

ВЕСТНИК

БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

1/2012



Гуманитарные исследования Внутренней Азии

Журнал издается
с 2012 года

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-50065 от 29.05.2012 г.

Ответственные за выпуск

К.Б.-М. Митупов, А.В. Михалев

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

К.Б.-М. Митупов, д-р ист. наук, проф.
(главный редактор)
М.Н. Балдано, д-р ист. наук, проф.
А.А. Буркина, канд. социол. наук, доц.
Т.Е. Санжиева, д-р ист. наук, проф.

А.Д. Цыбиктаров, д-р ист. наук, проф.
С.В. Васильева, д-р ист. наук, доц.
Е.Н. Палхаева, д-р ист. наук, доц.
Т.В. Паликова, д-р ист. наук, доц.

✉ АДРЕС РЕДАКЦИИ
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а
☎ 21-64-47, vestnik_history@bsu.ru

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а
☎ 21-95-57, riobsu@gmail.com

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	4	Батсайхан О.	
Статьи		Монголо-русский договор о дружбе	
Диар Д.		1912 г. и И.Я. Коростовец	126
Правда на вес золота? Обсуждая золотодобычу в Монголии начала XX века	5	Полянская О.Н.	
Смит М.		Личные фонды монголоведов	
Пастыри социалистической инженерии: монгольские рабочие в мировой добывающей индустрии	20	Санкт-Петербургского филиала архива РАН (СПФ АРАН)	139
Родионов В.А.		Явловский А.	
Конкуренция иностранных держав в горнорудной отрасли Монголии ...	31	Польские страницы в социальной истории и материальной культуре Кяхты/Троицкосавска	143
Футаки Х.		Арванити И.	
Панмонгольское движение 1919 года и деятельность бурятских националистов	38	Витольд Анджей Яблоньский – учёный гуманист, основоположник польской синологии	151
Радченко С.		Абаев Н.В.	
Нарезая степь: границы, территория и национализм в Монголии, 1943-1949	43	Этнотопонимы «Эргенекон», «Эргунэ-Хун» и Танну-Урянхай	167
Уильямс С.		Самбу А.	
Глубинная экология и процесс становления души в этнических культурах и традициях Внутренней Азии	66	Бурят-монголы: нагаса «золотого рода»	176
Шмыт З.		Шлюссель Э.	
Обед с предками. Шэнэхэнские репатрианты в Бурятии	76	Восточнотуркестанское «Руководство для сапожников»	187
Форд С.		Белькова А.А.	
Из степей в школы: рабочие документы храмовой школы времен правления Хубилай-хана (1260-1294)	91	Возвращение религии в публичное пространство Республики Бурятия (1990-2000-е гг.)	201
Синецкая Э.		Сообщения	
Путь в Китай актуального западного идеологического концепта «феминизм/гендер»	109	Комиссарук Е.Л.	
Даваа		Моравские братья в Ладакхе – бесплодные усилия любви?	210
Бурятская семья в контексте трех государств: к постановке проблемы (исследователь, Китай)	121	Арсеньева Л.Г.	
		Деятельность восточно-сибирского отдела Русского Географического общества (ВСОРО) в освещении российской и советской историографии	225

CONTENTS

From editor	4	Batsaikhan O.	
Dear D.		Mongol-Russian agreement	
Is truth worth its weight in gold?		about friendship 1912 y. and I.Y.	
Debating gold mining in early 20th-		Korostovets	126
century Mongolia	5	Polyanskaya O.N.	
Smith M.		The personal funds of Mongolists	
Socialist Shepherd Engineers:		in the Petersburg branch archives	
Mongolian workers and the global		Russian Academy of sciences	139
mining industry	24	Jawłowski A.	
Rodionov V.A.		Polish pages in the social history	
Foreign powers competition in the		and material culture of Kyakhta /	
mining sector of Mongolia	31	Troitskosavsk	143
Futaki H.		Arvaniti I.	
Panmongolian movement in 1919		Witold Andrzej Jablonski – human-	
year and Buryat nationalists	38	ist scholar, founder of the Polish	
Radchenko S.		Sinology	151
Carving up the Steppes: Borders,		Abaev N.V.	
Territory and Nationalism in		Ethnotoponym «Ergenekon», «Ergune-	
Mongolia, 1943-1949	43	Hun» and Tannu-Urianhai	167
Williams S.		Sambuu A.	
Deep ecology and soul making process		Buryat-Mongols as a nagasa of golden	
in the Inner Asia ethnic cultures and		lineage	176
traditions	66	Schluessel E.	
Szmyt Z.		An East Turkestani Manual of the	
Lunch with the ancestors. Shenehen		Cobblers	187
repatriates in Buryatia	76	Belkova A.A.	
Ford S.		The return of religion to the public	
From Steppes to Schools: A Working		sphere of the Buryat Republic (1990-	
Paper on Temple Schools during the		2000)	201
Reign of Qubilai Qayan (1260-1294)	91	Komissaruk E.L.	
Sinetskaya E.		Moravian Brothers in Ladakh –	
Road to China: actuality western ideo-		Love's Labour Lost?	210
logical concept feminism\gender	109	Arseneva L.	
Davaa		The activity of ESORGU in the re-	
Buryat family in the context of three		searches of Russian and Soviet histo-	
states: to the statement of the problem	121	riography	225

От редактора

Уважаемый читатель!

