkortostan. Assimilation, introduction of a different language and cultural elements led to the destruction of the archaic worldview and indigenous traditions: no long songs were sung, no epic recited. However, due to somewhat genetic memory of the Gaina people at least a fragment of the ancient epos has survived, even though in a different form. So, the core of the ethnogenetic legend of Aina and Gaina is the once widespread ancient mythological epic about the salvation of the Sun by brothers, their struggle against a mythical being, victory of good over evil, and the hero's marriage to the mythical creature Ar, resulting in the emergence of the ancient Bashkir tribe.

Keywords: ethnogenetic legend, Aina and Gaina, archaic epic, traditions, desacralization, totem, primal ancestor

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project no. 19-412-020008 ‘Archaic Epic of the Bashkir People: Artistic and Stylistic Aspects (*Ural-Batyr, Aq buzat, Zayatul yak and Khyukhyly*)’.

For citation: Khubbitdinova N. A., Yuldybaeva G. V. *Epic of Aina and Gaina* – and the Gaina Bashkirs: Transformation of the Ancient Narrative into a Local Ethnogenetic Legend Revisited. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 455–464 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-455-464



Введение

Известно, что эпос является результатом длительного коллективного творчества не одного поколения. Поэтому у него нет конкретного автора, творца. Как верно отмечал А. Н. Веселовский, в создании эпоса огромную роль играли лиро-эпические песни, которые появились как отклик на происходящее или на прошлые исторические события, сыгравшие огромную роль в судьбе народа. Через некоторое время острота событий притупляется, эмоции утихают, и рождается эпическая песня. Схожесть тем и героев, логическая цепочка развивающихся событий приводят к образованию циклов, складывающихся в эпос, в котором еще содержится ритуальность, сакральность, и в то же время усиливается героическое, реалистическое начало (например, в основу карельского народного эпоса «Калевалы», «Большая Эдда» и «Малая Эдда» скандинавских народов легли древние эпические песни, мифологические сюжеты и т. д.) [Веселовский 1940: 56–57].

Так, на основе циклов кубаиров¹, возможно, зарождался башкирский народный эпос «Урал-батыр». Такие эпосы, как «Яик и Идель», «Акбузат», «Царь Шульген и Минэй-батыр», «Кунгыр-буга», составляют основу цикла эпоса «Урал-батыр». В них продолжает развитие основная тема, упоминаются схожие герои, которые в «Урал-батыре» не были раскрыты полностью и сохранились фрагментарно. Эпос через какое-то время может обратно распасться на отдельные песни, кубаиры, легенды, даже мифы. Например, в башкирском народном творчестве известен кубаир «Карас и Акша», вплетенный в предание-риваят о схватке башкирского и казахского батыров.

¹ Жанровая форма и тип стиха башкирского героического эпоса.

По своему эпическому масштабу, героической пафосности и идейно-тематической художественной направленности это произведение представляется неким осколком какого-то отдельного исторического эпоса о роде Гайна, возможно, называвшегося, как и легенда, «Айна и Гайна». Именно такая вероятность позволила Н. Т. Зарипову включить данный кубаир в том «Исторические кубаиры» многотомного академического свода «Башкирское народное творчество» [БНТ 2000: 217–220].

Цель и задачи. Цель статьи — выявить и рассмотреть древние представления башкир из рода Гайна о мире и окружающей природе, их верования, художественно-эстетические традиции, обряды и обычаи, которые характерны для архаичного эпосотворчества и сохранились в вариантах этногенетической легенды о башкирском роде Гайна — «Гайнинцы», «Тулвинцы», «Айна и Гайна». Для достижения этих целей был решен ряд задач: установление в данной легенде художественно-эстетических, идейно-политических особенностей, характерных для традиций эпосотворчества; выявление мифологического, мировоззренческого своеобразия отраженных в легенде солярных, сакральных мотивов, близнецных, тотемных образов, мотива образования рода в результате брачного союза культурного героя и мифической ар из рода ведьм и т. д.

Материалы и методы. В качестве материала исследования выступила этногенетическая легенда и образцы эпоса, необходимые для выявления особенностей традиций эпосотворчества — мотивов, сюжетов, системы образов [БНТ 1997: 115–117]. Для этого в статье применялись сравнительно-сопоставительный, текстологический, аналитический методы исследования.

Основная часть

Целостную картину сюжетно-композиционного строя эпического произведения могут составлять кубаиры (небольшие по объему эпосы), иртэки (эпические памятники, в которых чередуется проза с поэзией). Также элементами эпического наследия могут выступать и мифические легенды, в основе которых лежат сакральные поверья, содержится древний сюжет борьбы первопредка — культурного героя с демоническими силами, где утверждается добро и справедливость (происходит возвращение небесного светила или огня на землю, обнаружение новых плодородных земель для жизни и т. д.). Одним из наиболее древних представлений считается то, что в начале мифологического времени солнце, как и другие светила, отсутствует. «К числу архаических солярных мифов принадлежат мифы об исчезновении и возвращении солнца» [Мифы народов мира 1988: 461].

Этот древний миф часто встречается в архаическом эпосе. Так, в древнем якутском народном эпосе — олонхо об Эр-Соготохе — герой является первопредком и ищет себе спутницу, чтобы стать родоначальником людей, основателем рода. Миф о культурном герое, надо отметить, более всего сохранился в преданиях о первопредке якутов Элэ-Эр-Соготохе [Мелетинский 1976: 272].

В древних сказаниях о герое адыгского нартского эпоса Сосруко повествуется, как культурный герой добывает огонь [Мелетинский 1976: 272, 273]. По другому варианту данного эпоса герой добывает нартам огонь и семена проса и т. д. [Мифы народов мира 1988: 464]. В карело-финском сказании герой совершает космогоническое деяние, добыв небесное светило, что, возможно, легло в основу финского эпоса «Калевала» [Мелетинский 1976: 273].

Подобное своеобразие поэтики архаического эпоса, в основе которого лежат эти и другие сакральные поверья, мифологические мотивы и образы пережили художественную трансформацию в меньший формат в виде башкирской этногенетической легенды рода Гайна. Другими словами, некогда известный древний башкирский эпос об Айне и Гайне дошел до наших дней в виде легенды.