Вашему вниманию предлагается новый журнал «Вестник БГУ. Гуманитарные исследования Внутренней Азии».

Редколлегия полагает, что предыдущие выпуски двух журналов получили достойного преемника, который с успехом продолжит серьезную исследовательскую работу. Хочется верить, что читательская аудитория, которая у нас появилась, будет по-прежнему сотрудничать с нами и нашими авторами.

Весьма важно, что в издании нового выпуска приняли участие авторы из Гарварда, Принстона (США), а также исследователи из Италии, Монголии, Японии, Польши, Великобритании и других стран. Не обошли вниманием нас и ученые из ведущих научных центров России. Редколлегия впервые сделала попытку издать журнал на нескольких языках и надеется на понимание наших читателей. Без сомнения, только при поддержке наших коллег из разных научных центров, в том числе и из-за рубежа, нам удастся справиться с поставленной задачей – многостороннего изучения сложнейшей истории Внутренней Азии.

В данном номере рассматривается широкий спектр важнейших проблем развития стран Внутренней Азии и сопредельных территорий. Американские исследователи основное внимание уделили вопросам современной Монголии, в первую очередь антропологическим аспектам.

У нас сложились хорошие творческие связи с нашими коллегами из Польши. Благодаря совместным усилиям созданного Центра польской истории и культуры и ученых Бурятского государственного университета ведется активная исследовательская работа по освещению деятельности польских ориенталистов во Внутренней Азии, это Ковалевский, Котвич, Яблоньский и др.

Чрезвычайно интересной представляется статья Селены Уильямс из Италии. Этот отрывок из монографии заставляет нас думать, что мы еще не все знаем о себе и тонкой материи нашей духовной составляющей. Очень интересной и важной для нас является статья С.Радченко, опубликованная в Японии. Вызывают интерес и работы российских востоковедов, которые обратились к различным аспектам истории народов Внутренней Азии, от самых древнейших до новейших.

Редколлегия приносит особую благодарность как Селене Уильямс (Италия), так и Сергею Радченко (Великобритания) за предоставленную возможность опубликовать отрывки из уже изданных в Италии и Японии работ. Выражаем уверенность, что эти статьи вызовут такой же интерес, как и все остальные материалы, размещенные в номере.

СТАТЬИ

УДК 338.45(517.3)(09)

Д 44

© Дейвон Диар

ПРАВДА НА ВЕС ЗОЛОТА? ОБСУЖДАЯ ЗОЛОТОДОБЫЧУ В МОНГОЛИИ НАЧАЛА XX ВЕКА*

**(Исследование по этой статье выполнено при поддержке фонда Генри Люса при Американском Совете по изучению Монголии и SSRC международной исследовательской диссертационной программе)*

Данная статья анализирует то, как в начале XX в. сформировалось легитимное знание о золотодобыче в Монголии. Автор рассматривает то, как монгольская элита и Циньская администрация соревновались в создании правильного представления о реальности.

Ключевые слова: Монголия, династия Цинь, добыча золота, заработок, номадизм, эпистемология.

Devon Dear

IS TRUTH WORTH ITS WEIGHT IN GOLD? DEBATING GOLD MINING IN EARLY 20TH-CENTURY MONGOLIA*

**(Research for this article was supported by the Henry Luce Research Fellowship from The American Center for Mongolian Studies and a SSRC International Dissertation Research Fellowship)*

This paper explores the ways in which legitimate knowledge was determined and how inferences were made. The author considers how Mongolian elites and Qing administrators competed for what constituted an accurate representation of reality.

Keywords: Mongolia, Qing dynasty, gold mining, livelihood, nomadism, epistemology.

At the turn of the last century, in the frozen mountainous reaches of northern Mongolia, people were congregating. In a region described as an “out of the way place” by Chinese in the administrative center of Urga, newcomers from Siberia and Mongolian profit-seekers joined together in hundreds of small gold-mining operations. As the ground thawed, large pits were opened and soil – so filled with gold that even two decades later American geologists marveled at the density and size of the nuggets – was washed in buckets and makeshift wooden wash plants (Miller 1922: 11). As the Qing empire faced increasing financial pressures due to foreign indemnities and the costs of internal rebellions, many in the government identified Mongolia’s gold – formerly mined only sporadically, and never legally so close to the border with the Russian empire – as a physical “source of profit” (Ch: li yuan) for the ailing state.