Род Гайна является одним из самых крупных родовых (клановых) образований башкирского народа. Селения, основанные гайнинцами, компактно расположены в основном на территории Бардымского района Пермского края РФ. Отдельные гайнинские селения находятся в ряде других районов Пермского края, Свердловской области и Республики Башкортостан [История 2015: 9]. Сегодня «...общую численность потомков башкир рода Гайна можно оценить в 66 000 чел.» [История 2015: 155].

Каждый род имеет специальные родовые знаки — тамги, клич-оран, тотемное дерево, птица. Так, род Кырагай-Кыпчак отличается от других своим деревом (карагач), кличем «Туксаба!», птицей (ястребом). Конечно, народ всегда ценил свою родовую атрибутику, наделял ее сакральным смыслом и берег, передавая как наследие из поколения в поколение.

В XVI–XVII вв. хозяйственный быт гайнинцев определялся занятиями охотой, бортничеством, земледелием и домашним скотоводством. Ранний переход к оседлости от кочевого / полукочевого образа жизни привел к утрате представлений о степной жизни: как утверждают ученые, ничего не сохранилось ни в памяти народа, ни в его фольклоре [Шитова 2012: 19–75, 51]. Тем не менее, однако, фольклор гайнинцев очень богат разнообразными жанрами, о чем свидетельствуют научные экспедиции, организованные башкирскими учеными начиная с 1963 г. в Пермский край РФ. Одним из таких жанров является легенда, например, этногенетическая легенда рода Гайна, известная в нескольких вариантах: «Тулвинцы», «Айна и Гайна», «Гайна».

В этих легендах, в частности, содержится архаическая история о происхождении башкирского рода гайна: по одному из вариантов, в результате брачного союза с демоническим существом — ведьмой ар Тулауа, по другому — добывания с помощью оленя плодородной земли для начала жизни нового рода.

Легенда «Айна и Гайна» начинается следующим образом: «Раньше солнце было за Тулвом. Его похитила одна старуха *убыр* (ведьма). Украла и заточила его в одной

пещере, что находится в густом лесу за горой...» [БНТ 1997: 114–115]².

Древний солярный мотив о спасении солнца преимущественно сохранился в двух вариантах легенды: в тексте «Гайнинцы» юноша по имени Гайна верхом на олене пришел в дикий и холодный край, где не было солнца, которое похитил *аждаха*-дракон: «Гайна пришел, зарубил аждаху и вывел солнце из-под земли. Привязал его на оленьи рога и переплыл через реку Тулва на эту сторону. Солнце поднялось высоко в небо...» [БНТ 1997: 116].

Наличие в легенде двух братьев имплицитно отсылает нас к так называемым близнецным мифам, в которых один из братьев вершит обычно добрые дела, второй — лишь отрицательные. Такое положение вещей, дуальность братьев вызывает устойчивую аллюзию к башкирскому народному эпосу «Урал-батыр», где также действуют два брата — старший Шульген и младший Урал.

В ходе развития событий в легенде не говорится о противостоянии Айны и Гайны, а также и о том, кто же из них старше, а кто — младше, и тем более о том, что они могли быть близнецами. Если же учесть, что в арабском алфавите Айн — 18-я буква, а Гайн — 19-я, то порядковость может свидетельствовать о старшинстве первого. Однако это лишь гипотеза, и она требует тщательной дальнейшей проработки.

Во всех вариантах легенды об Айне и Гайне главенствующая роль отводится первому брату. Легенда умалчивает о характере и намерениях брата Айны. В варианте легенды «Тулвинцы» он сходит со сцены действия, погибая от рук Тулауа из мифического племени ар. В варианте «Гайна» он и вовсе не упоминается, события разворачиваются вокруг одного Гайны. В то время как в варианте «Айна и Гайна» братья живут и действуют сплоченно и вместе добывают солнце: «...Айна и Гайна поместили его в большой *куржун* из оленьей шкуры и увезли на берег Тулва» [БНТ 1997: 115]. При-

чина этому, вероятно, кроется в стирании из памяти народа целостной картины некогда древнего эпоса о двух братьях и ведьмы *ар*. В сохранившихся текстах в виде мифологической легенды знания сказителей, видимо, уже утрачены, что привело к разрушению эпического сюжета, десакрализации древних верований и ритуалов, когда «...по мере трансформации близнецных представлений утрачивается антагонизм божественных близнецов, позднее из мифа устраняется один из близнецов» [Мифы народов мира 1987: 176].

Не менее древним мотивом является мотив «поиска утраченного», который способствует образованию сюжетной линии, основанной на конфликте. Как было сказано, братья пришли на безлюдные земли с густыми лесами, зеленой травой, куда они пустили пастись своих оленей, а сами легли отдохнуть. Пока они спали, кто-то так извел их оленей, что к утру они выглядели взмыленными и изможденными. Братья решили выяснить причину такого состояния своих животных: ночью стали по очереди сторожить их.

Гайнинскую легенду от сказок отличает четное количество дежуривших героев: их было лишь двое. Но, как и в сказке, сперва сторожит Айна, предположительно, старший брат. Во вторую ночь — младший Гайна, обнаруживший мифическое существо, которое и изматывало оленей всю ночь.

Вообще в сказках желание понять причину ущербности чего-либо или измученности кого-либо является зарождением конфликта, влекущим за собой ряд действий. В одну из ночей около животных (или в саду с золотыми яблоками) в первую ночь дежурит старший брат, во вторую — средний, в следующую ночь — третий, младший. Эта очередность в попытке разрешения конфликта является характерным художественным элементом для волшебных сказок. Так, в башкирской народной сказке «Золотое яблоко» или «Таз и Халмаур» из царского сада или отцовского огорода пропадают золотые яблоки или горох. Для поимки вора три царевича или три сына старика должны были ночью по очереди сторожить сад [БНТ 1976: 52–54, 303–307].

Известно, что в этногенетических легендах повествуется история происхождения того или иного рода или племени, освоение

² Легенда была записана во время фольклорной экспедиции в 1963 г. известным башкирским ученым-фольклористом Киреем Мэргэном (Ахнаф Киреев) у жителя деревни Удик (Елпичиха) Осинского района (ныне Бардымского района) Пермского края Хайдерхана Ибрагимова. — Н. Х., Г. Ю.

плодородных земель для зарождения новой жизни. У башкир, например, кроме крупных семи родов, существует много разных родов и племен, которые подразделяются на мелкие подгруппы — ара, аймак, о происхождении которых рассказывается в различных легендах («Откуда произошло слово *башкорт*?», «Род волков», «Семь родов», «Род кыпчак», «Кыпчаки» и др.).

У истоков происхождения рода или племени могло стоять, по преданиям, какое-нибудь животное, которое помогало культурному герою-демиургу. Одним из них, например, является олень или марал, который считается также священным животным у киргизов. Как гласит легенда, киргизский род Бугу произошел от маралов или оленей, которые спасли от верной голодной смерти двух сирот — мальчика и девочку. Дети подросли, и в результате их союза родился сын по имени Бугубай, который женился на девушке из рода Кыпчак. По легенде, именно от родившихся у них сыновей произошел род Бугу [Бакиров 2017].

Тамгой этого рода является олений рог, а кличем — «Бугу!». Как видим, у киргизов олень был священным животным, и эта легенда вызывает устойчивую реминисценцию к башкирской легенде «Айна и Гайна».

В башкирской легенде братья прибыли в долину реки Тулва именно на двух белых оленях. На рогах оленя Гайна вывез солнце на белый свет из-под земли. Данный мотив вызволения небесного светила из плена своими корнями уходит в мифологию индоевропейских, кавказских, урало-алтайских и палеоазиатских народов и т. д. [Илимбетова 2012: 165].

Следует отметить, что образ оленя в рассматриваемом произведении выполняет важную идейно-художественную функцию, заключающуюся в выборе благополучного места для жизни, продолжения рода, что является традиционным мотивом для этногенетических легенд башкирского народа. Так, в легендах «Откуда пришел башкир», «Река Буреле», «Айлинцы, Мурзы, Тираклинцы» и др. волки или лошади находят благодатный край с сочной травой и полноводными реками [БНТ 1997: 104–105, 106, 120]. Долины реки Тулва, куда, как гласит легенда «Айна и Гайна», пришли олени, также были богаты сочной травой, что имеет большое значение, прежде всего, для

кочевника. Возможно, олень в древности также являлся тотемным животным у гайнинцев.

Отсылка башкирской легенды к этногенетическому мотиву особенно усиливается при упоминании другой древней киргизской легенды. Согласно ей, во время охоты двум братьям удалось повстречать оленя. Когда охотники хотели его пристрелить, к ним вдруг вышла девушка неписаной красоты с оленьими рогами на голове. Она попросила их не стрелять в животное, говоря, что это ее брат. В благодарность девушка вышла замуж за одного из двух братьев. Наличие на ее голове оленьих рогов позволило называть ее Рогатая госпожа — байбисэ. Она была хранительницей священного озера Иссык-Куль [Бийгельдиева 2016: 183].

В варианте башкирской легенды гайнинцев «Тулвинцы» также упоминается девушка. Однако сперва она предстала перед братьями в образе вышеупомянутой ведьмы ар по имени Тулауа — прообраза башкирского лесного шурале или ярымтыка: безобразное совершенно нагое существо с телом, покрытым шерстью, с обвислыми грудями, одну из которых оно закинуло за шею, вторую обернуло вокруг талии. Если Айна не смог с нею совладать, то Гайне удалось это сделать: «Закинув на нее свое лассо, он стянул ее с оленя, затем обвив в кулак ее длинные волосы, два раза отхлестал своим кнутом. В тот же миг ведьма обернулась красивой девушкой и взмолилась: „Не сечи меня, братец! — говорит она. — Я женой тебе буду“. Тогда Гайна заставил ее поклясться, что она не будет больше творить зло. Привязав ее за волосы к оленьим рогам, положил на своего оленя и увез к себе домой». Затем, конечно, женился на ней, в результате их брака и появился башкирский род Гайна [БНТ 1997: 114–115].

Надо отметить, что мотив поимки мифического существа женского пола за его длинные волосы является традиционным художественно-эстетическим элементом для башкирского эпоса. Так, герой башкирского народного эпоса «Акбузат» Хаубан-батыр таким образом не отпускает деву вод по имени Наркас — дочь царя озера Шульган («...на золотом троне, распустив золотые косы, какая-то девушка сидит, волосы расчесывает... Незаметно подкрался Хаубан, схватил девушку за волосы и на-

крутил их на руку») [Акбузат 1977: 373–417, 381].

Подобную картину наблюдаем также и в эпосе «Заятуляк и Хыу-хылу», в котором Заятуляк схожим образом подчиняет себе другую царевну Хыу-хылу — дочь царя озера Аслыкуль («...на берегу, на плоском камне сидит водяная девушка и, распустив косы, расчесывает золотым гребнем черные волосы... Изумленный красотой девушки, долго стоял егет (юноша. — Н. Х., Г. Ю.) и не мог прийти в себя. Потом он тихонько подкрался к девушке и неожиданно схватил ее за мягкие, словно шелк, черные волосы...») [Заятуляк и Хыухылу-1977: 418–427, 419].

И, что примечательно, именно после такого поступка героев девушки согласны выйти за них замуж.

Как видим, в гайнинской легенде также прослеживается данный традиционный мотив, характерный для национального эпоса. Отличие может быть лишь в том, что в упомянутых эпосах героини — девы вод не олицетворяют злого духа, в отличие от демонологического образа ар из легенды. Однако в нем четко прослеживается ее перерождение из отрицательного персонажа в положительного, вознесенного до образа праматери рода Гайна.