The four outer aimags that made up Khalkh Mongolia were no ordinary part of the Qing dynasty, however. Largely forbidden from settlement by Chinese, Mongolians were subject to a variety of laws that blocked their participation in commercial activities and attempted to restrict migration – from either interior China or Siberia – as to maintain the purity of their landscape. Gold mining and its attendant issues – immigration, environmental degradation, increased social disorder and wage labor – was forced to account for its effects on the ill-defined but pervasive concept of “Mongolian livelihood.” To manage the relationship between gold mining and this amorphous concept, various groups, including Mongolian elites (jasak, taiji, gong), centrally-appointed administrators in Urga and Uliyastai, various bureaucratic offices in Beijing, and the emperor and empress dowager. Proper policy stemmed from properly identifying the “truth” of the mining’s relationship to the amorphous “livelihood,” or “what accorded with reality.” This paper explores the ways in which legitimate knowledge was determined and how inferences were made. By eschewing intentionality – as found in motivations like “greed” or “corruption,” or otherwise seemingly obvious political motivations – it attempts to begin a social epistemology of an abstract object by parsing under what conditions something like “livelihood” could be said or grasped.

This case of placer mining in northern Mongolia draws attention to broader issues of how states and people know abstract objects such as “livelihood” or “the economy”. It is a sweeping but safe proposition to write that nearly all studies of states, and in particular colonial administrations, take as axiomatic the proposition that states desire information. Whether or not they acquire this information evenly or efficiently matters little to the underlying assumption that governments and those who fill their ranks desire to render places and people “legible,” and in the process to “make up people,” whether this be through practices such as census-taking, taxation, or ethnic classification. The primary goal of these disparate enterprises was, in James Scott’s formulation “to arrange the population in ways that simplified the classic state functions of taxation, conscription, and prevention of rebellion” (Scott 1998: 2). Empires may have been less efficient at gathering information than nation-states, or have needed only certain types to fulfill the taxation requirements of their subjects, but base need for information remains unchanged. In reality, however, governments were faced with a preponderance of information from censuses, petitions, tax registers, and other routine correspondence with their subjects. How did administrators sort out the true from the false? How was this information used to define abstract spheres of knowledge, such as “livelihood” or “the economy”?

How information was deemed verifiable has not been the usual subject of historians. ‘How states know’ is most often elided in favor of ‘what states know,’ or often, ‘how their goals make them know within certain frameworks,’ for example, in Scott’s legibility metaphor (Scott 1998). More specifically, it assumes that states, particularly empires, distort information to reason self-interestedly, as in Edward Said’s *Orientalism* and the many studies it has influenced. The flipside of self-interested colonial knowledge is what

Gayatri Chakravorty Spivak has called “sanctioned ignorance,” which “every critic of imperialism must chart” (Spivak 1988: 291). In these formulations, there is a moral judgment about knowledge – in Orientalism it is knowledge of the Islamic world mobilized to further colonial power, in Mitchell and countless others schemes of legibility designed to make regions more amenable to both colonial and capitalist exploitation. These excellent and influential studies of colonialism have emphasized the ways in which administrators refashioned landscapes to make them more amenable to the needs of both state and business. Internal disputes or conflicts between state and capital were not absent, but the seemingly clear goals of these state schemes – control and extraction – also give rise to equally clear methods of doing so.

In the case of Mongolian gold mining, however, Mongolian elites and Qing administrators competed for what constituted a legitimate reason and an accurate representation of reality. How this reality was made was a complex process in which various ways of knowing (first-hand observation, recourse to biological traits or cultural stereotypes, and political calculations). To connect the ways in which states managed information and how abstract concepts came into being, this article proposes an “epistemic” approach, which focuses on evidentiary justification for claims and policy. In this article, I do not refer to an episteme in the Foucauldian sense (Foucault 1966) or a “paradigm” in the Kuhnian sense (Kuhn 1962), which both denote larger fields of knowledge and practice. Rather, I refer to the inferential process through which individuals make inferences about conditions of truth and falsehood, or, what constituted the appropriate criteria to be a justified belief. Given that historians necessarily work with documentation (archival or otherwise), access to the interior – that is cognitive – processes are off-limits. There is an obvious difference here from most ways in which epistemology is understood, given that the interiority of the inferential process is nearly entirely lost when one relies on historical documents. Put in Kantian terms, most basically while intuition would be off-limits to historians, thinking – what makes possible the concepts through which one forms judgments – is possible. For example, while we have no sense-data in the strictest sense, we do have reports of sense-data based justification (reports of starvation, for instance). Therefore, while I take some liberties with the term epistemic, I nevertheless argue that it is a useful term in that it focuses our attention upon the specific processes of justification rather than broader cultural or sociological definitions, as in Scott’s approach which contrasts the ill-defined concepts of “intuition” and “practical knowledge” with “scientific knowledge” (Scott 1998:327). Through attending the terms around which debates were framed, such an approach adds specificity to broader theories of difference, specifically what Peter Perdue has identified as “culturalist” or “racialist” explanations of difference in Qing history, in which certain commonalities were sought out with various subject peoples, or identified their different lifeways from stemming from more materialist, and therefore inalterable, conditions (Perdue 2009). Such broad, largely ahistorical categories, however, do little to elucidate the specific ways in which certain schema were made possible at various points in time.