Известно, что до принятия ислама все мифические существа — хозяева гор и лесов, озер и рек: шура-ле, Ящура — Баба-Яга, мэскэй, ярымтык и другие считались хранителями околodomашнего мира, природы в целом, поэтому всячески почитались, им осуществлялись жертвоприношения. Однако после принятия мусульманской религии все эти и другие суеверия, а также сами существа приняли вид отрицательных и запретных героев [Хуббитдинова 2011: 21].

В рассматриваемой легенде («Тулвинцы») мифическая ар также упоминается как хозяйка этих диких мест. И здесь, в отличие от другого варианта под названием «Айна и Гайна», не говорится о том, что она крала солнце, она лишь изводила оленей героев, за что и поплатилась. Возможно, по натуре Тулауа и не имела скверного характера и являлась лишь хранительницей этих мест. Приход чужаков на ее территорию нарушил ее покой. Чтобы защитить свою землю, она изводила оленей, которые привезли людей сюда, и лишила жизни одного из братьев: в первую ночь, когда за оленями следил стар-

ший брат Айна, она схватила его и закинула высоко вверх, а затем высосала у него кровь из пятки [БНТ 1997: 114]. Тулауа обладает свойством убыва (мэскэй) — злого духа, согласно народному верованию, способного высасывать кровь у людей. Как видим, трансформация образа мифической ар происходит как бы в обратном направлении — от отрицательного характера к положительному.

Мифические существа женского пола играли большую роль в формировании представлений о жизни и окружающем мире у древних предков гайнинцев. Ар в своем синонимичном значении употребляется и как ярымтык, о чем свидетельствует существование такого подродового подразделения «ара ярымтык» (жители деревни Танып Бардымского района Пермского края РФ), также, как и подразделение «хорьков» среди усярган Хайбуллинского района Республики Башкортостан или также «шура-ле-ярымтык» среди рода кыпчак Бурзянского района Республики Башкортостан, о чем свидетельствуют соответствующие древние народные легенды [Хуббитдинова, Юлдыбаева, Салихов 2019: 169]. Другими словами, в некоторых этногенетических легендах определяющую роль в зарождении того или иного рода, подродового подразделения ар упоминаются мифические существа с женским началом, когда в результате союза мужчины с ними как раз образовались род или племя.

Надо сказать, что повествование сюжета о выборе мифического существа в качестве первопредка, точнее праматери, в этногенетической легенде было необходимо для решения неких общественно-политических, культурно-этногенетических задач. Так, люди могли считать себя потомками чингизидов или других известных из истории народа вельмож (Муйтен-бий, Чингиз-хан), а также мифических существ — шура-ле (леший, хозяин леса), шайтан, ярымтык — пэри или шура-ле (существуют легенды «Шайтаново племя», «Ара бире¹», «Чертов ара» и т. д.).

Если род или племя, якобы восходящие к известным историческим личностям, призваны представлять его силу и мощь, то мифические персонажи, животные в том чис-

¹ Здесь: ара — родовое подразделение у башкир, бире / пэри — оборотень.

ле, которых представляли как прародителя рода, являлись тотемными, священными существами. Так мифическое существо стало выполнять функцию первопредка, прародителя, что является традиционным явлением в фольклоре. В рассматриваемой легенде «Айна и Гайна» в результате союза человека и мифической ар и произошел башкирский род Гайна.

В башкирском языке *ар* означает ‘позор, стыд’ (как было сказано в легенде, ар был совершенно нагим). Также есть слова *ар + бау* ‘заколдовывать’, *ар + баусы* ‘ворожея, гадалка’, *арыу* ‘уставать’ и др., производным которых, возможно, является все то же слово *ар* [Хуббитдинова, Юлдыбаева, Салихов 2019: 170]. Оно примерно в таком же значении бытовало и в древнетюркском языке [ДТС 1969: 53]. Видимо, здесь наблюдается стремление гайнинцев мифологизировать происхождение рода, придать ему оттенок мистики, что побудило их «задобрить» некогда отрицательную ведьму ар, переводя ее в пантеон положительных персонажей (героев).

Результаты. В результате проведенного исследования было установлено наличие в рассматриваемой легенде об Айне и Гайне изображения древнего солярного мотива, который впоследствии переплетается с мотивом женитьбы героя на мифическом существе из рода ар, превратившемся в прекрасную девушку (следовательно, необычную, ритуализированную), что положило начало роду Гайна. Наличие в произведении древних сакральных представлений о солнце и образов культурного героя-первопредка — зачинателя рода или племени, тотемного животного (олени) — говорит об эпичности данного произведения, масштабности фольклорного мышления этого народа. Так же, как сегодня невозможно обнаружить в народе изложение целостного эпоса, а лишь фрагменты его, так и в период фиксации этногенетической легенды «Айна и Гайна» и ее вариантов целостность сюжета могла быть утрачена. Удачно, что архаические эпосы «Урал-батыр» и «Акбузат» были зафиксированы в более ранние периоды (1910 г. и 1917 г. соответственно). Эпическая легенда об Айне и Гайне к моменту своей записи в 1963 г. могла уже пережить десакрализацию, когда произошло «ослабление строгой веры в истинность мифиче-

ских «событий» [Мелетинский 1976: 264]. Впоследствии она могла сузиться до сказки, легенды, сказаний — хикаят и т. д. В данном случае он мог сохраниться в виде вариантов легенды «Айна и Гайна» как драгоценный осколок древнего, возможно, одноименного эпоса гайнинцев.

Этому процессу также способствовало то, что северо-западные башкиры рода Гайна по велению судьбы оказались отрезанными от основной исторической родины — Башкортостана (в отличие от своих соплеменников, и по ныне проживающих на территории Республики Башкортостан). В результате в их жизнь начала вторгаться инонациональная культура, месторасположение рядом с Казанью способствовало татаризации региона, приведшей с собой усиленную исламизацию. Последнее более всего вытеснило из человеческой памяти этнические архаические традиции и знания (об этом свидетельствует и современная практика полевых исследований в данном регионе в том числе).

Выводы

Варианты этногенетической легенды «Айна и Гайна» дошли до нас благодаря их фиксации в 1963 г. известным башкирским ученым Киреем Мэргеном. Знания об истории возникновения эпоса и законов эпосотворчества, времени его исчезновения позволяют усмотреть в легендарном сюжете нечто большее, чем просто легенду. Если миф, пережив десакрализацию и деритуализацию в связи с обесцениванием начальных древних верований и представлений о мире, может распадаться на сказки, то архаический эпос, в свою очередь, именно по этой же причине может разложиться на мифологические легенды. Следовательно, перед нами осколок, часть или краткое переложение некогда известного архаического эпоса о возвращении культурным героем-первопредком солнца верхом на белом олене, открывшем также плодородные земли для жизни нового рода, зародившегося в результате брака с мифической женщиной-демиургом. В целом, можно сказать, схожую судьбу разделили и другие подобные этногенетические легенды, основывающиеся на древних, в том числе и тотемных, верованиях, солярных мифах, в основе своей они могут являться следствием некогда существовавшего архаичного эпоса.

Литература

- Акбузат 1977 — Акбузат // Башкирский народный эпос: из серии «Эпос народов СССР». М.: Наука, 1977. С. 373–417.
- Бакиров 2017 — Бакиров А. А. Отражение культа оленя в генеалогических сюжетах мифологии кыргызов [электронный ресурс] // АКИпресс. История Кыргызстана и кыргызов. 11.09.2017. URL: https://kghistory.akipress.org/unews/un_post:9142/?from=kghistory&place=search&sth=468af599e7414939179b2f10750f30c1 (дата обращения: 10.11.2019).
- БНТ 1976 — Башкирское народное творчество: Сказки о животных и волшебные сказки. Кн. 1. Уфа: Башкнигоиздат, 1976. 380 с.
- БНТ 1997 — Башкирское народное творчество: легенды и предания. Т. 2. Уфа: Китап, 1997. 440 с.
- БНТ 2000 — Башкирское народное творчество: исторический эпос и хикаяты (иртэк). Т. 5. Уфа: Китап, 2000. 392 с.
- Бийгельдиева 2016 — Бийгельдиева Ч. А. Киргизские мифы как парадигмы этнической культуры // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. Новосибирск: Изд-во АНС «СибАК», 2016. № 1(56). С. 177–186.
- Веселовский 1940 — Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: Наука, 1940. 648 с.
- ДТС 1969 — Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 677 с.
- Заятуляк и Хыухылу 1977 — Заятуляк и Хыухылу // Башкирский народный эпос. Серия

«Эпос народов СССР». М.: Наука, 1977. С. 418–427.

- Илимбетова 2012 — Илимбетова А. Ф. Олень в устном творчестве, народном искусстве и верованиях // Башкиры-гайнинцы. История и современность. Уфа: Китап, 2012. С. 164–199.
- История 2015 — История башкирских родов: Гайна. Уфа: Шежере, 2015. 696 с.
- Мелетинский 1976 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 406 с.
- Мифы народов мира 1987 — Мифы народов мира. Т. 1. А–К. М.: Советская энциклопедия, 1987. 720 с.
- Мифы народов мира 1988 — Мифы народов мира. Т. 2. К–Я. М.: Советская энциклопедия, 1988. 671 с.
- Хуббитдинова, Юлдыбаева, Салихов 2019 — Хуббитдинова Н. А., Юлдыбаева Г. В., Салихов А. Г. Духовное наследие тулвинских башкир: фольклор и археография (по материалам комплексной научной экспедиции) // Филология и человек. 2019. № 4. С. 169–176. DOI: 10.14258/filichel(2019)4-15
- Хуббитдинова 2011 — Хуббитдинова Н. А. Художественное отражение фольклора в литературе XIX века (к проблеме русско-башкирских фольклорно-литературных взаимосвязей). Уфа: Гилем, 2011. 126 с.
- Шитова 2012 — Шитова С. Н. Исторические поселения, традиции устройства жилищ // Башкиры-гайнинцы: история и современность. Уфа: Китап, 2012. С. 19–75.

References

- [Bashkir Folklore: Animal and Magic Tales]. Vol. 1. Ufa: Bashkir Book Publ., 1976. 380 p. (In Bash. and Russ.)
- [Bashkir Folklore: Historical Epic and the *Khikayat* (*Irtek*)]. Vol. 5. Ufa: Kitap, 2000. 392 p. (In Bash. and Russ.)
- [Bashkir Folklore: Legends and Stories]. Vol. 2. Ufa: Kitap, 1997. 440 p. (In Bash. and Russ.)
- [Dictionary of Old Turkic]. Leningrad: Nauka, 1969. 677 p. (In Turk. and Russ.)
- [History of Bashkir Clans: the Gaina]. Ufa: Shezhere, 2015. 696 p. (In Russ.)
- [Myths of the World]. Vol. 1: A–K. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1987. 720 p. (In Russ.)
- [Myths of the World]. Vol. 2: K–Я. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1988. 671 p. (In Russ.)
- Aq buzat*. In: [Bashkir National Epic]. Ser. ‘Epic Traditions of Soviet Peoples’. Moscow: Nauka, 1977. Pp. 373–417. (In Russ.)

- Bakirov A. A. Kyrgyz mythology: the cult of deer in genealogical plots. At: AKIpress. History of Kyrgyzstan and the Kyrgyz (website). Posted on September 11, 2017. Available at: https://kghistory.akipress.org/unews/un_post:9142/?from=kghistory&place=search&sth=468af599e7414939179b2f10750f30c1 (accessed: January 10, 2020). (In Russ.)
- Biyyeldieva Ch. A. Kyrgyz myths as a paradigm of ethnic culture. In: [In The World of Science and Art: Issues of Philology, Art Studies and Culturology]. Conf. proc. Novosibirsk: SibAK, 2016. No. 1(56). Pp. 177–186. (In Russ.)
- Ilimbetova A. F. Deer in oral folklore, arts and beliefs. In: [Gaina Bashkirs: Past and Present]. Ufa: Kitap, 2012. Pp. 164–199. (In Russ.)
- Khubbitdinova N. A. [Folklore in 19th-Century Literature: Russian-Bashkir Folklore-Literary Ties Revisited]. Ufa: Gilem, 2011. 126 p. (In Russ.)
- Khubbitdinova N. A., Yuldybaeva G. V., Salikhov A. G. Spiritual heritage of the Tulva Bashkirs:

- summarizing results of a comprehensive research expedition. *Philology & Human*. 2019. №4. S. 169–176. (In Russ.) DOI: 10.14258/filichel(2019)4-15
- Meletinsky E. M. [Poetics of Myth]. Moscow: Nauka, 1976. 406 p. (In Russ.)
- Shitova S. N. Historical settlements and dwelling traditions. In: [Gaina Bashkirs: Past and Present]. Ufa: Kitap, 2012. Pp. 19–75. (In Russ.)
- Veselovskiy A. N. [Historical Poetics]. Moscow: Nauka, 1940. 648 p. (In Russ.)
- Zayatul'yaq and Khyukhylyu*. In: [Bashkir National Epic]. Ser. 'Epic Traditions of Soviet Peoples'. Moscow: Nauka, 1977. Pp. 418–427. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 13, Is. 2, pp. 465–469, 2020
DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-465–469
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

Рец. на: Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922–1936 гг.): (Сборник документов) / науч. ред. В. В. Наумкин, отв. ред. К. В. Орлова, В. В. Грайворонский; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2019. 528 с.

*Лариса Будаевна Жабеева*¹

¹ Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления
(д. 40В, стр. 1, ул. Ключевская, 670013 Улан-Удэ, Российская Федерация)
доктор исторических наук, профессор
 0000-0002-1486-5959. E-mail: vsghistory@mail.ru

Для цитирования: Жабеева Л. Б. Рец. на: Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922–1936 гг.): (Сборник документов) / науч. ред. В. В. Наумкин, отв. ред. К. В. Орлова, В. В. Грайворонский; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2019. 528 с. // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 465–469. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-465-469

Book review: [Federal Security Service Archives: Mongolia Documented, 1922–1936]. Coll. materials. V. V. Naumkin, K. V. Orlova, V. V. Grayvoronsky (eds.). Institute of Oriental Studies of the RAS. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2019. 528 p.

*Larisa B. Zhabaeva*¹

¹ East Siberia State University of Technology and Management
(Bldg. 1, 40B, Klyuchevskaya St., Ulan-Ude 670013, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Professor
 0000-0002-1486-5959. E-mail: vsghistory@mail.ru

For citation: Zhabaeva L. B. Book review: [Federal Security Service Archives: Mongolia Documented, 1922–1936]. Coll. materials. V. V. Naumkin, K. V. Orlova, V. V. Grayvoronsky (eds.). Institute of Oriental Studies of the RAS. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2019. 528 p. *Oriental Studies*. 2020; Vol. 13(2): 465–469 (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-465-469



В 2019 г. Институтом востоковедения РАН (далее — ИВ РАН) издан масштабный сборник исторических документов по Монголии, подготовленный сотрудниками ИВ РАН в сотрудничестве с Центральным архивом ФСБ России [[Монголия в документах 2019](#)]. Вдохновитель и организатор проекта — академик РАН В. В. Наумкин. Крупные ученые, высококвалифицированные специалисты по истории Монголии В. В. Грайворонский, М. И. Гольман, С. Л. Кузьмин, К. В. Орлова, Е. В. Бойкова и Р. Т. Сабиров проделали большую работу: внимательно изучили более 7 тыс. листов источников, выявили и подготовили для публикации 163 текстовых документа разного видового и тематического состава. Актуальность и научная новизна книги заключаются во введении впервые в научный оборот большого пласта оригинальных первоисточников — рассекреченных документов из Центрального архива ФСБ России и архива Управления ФСБ России по Омской области. Пятисотстраничный сборник (общий объем — 43 п. л.) представляет собой публикацию весьма ценных документов, которые относятся к истории Монголии, сотрудничеству СССР / России и Монголии в таких сферах, как международные отношения, политика, военная сфера, экономика, культура [[Монголия в документах 2019](#)].

Отметим, что с 1990-х гг. со времени «архивной революции», когда двери российских архивов открылись более широко, исследователи России, Монголии проделали серьезную работу: настойчиво изучали, обсуждали, теоретически обосновывали, дискутировали, выявляли архивные материалы, опубликовали большой пласт новых существенных источников по Монголии, подготовленный архивистами и историками: «Коминтерн и Монголия» (Улан-Батор, 1996, на монг. яз.); «Монголия в документах ВКП(б) (1920–1952)». Т. I–III (Улан-Батор, 2002, 2005, 2009, на монг. яз.); «Российско-монгольское военное сотрудничество (1911–1946)». Ч. I–II. (Москва; Улан-Удэ, 2008); «Сталин ба монгол орон» (Улан-Батор, 2010, на монг. яз.); «Монголия в документах Коминтерна (1919–1934)». Ч. I–II

(Улан-Удэ, 2012); «Россия и Монголия в начале XX века: дипломатия, экономика, наука. Кн. 3, ч. 2: История отношений России и Монголии в документах» (Иркутск; Улан-Батор, 2014) и др., которые привлекли внимание научного сообщества основательным расширением источниковедческой базы, исторической достоверностью.

В настоящее время исследовательская работа продолжается, она обусловлена такими крупными дискуссионными проблемами, как: экспорт революции; роль ВКП(б) и Коминтерна в монгольском национально-освободительном и демократическом движении, в становлении монгольской государственности; выбор пути общественного и государственного развития; скорость и характер изменений «некапиталистического пути» развития; формы и методы борьбы с влиянием буддийской религии; превалирование политики над экономикой и т. д.

Издание ИВ РАН этого капитального труда высветило многие занимающие историю вопросы. Сборник состоит из обстоятельного предисловия [[Монголия в документах 2019: 3–8](#)], где В. В. Грайворонский и К. В. Орлова, ответственные редакторы, дают квалифицированные пояснения к публикуемым документам.