Mining the Mongolian Border

Mining – primarily of gold, but also of a smattering of quartz and silver – was a widespread practice throughout southeastern Siberia and into the northern regions of Mongolia, primarily around the Orhon and Iro Rivers. Unlicensed gold mining had occurred in northern Mongolia from at least the mid-17th century, although it is quite possible that it began earlier. Under the guise of hunting and fishing – legal subsistence activities for border populations according to Qing law – locals made their way across the border, digging new exploratory sites on as they pursued their other, “nomadic” or “hunting and fishing” livelihoods. According to legend, it was a group of Evenki hunters in deep in the thickets of the northern Manchurian forests who discovered the first pieces of gold that led to the eventual establishment of the Mohegold mine in the late nineteenth century (Mohejinkuangyangejilue 1918). The nineteenth-century decline in the profitability of the fur trade meant that most who continued to hunt and fish in southern Siberia were Buriat, Evenkis, and other indigenous groups, as European emigrants farmed or worked in the urban sector (Ushakova 2006). Therefore, the local, supposedly non-commercial population spearheaded 20th century mining as both guides and participants. Seasonal small-scale mining was, like black-market trading, one strategy in the range of non-subsistence oriented activities through which people supported themselves (Edinarkhova 2005). It was not one, however, that central governments in either Beijing or St. Petersburg paid great attention to.

In contrast to the claims of early 20th-century foreign observers and some contemporary Mongolian historians, some Mongolians did engage in mining, despite taboos about digging into the earth in one's home region (Boldbaatar 2002; Gagengaowa and Wuyunbatu 2003; High and Schlesinger 2010). According to Sh. B. Chimitdorzhiev, Mongolians in the SainNoyanaimag had themselves begun to join the search for precious metals beginning in the 1870s (Chimitdorzhiev 1986: 24). The first known large-scale Russian attempt to mine Mongolian gold was not spearheaded by a corporation, but by a local grouping of several hundred Cossacks and impoverished people (bedniaki) (Darevskaiia 1994). Similar to sizable, multi-ethnic smuggling networks and cross-border raiding parties, poor men – and very occasionally women – of the border region joined together in an attempt to make a living. In 1891, nearly 300 Cossacks and poor men wintered along the Ononriver, and began their search for gold in the spring thaw. In 1898, Shishmarev, the Russian consul in Urga, also reported that Russians were mining in the Terelj and Kerulen regions, but that their numbers were negligible (Darevskaiia 1994). To Russians, Buriats, and Khalkh Mongolians in the border settlements, rumors of the vast riches contained in Mongolia's interior lands were began to re-circulate in the 1870s, and increased in the 1890s. As V.F. Liuba, then a representative of the Ministry of Foreign affairs, informed his colleagues in 1897, “thanks to the exaggerated and great rumors about vast riches hidden in Mongolia's interior, plundering instincts (Rus: khishchnicheskies instinkty) and the desire for fast and true profits have taken possession these last years of our border population” (Darevskaiia 1994). Similar rumors circulated around the

Priamur further east, as scattered reports of not only Russian troops but small village settlements of Russians planting small gardens and digging artisanal pits began to pile up from the 1860s (KWD 7 2380: 2381).

Scattered accounts of Russians, Buriats, and Mongolians panning for gold trickled up to central Qing authorities before the official opening of Mongolor, but there is no evidence that they were of great concern. It was also known that Chinese migrants from interior provinces who claimed to be farming in northern Mongolia's fertile lands were also "pilfering" (Ch: touwa, lit. "stealing-digging") gold dust (KWD 8 2787: 4895a). As subsistence activities and animal husbandry were the expected activities of nomads, the details of digging the earth and panning its water – much like unlicensed trade – fell largely outside administrators' realms of concern. While these illegal practices were not unknown, they comfortably reproduced the image that Northern Mongolian territories were rife with "widespread malpractice" (Ch: liu bi), in which the entire financial and administrative landscape was in a state of chronic degeneration.

Profit's Source

Debates about mining had some basis in misunderstandings about the relationship between profit, morality, and precious metals. The financial pressures faced by the Qing state following the indemnities and the financial toll of a number of internal rebellions contributed to a shift in how many Qing statesmen viewed the northern border regions. Previously strategic buffer zones against the encroachment of the Russian empire, numerous officials memorialized to the Guangxu Emperor that these areas could be transformed, either through agricultural land reclamation or mining, into profitable regions. In many discussions of mining along the Mongolian-Manchurian borderlands, the state's "source of profit" (Ch: li yuan) was quite literally equated with the physical ground of Mongolia and Dauria. Compared with trade, in its seemingly physical connection between mineral wealth and national profit made mining a particularly appealing option for shoring up revenue for the ailing treasury, pointing to the role precious metals continued to play in what was still a "hard money world" (Von Glahn 1996). Regarding mining in Manchuria, the governor general of Jilin, Zhang Shun memorialized to the Guangxu Emperor:

[We should] draw up plans and dispatch an official to test opening up mining in order to dredge the source of profit. [I] respectfully submit a memorial for imperial consideration. In my opinion (qiewei) mining the five metals is the basis of the profit of heaven and earth and the natural world. If [we] can truly obtain [them] in this way, it will be easy to find a manager and enrich the nation and satisfy the people. All on the basis of this, thus it is not necessary block an insatiably avaricious heart. (KWD 7, 2403: 3999a)

The equation became so direct, that profit's source was described being "dredged" (jun), making the association between physical resources and profit's source complete. The same phrase was used in the Mongolian context by those in the Foreign Affairs Office as well (KWD 8 2800: 4929a). As the

profits were natural, garnering profit from them was also morally righteous. While not explicit in this passage, the derogatory term here translated as “insatiably avaricious” (tan bi) was most often applied to Russian aims in the region. Mining was, in Manchuria as it would be in Mongolia, naturalized as a part of enriching both the state and people’s livelihood. Moreover, the joint-stock corporations necessary to capitalize mining operations did not change the basic conception of all land as the sovereign’s, with the Guangxu Emperor making it explicitly clear as he wrote that “across all the land, there is none that is not the sovereign’s” (KWD 8 2806: 4943b). The distribution of wealth through shareholding was a familiar form from Chinese joint-stock firms in Hong Kong, Shanxi, and a number of other regions, and did not inherently alter the perception of to whom this wealth, in the end, belonged. Concessions were given for exploitation, but not for formalized ownership. In the context of aggressive foreign economic demands along the Qing empire’s edges, the choice to exploit mineral resources and maintain China’s “economic sovereignty” (li quan) became an urgent matter. Those in the Foreign Affairs Office (Waiwubu) suggested “we ourselves should establish and open up [mining] in order to expand the source of profit and moreover to preserve livelihood,” (KWD 8 2798: 4925b), and in more dramatic terms, exhorted that “the country is in urgent need. As for everything that benefits the national economy and people’s livelihood, they must without exception strive to be precise and penetrating,” and to find a way to maintain economic control over Mongolia’s mining resources (KWD 8 2796: 4920b).

The triangulation of national economy, mining resources, and livelihood positioned Mongolian livelihood as something for the first time within the realm of national interest. This posed a very literal relationship between unlicensed digging and “theft” from the state. Officials in Beijing were aware Chinese were going to Mongolia under the guise of cultivating land but were in reality “pilfer-digging” (touwa) for gold (KWD 8 2787: 4895a). The association of the national economy with Mongolian resources allowed for the bifurcation into legitimate and illegitimate spheres of profit, mirroring the broader distinctions of public good (gong) and private interest (si). One reason that Lian Shun and other officials proposed that Mongolian elites opposed mining was that they were not receiving their share of the profits, even proposing that some of the Mongolians who opposed mining did so because, in the current arrangements, they were receiving no profit from it, writing “because it does not benefit them personally, they sow discord from the middle” (KWD 8 2796: 4920a). Contrary to the state’s desire for profits from mines, which would benefit both the broader national community and “Mongolian livelihood,” these Mongolians were presented as covetous and greedy for increased salaries from the state.

The association of mining with the national economy also connected “Mongolian livelihood” to the well-being of the nation. Mongolian livelihood was not only potentially being blocked by mining, but was also perceived to be itself in hard times. One benefit that proponents of mining put forward was that the profits generated from mining could be used to mitigate Mongolian hardship. “At this time the national treasury is lacking” Lian Shun during his tenure in Uliyastai, “and maintaining Mongolian livelihood is difficult.

Obtaining these unforeseen funds will not be without some benefit” (KWD 8 2782: 4916a). It would, he maintained, benefit both the people’s livelihood and the national economy (Ch: guoji). “The Mongolian population continues to grow, and their livelihood becomes pressed day by day,” wrote members of the grand council in Beijing (KWD 8 2787: 4895b). “If we can truly open up profit’s source (Ch: li yuan) there would be benefit for Mongolian banners.”

Although officials wrote Mongolian livelihood in conjunction with the national economy, what precisely constituted Mongolian livelihood was never formally defined. Without returning to the “guidance and constraint” of Whorf-Sapir hypothesis – namely, that linguistic structure makes certain thoughts unthinkable – refuted by Wardy, or even Matteo Ricci’s frustration before what he perceived as the infinite ambiguity of Chinese language, a lack of precision – definitions that could be expressed in basic logical notation, such as ‘for every x , x ’ – was the norm in imperial Chinese philosophical discourse. Chad Hansen has gone so far as to claim that “Chinese philosophy has no concept of truth” (Hansen 1985: 492). Rather than truth, Hansen argues that pre-Han Chinese philosophy rests on pragmatic interpretations rather than those that are semantic (truth-based). Although Hansen’s focus is on classic Chinese philosophical texts and not on early 20th-century bureaucratic documents (not all of which examined here are in Chinese), his argument is worth brief attention. Supporting his claim that classical Chinese philosophy lacks a concept of truth, he writes that “the fact that Chinese philosophers ‘go on’ primarily in pragmatic rather than in semantic ways justifies the interpretive claim that “truth” is absent from the Chinese philosophy of language” (Hansen 1985: 495). While grand judgment about fundamental assumptions of language and philosophy is well outside the scope of this paper, I take Hansen’s point as a challenge for how true propositions were formulated within one specific historical Chinese context, and most importantly, within ordinary language.