Далее идет документальный раздел [[Монголия в документах 2019: 9–399](#)], интересны развернутые комментарии к документам [[Монголия в документах 2019: 400–488](#)], содержащие насыщенную информацию о лицах, событиях, упоминаемых в материалах. При составлении биографических справок персоналий: представителей СССР, работавших в МНР, политических, государственных, военных и других деятелей Монголии, авторы опирались, в том числе, на собственные многолетние разработки. Список литературы включает новейшие исследования. Приведен список сокращений, глоссарий, именной и географический указатели.

Представленные материалы разнообразны: специальные шифрограммы (заместителя Полномочного представителя РСФСР в Монголии А. Я. Охтина, временного поверенного в делах СССР в Монго-

лии В. И. Юдина и др.), сводки (отдела Пограничной охраны ОГПУ и др.), письма, информационные сообщения, докладные записки (советника Экономического совета МНР Е. А. Стулова о поездке в Ара-Хангайский аймак и др.), характеристики, инструкции, справки (представителя ОГПУ и главного инструктора ГВО МНР в 1926–1927 гг. Я. Г. Блюмкина и др.), записи бесед (сотрудника Полпредства СССР в Монголии И. Минина с Ц. Жамцарано и др.), оперативные задания, обзоры политической, экономической, военной и религиозной ситуации в Монголии.

В большинстве своем это неизвестные или малоизвестные ранее документы, хронологически охватывающие 1922–1936 гг., уникальный период осуществления исторического эксперимента — построения социализма, минуя капитализм, это один из наиболее сложных и значимых по своему воздействию на дальнейшее развитие страны периодов в истории Монголии. Документы систематизированы по хронологическому принципу: за 1922 г. — 7; 1923 г. — 21; 1924 г. — 6; 1925 г. — 22; 1926 г. — 4; 1927 г. — 4; 1928 г. — 29; 1929 г. — 14; 1930 г. — 18; 1932 г. — 3; 1933 г. — 2; 1934 г. — 1; 1935 г. — 25; 1936 г. — 7.

Научную значимость имеет то, что материалы сборника отражают особенности монгольских реалий 1920–1930-х гг., проблемы становления и развития государственности на разных исторических этапах; доходные статьи бюджета; даны характеристики многих влиятельных фигур — партийных, государственных, религиозных деятелей; показана работа государственных учреждений. Интерес представляет отчетливая возможность анализа экономических и социальных перемен, происходящих изменений во внутренней и внешней политике правящей партии и правительства, прослеживаются черты меняющейся политической обстановки (док. № 10, 18, 19, 23, 24, 36, 47, 64, 94, 122, 130 и др.).

В источниках отражены внутривластные настроения в МНРП, развернувшаяся жесткая борьба между «правыми», которых представляли опытные деятели Б. Цэрэндорж, Ц. Жамцарано, А. Амар и др., опиравшиеся на государственный аппарат. Они были сторонниками постепенного развития. «Кредо „правых“ — укрепление государ-

ственности, обеспечение полного государственного суверенитета, лояльное отношение к религии, расширение международных связей» [История Монголии 2007: 81].

«Левые» (в Президиуме ЦК «тон задавали три секретаря ЦК — О. Бадрах, П. Гэндэн, Б. Элдэв-Очир» [Рощин 1999: 219]), являясь приверженцами просоветской ориентации, выступали за ускорение ликвидации пережитков феодализма. Отмечается наличие этих группировок в среде молодежи, нарастающие сложные отношения, показаны методы действий партии в борьбе за массы (док. № 66, 106, 111, 113 и др.). В 1928 г. «левые», одержав победу на VIII съезде МНРП, при поддержке Коминтерна стали форсировать курс на строительство социализма и борьбу с религией.

Целый комплекс документов характеризует происходившие изменения в политике МНРП в отношении буддийской церкви, духовенства и верующего народа (док. № 61, 62, 67, 68, 77, 83, 86, 93, 95, 104, 116, 112, 113, 119 и др.). В период после свершения национально-демократической революции 1921 г., прихода к власти новых общественных сил, революционное правительство учитывало значительную роль буддийской религии в жизни общества, то, что буддизм прочно вошел во все области жизни кочевников. Документы показывают остроту антирелигиозной кампании второй половины 1920–1930-х гг., отношение монахов к политике государства, направленной на ограничение влияния буддийской церкви, монастырей, внесение раскола в их ряды, обложение непомерными налогами, проведение конфискации имущества; информируют о настроениях в среде высшего и низшего духовенства, показывают взрывоопасность проводимых репрессий против высших иерархов буддийских священников. Значительно внимание источников к антиправительственным настроениям, выступлениям и вооруженным восстаниям (док. № 83, 110, 112, 120, 128, 155 и др.), которые имели место в 1925-м, 1929-м, 1932-м и других годах.

Документы позволяют проанализировать динамику развития многостороннего советско-монгольского сотрудничества. Материалы книги свидетельствуют, что в 1920–1930-е гг. советско-монгольские отношения, основанные на принципах взаимного уважения и равноправия, успешно

развивались и поднимались на новые ступени. Осуществлялось эффективное практическое взаимодействие в самых различных сферах — политической, торгово-экономической, научно-технической, гуманитарной (док. № 56, 66, 89, 126, 143, 150, 156 и др.). СССР оказал твердую поддержку и глобальную реальную помощь рожденной в 1921 г. новой Монголии по жизненно важным ее интересам: достижение национального суверенитета, проведение масштабных социально-экономических, политических, культурных преобразований, в результате которых страна стала модернизироваться.

За успехом всегда стоит большой объем кропотливой работы. Так, повестки дня заседаний Политбюро ЦК ВКП(б) свидетельствуют, что положение дел в Монголии заботило высшее политическое руководство страны. К примеру, в августе 1929 г. из пяти заседаний Политбюро вопросы о Монголии рассматривались на четырех — 8.VIII. 1929 г., протокол № 92, пункт 7 (Карахан, Уншлихт, Пятницкий, Миф); 15.VIII. 1929 г., пр. № 93, п. 1; от 22.VIII. 1929 г., пр. № 94, п. 6; 29.VIII. 1929 г., пр. № 95, п. 3 (Уншлихт, Карахан, Пятницкий, Трилиссер, Миф, Хинчук) [Политбюро 2000: 713–716, 718]. Политбюро принимало решения по вопросам, «не терпящим отлагательства» [Зенькович 2004: 6]. Принятые решения задавали ключевые направления советско / российско-монгольским отношениям, оказывали определяющее воздействие на развитие политической, экономической, социальной, идеологической, военно-технической, культурной и кадровой политики.