This allowed for Qing administrators and Mongolian administrators to employ a term in two different ways, even if both shared a base understanding of “livelihood” meaning “not falling into destitution”. The very abstraction of the term – not falling into destitution, and with herding at its base – made the precise conditions of its harm equally hard to pin down. Interestingly, the usage of livelihood across the three languages in use – Chinese, Manchu, and Mongolian – in context does not differ (grammatically and syntactically, it does). Whether or not all three of these terms at all times refer to precisely the same thing is a different problem, and a careful, longitudinal study would help elucidate. Nevertheless, it is worth trying to make sense of livelihood in rigorous terms, one could employ Gottlieb Frege’s sense and reference distinction (Frege 1892). Using the example of the expressions ‘the Evening Star’ and ‘the Morning Star’, both of which refer to the planet Venus, Frege was able to demonstrate that although both expressions have the same referent (Venus), their meaning is not identical. For Frege, expressions with the same meaning must also have the same reference, for example, “Moscow” and “the current capital city of Russia.” However, expressions with the same reference may have different meanings, such as “typhoon” and “hurricane”. The meaning

of these two terms relies on more than the reference itself. We can take the parties involved as using “livelihood” with a common reference. The most reasonable working definition for this would be negative, as in “not destitution,” seen in phrases like “[our] method of livelihood was sufficient” (MUUTA M.1 D.1.1 2446.44b) in reference to the amount of livestock present at a given time. These correspond with other uses of livelihood of border populations, such as land-cultivating Manchu garrisons in the northeast. Other examples in which livelihood had a reference would be the statement “Mongolian lands all take nomadism as a livelihood (menggu di fang junyiyoumuweishengji) (KWD 82803: 4939a). Here ‘nomadism’ is an attribute of ‘livelihood’; presumably the sentence could be written to read ‘Interior regions all take agriculture as a livelihood’. Moreover livelihood here is an attribute of place. I provide these examples to demonstrate the ways in which Mongolian elites and Qing officials used the term themselves, rather than to assign a reified, rigid definition.

Continuing with Frege’s sense and reference distinction, however, one could posit that ‘livelihood’ had meaning, but no reference. In Frege’s usage, an example of this would be the sentence “the first house on the moon.” Let us take the most common usage of “livelihood,” namely the reference to hindering the livelihood of Mongolians (Ch: you aimenggushengji/Man: banjin de goicukababisire). Although livelihood is reported as blocked, what that livelihood is not the focus of these sentences. These sentences are not nonsense, as they were deployed in ordinary language and understood by the concerned parties. Even without a clear reference (the definition of livelihood), these statements have meaning.

Livelihood was a term employed by Mongolian elites themselves in both Mongolian (TERM) and Manchu. Take, for example, this complaint by WHOM, which connects livelihood and “natural order” (Man: abkaidoro). Take, for example, this complaint by a Mongolian official in an affected area:

All people who herd depend on grasses, and there are various kinds of hindrances made to the Mongolian livelihood....the population of my Mongolian place formerly felled lots of wood, therefore damaging [the land], it did not accord with the way of nature (abkaidoro), which is guarding the basis of the land. After meeting with the scent of hunger, the people and livestock encountered bird sickness (gashanimeku), because of carrying out various kinds of mining, how can the people and livestock in the places [in which mining takes place] escape from hardship (jobolonsuilacun)...(MUUTA M.1 D.1.4 7023.11: 4b)

This statement expresses similar concerns about mining’s harm on a broader, more abstract Mongolian livelihood dependent on the availability of natural resources. It shows that discussing a Mongolian “way of life” was not foreign to some Mongolian elites themselves, at least when speaking with the Urgayamen and therefore Qing officialdom. That such an object as a “Mongolian livelihood” existed was not in question. Even if there exists a priori metaphysical basis for the hardship – a natural order from which Mongolians in this region had deviated – the chain of reasoning is quite straightforward. Herders depend on grass, and mining has further exacerbated

the situation of the pasturelands' deforestation and degradation. What exactly "bird sickness" here is unclear, but cowpox outbreaks were frequent in Mongolia in this period (Potanin 1898).

Like the contemporary term "economy," "livelihood" had physical dimensions in the sense that it could be blocked and expanded. The oppositions to mining reported that mining hindered Mongolian livelihood (Ch: you aimenggushengji), which became a set phrase in the documents circulated between Urga, the court, and the Foreign Affairs Office. This phrasing is not unique to mining, but is routinely used in relation to physical hardship. The devastation of a 1909 forest fire near the Russian border was also described as "greatly blocking Mongolian livelihood" (MUUTA M.1 D.1.1 2414: 6a). This lack of definition was not insignificant for Mongolian mining, because its lack of detail about what constituted a "nomadic livelihood" and how mining was concretely affecting it, made external conditions – such as stereotypes about Mongolian stupidity – equally relevant to establishing the truth-claims of mining's damage. The lack of specificity in what constituted livelihood is in opposition to other colonial practices, such as in British rule in Fiji where "through the process of description and specification, the report constituted Fijian society as an entity" (Thomas 1990: 156). Unlike these more familiar colonial examples, Mongolians' livelihood required no such specific enumeration.

Livelihood in context: evaluating mining's impacts

After a series of unsuccessful negotiations about building a railway, during Li Hongzhang's 1896 visit to St. Petersburg on the occasion of Tsar Nikolai II's coronation, he finally agreed to a Russian concession for mineral resources along the Qing's northern border (Paine 2009). Following his agreement, in June of 1897 the St. Petersburg International Bank established the "syndicate for researching the mining resources of China," which was capitalized at 500,000 rubles. In Mongolia, the Urgaamban notified Tusheet and Cecen Hans in Urga, along with the assistant governor-general, that mining experts and tools would soon be entering the mining sites in their territories (MUUTA M.1 D.1.4 7023.5). From 1898–1899, a small exploratory team was assembled in Urga to prospect along the Iro and Kerulen rivers, followed by French engineers and other skilled miners (Darevskaia 2004).

This small exploratory force was the first official Russian delegation to dig for gold, and perhaps received the first licenses sold by Lian Shun, then the Uliystai governor general. By June of 1899, Ukhtomskii had brought a petition before the Russian Ministry of Finance to turn Grot's Mongolian concession into the "Russian stock organization of Mining of the Tusheet and Cecen Han aimags in Mongolia," more commonly known as Mongolor. Officially established as a joint-stock operation in January of 1900, it began activity in Mongolia on March 11, and had its regulations ratified by the Ministry of Finance in April of the same year. Capitalized at three million rubles, the size of the mining concession attracted the attention of English officials, and on June 30, Secretary of the Legation stationed in Beijing, Henry Bax-Ironside, reported the concession and a translation of the original Russian

proposal for mining, that roughly sketched its boundaries, being “On the west, the great road from Urga to Kiachta. On the east, the Onon River. On the south, the great road from Onon River to Urga. On the north, the Russian frontier.” Mongolor’s concession seemed, to both officials within the corporation and foreign observers, to be sealed.

Although Li Hongzhang and the Zongliyamen (the office in charge of foreign affairs in late imperial China) had pushed forward Mongolor’s concession, various factions in Beijing – including the empress Dowager herself and members of the Grand Council – continued to protest a Russian joint-stock company within the sensitive northern border. Around Urga, as licenses went out, rumors began to spread about to what extent, and by whom, mining sites were going to be opened. Both merchants and those living near mining sites inquired about how shares could be purchased, if the joint stock company was actually going to form (MUUTA M.1 D.1.4 7023.31:1a). Moreover, a series of complaints came into the Urgaamban’s office from Mongolian in the Tusheet and Cecen Han aimags, reporting that their tribute and livelihood was being blocked. The first known reports came in May, almost immediately after the tickets were given out (MUUTA M.1 D.1.4 7023.9: 2a).

In the early hectic months of gold mining – rapidly pushed through as those in the Foreign Affairs Office feared that the Qing state’s chance for profit would “slip by” (Ch: zuoshi), many from the highest levels of governance to the locality complained of the hectic and confused process of opening up the mines. As complaints began to come in from jasaks in the gold-producing regions, Mongolian leaders in Urga – the “chiefs” (cugan-i da) of the four aimags, the Jetsundamba Khutuktu, along with the prince currently managing the karuns, Lamujabsurun, and the official in charge of Kiakhta traders (kiyaktu-ihūdaiirgese be kadalara jurgan-ijanggin) Weling assented to the expansion of gold mining (MUUTA M.1 D.1.4 7023.1). The Cecen Han had received Lian Shun’s request three months prior, and took it to be an imperial edict, given that they thought it had an imperial rescript on it. What followed was a rapid opening of new mining sites. Opened without fanfare, the initial procedure was to put a few stakes in the ground “hanging Mongolian words to explain” that these sites were going to be mined. Local documents from these initial months demonstrate the rapidity in which this was pushed forward without any external evaluations of the mining sites or consultation with local officials. Even years after mining had begun, populations living near the mines were not clearly informed about the details of the operations. Russian and Buriat miners would arrive at the mine sites, begin to dig pits and wells, and set up homes. Their licenses, however, were rarely, if ever, written in Mongolian. Local Mongolian officials from a number of karuns protested this, demanding that although Shishmarev himself did not know Mongolian, the licenses and the envelopes they were sent in needed to be in Mongolian so that local officials were aware of their content and could better judge their veracity (MUUTA M.1 D.1.4 7453.2). There is no evidence that this took place, however.

The petitions that came in from Mongolian elites at the mining sites generally share common complaints, namely the high tolls on the water and

timber supply that mining took. Mining did not only require digging pits in the ground and therefore digging up potentially valuable pastureland. It also required large amounts of water for washing the gold from the dirt. The *jasaks* Nafangsihur and Namsarai from the Cecen Han Tusheet Han aimags, respectively, both reported the detailed consequences of this digging. When miners first arrived in their territories and began to set up pits, the neighboring livestock was routed around these sites into the more mountainous surrounding areas, where “deep mountains were bound up [with] much mud and slime (*haksanalinsiradumelifaciwalabdubime*)” and they were not able to pasture their animals (MUUTA M.1 D.1.4 7023.12a). Miners in these two regions began to dig wells in the remaining level and solid land. In three areas under Nafangsihur’s jurisdiction, totals of ninety nine, eight, and nine wells were dug, along with 156 gold-mining pits themselves (MUUTA M.1 D.1.4 7023.12b).