Советское руководство стало уделять большое внимание монгольским делам, ситуации на Дальнем Востоке с появлением сильного соперника в лице Японии, после вторжения в 1931 г. Квантунской армии на территорию Китая и фактического захвата ею Маньчжурии.

О высоком уровне политического доверия свидетельствует сотрудничество в военной и военно-технической сферах (док. 131, 140, 146, 147, 149, 150 и др.). Активные совместные взаимодействия, эффективная координация внешнеполитических шагов стали важным стабилизирующим фактором в регионе и являются одной из ярких страниц в истории межгосударственных отношений обоих государств.

В сборнике отражено обострение международной обстановки. Внимание источников уделено конфликтам на монголо-китайской границе, настроению цириков (солдат) в армии, организации особой чрезвычайной комиссии по охране границы (док. № 79, 100, 101 и др.). Документы говорят о появлении опасного противника для Монголии — императорской Японии, проводящей планомерную подготовку к военной агрессии; о разведывательных работах, о провокациях на монгольской границе, отправке военной комиссии из Японии в Монголию для изучения русского влияния, о прибытии в МНР экспедиции, состоящей из 13 японцев, целью которой было обследование Китая, Внутренней и Внешней Монголии, о планах по расширению жизненного пространства путем создания нового буферного государства из Маньчжурии, Внутренней Монголии и МНР под протекторатом Японии (док. № 52, 54, 76, 129, 137, 138, 152 и др.). Материалы свидетельствуют о стараниях внешних сил (Китай, Япония, США) завоевать доверие монголов, установить свое влияние, расшатать позиции СССР (док. № 6, 41, 44, 45, 53, 71, 129, 136, 138 и др.).

Публикация документов соответствует Правилам археографической обработки текстов. Все документы представлены на русском языке, некоторые даются в переводе с монгольского, китайского и тибетского языков (док. № 56, 61, 82, 86, 90, 109, 110, 112).

Документы свидетельствуют, что главный результат сотрудничества СССР/России и Монголии в 1920–1930-е гг. — всесторонняя поддержка СССР стремления монгольского народа по созданию и развитию независимого государства, защита территориальной целостности МНР в условиях обострения международной обстановки. «Благодаря правильной политике наших предков Внешней Монголии в борьбе за независимость своей страны монгольская нация была спасена от неизбежной гибели. Этого теперь нам нельзя забывать» [Даш-Ендон 2016: 11].

В качестве пожелания хотелось бы отметить, что тираж сборника 500 экз. явно недостаточен для заинтересованных читателей, книгу необходимо переиздать.

Книга «Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922–1936 гг.)» представляет значительную ценность — целостное, многоаспектное издание, в фокусе внимания которого важнейшие события истории Мон-

голии, опыт российско-монгольского сотрудничества. Сборник, несомненно, будет широко востребован специалистами разного профиля для воссоздания научно достоверной исторической и политической истины.

Литература

- Даш-Эндон 2016 — *Даш-Эндон Б.* Философско-историческое обозрение монголо-российских отношений первой четверти XX века // Концептуальные вопросы российско-монгольских отношений в первой половине XX века. Улан-Батор; Иркутск: Изд-во БГУ, 2016. С. 10–15.
- Зенькович 2004 — *Зенькович Н. А.* Самые закрытые люди. Энциклопедия биографий. М.: ОЛМА-ПРЕСС Звездный мир, 2004. 688 с.
- История Монголии 2007 — История Монголии. XX век. М.: ИВ РАН, 2007. 448 с.

- Монголия в документах 2019 — Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922–1936 гг.): (Сборник документов) / науч. ред. В. В. Наумкин, отв. ред. К. В. Орлова, В. В. Грайворонский. М.: ИВ РАН, 2019. 528 с.
- Политбюро 2000 — Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б). Повестки дня заседаний. 1919–1952. Каталог. Т. I. 1919–1929. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. 832 с.
- Рошин 1999 — *Рошин С. К.* Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 1999. 327 с.

References

- [Federal Security Service Archives: Mongolia Documented, 1922–1936]. Coll. materials. V. V. Naumkin, K. V. Orlova, V. V. Grayvoronsky (eds.). Institute of Oriental Studies of the RAS. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2019. 528 p. (In Russ.)
- [History of Mongolia: 20th Century]. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2007. 448 p. (In Russ.)
- [Political Bureau of the Central Committee of the RCP(B) – VCP(B): Meeting Agendas, 1919–1952. Catalogue]. Vol. I: 1919–1929. Moscow: ROSSPEN, 2000. 832 p. (In Russ.)

- Dash-Endon B. Mongolian-Russian relations, 1900s–1920s: a philosophical-historical review. In: [Russian-Mongolian Relations in the Early-to-Mid 20th Century: Conceptual Issues]. Ulaanbaatar; Irkutsk: Baikal State University, 2016. Pp. 10–15. (In Russ.)
- Roshchin S. K. [Political History of Mongolia: 1921–1940]. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 1999. 327 p. (In Russ.)
- Zenkovich N. A. [Top Secret Individuals: Biographical Encyclopedia]. Moscow: OLMA-PRESS Zvezdnyi Mir, 2004. 688 p. (In Russ.)



НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ORIENTAL STUDIES

2020. Т. 13. № 2

Главный редактор: В. В. Куканова

Дата выхода: 13.10.2020.
Формат бумаги 60х84¹/₈. Усл. печ. л. 26,27.
Свободная цена. Подписной индекс 10236.
Тираж 100 экз. Заказ 07-20.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»
(Республика Калмыкия, 358000 г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8)