Rather than expressing a distinctly “Mongolian” way of understanding, these reports are remarkable for how closely they approximate the kinds of reports submitted from local officials to superiors within the bureaucratic chain of command in other portions of the Qing empire. Local officials – the so-called “small officials” (Man: *buyahafasa*) – attempted to manage the situation to the best of their abilities. In addition to counting and reporting the number of wells, they kept their own records, “having recorded a true approximation of the amount mined (Man: *yargiyanambamuru da aisinfeteheba-i ton de acahabi*)” and the amounts of newcomers entering their territory. They recorded one Russian and five Buriats. They also recorded their belongings – six horses for riding, eight bags of pelts, a sack filled with cloth, a rifle, two iron spades, one iron awl (used for making holes in the ice), and three pickaxes used for digging into frozen soil, and finally an array of wooden tools. With these tools, they chipped as far as possible into the permafrost in an attempt to unlock as much water as possible. The *jasak* Namsarai from the Tusheet Han aimag, near the Buorakarun submitted an equally detailed report about five Russian-subject Buriats (*orosburiad*) who had entered his territory to mine.

Nafangsihur, Namsarai and others were clearly careful to report details to the court, and in general, these complaints provide little in the way of abstraction or recourse to emotion. If anything, they generally display the same bureaucratic attention to detail as other routine correspondence in the Qing empire. To demonstrate to the court that their livelihood was indeed being blocked, these *jasaks* employed familiar, first-hand evidence. The rhetorical mimesis with other official communications is striking. They are notable for their quickness to note specific quantities – for example by citing the number of wells and the give routine inventories. Such eye-witness accounts that rely on detail – often numeric – to bolster their legitimacy strongly resemble Qing official documents, which routinely attach addenda and lists (Ch: *dangse*, *qingdan*), and in which the first-hand report was a commonly-deployed and respected form of evidence. Moreover, throughout the rest of the mining period, Mongolian elites reported engaging in the same type of record-keeping of state officials. The isomorphism was also relevant in bookkeeping practice, where we have scattered evidence of indebted Mongolians keeping accounts in the same manner as Chinese firms (Pozdneev 1897). One of

the more unusual documents held in the Central Historical Archive of Mongolia is a hand-bound ledger in Manchu and Mongolian entitled “A register of incidences not yet handled relating to foreign countries” (Man: *tulergigurun-ibaruholbobuhaicihiyarawacihiyaraundebaitaicese*), which reads as a short list of Russian misdeeds, such as constructing homes and crossing the border without permission (MUUTA M.1 D.1.4 7023.22). Compiled in 1900, the list begins during the Tongzhi reign (1862–1875) and names only four cases, which only a cursory glance through the yamen’s own record book shows is woefully incomplete. Relevant to the Mongolian complaints, however, is the similarity of how the cases were presented, namely recording the number of houses constructed illegally, for example (fifty in 1868 near the Kirankarun). Officials at both the local and central levels of the Qing administrative structure in Mongolia demonstrated similar recordings of unlicensed happenings at the mining sites.

The converse of complaints of newcomers and their associated disorder was local elites’ attempts at reinstating order. In the chaos that ensued from Mongolor sites’ rapid openings, the *jasak* described the complicated process through which a Russian ataman passed had a bilingual Russian-Mongol license through a series of *karuns* until it reached him. Others simply reported that the mining boom was resulting in the rapid construction of Russian homes in their jurisdictions (MUUTA M.1 D.1.4 7130.30). Mongolian elites at the mining sites made efforts to manage increase in crime and disorder through the regular means of distinguishing the head bandit from the followers, and punishing them accordingly. This included in some cases beheading for the leader, and three months in the *cangue* for underlings (MUUTA M.1 D.1.4 7023.11:6b). So far there is little here to distinguish the ways in which Mongolian complaints were formulated from their other imperial counterparts. They used clear, often numerical evidence, and appealed to the general desire for stability. They underscored the hardship that average people endured due to mining’s effects, such as the loss of land that lead to hunger and wandering populations (MUUTA M.1 D.1.4 7023.11:4b).

For some officials stationed in Beijing, these reports were deemed sufficient to at least establish doubts about mining’s impact on livelihood. For example, when Lian Shun countered Mongolian complaints that mining had “no relation to the herding areas,” the *Urgaamban* nevertheless repeated the claim that Mongolian princes had reported otherwise, and that because mining took place in areas that were both watery (near to rivers) and in mountains, this in fact affected the four tribute animals that, dependent on the season, grazed in all areas (KWD 8 2971: 4909b). Although the *amban*’s term was brief, he amalgamated the responses that entered his office and did report that mining brought increased pressure on local resources due to the rapid influx of the population. His solution was to dispatch *yamen* officials to investigate the extent of these claims. The account by his informants confirmed the information presented in the initial Mongolian reports, reporting 156 “privately dug” pits dug in the region. In both form and content, the report was nearly identical to those submitted by the Mongolians, and recounted an encounter the runners had with six Russians who had built homes high in the lofty mountains, in an area accessible by only a winding path (M.1 D.1.4 7023.14/15).

There were no drastic discrepancies in the type of information or the way in which it was presented between the Urgayamen and Mongolian elites. What was not resolved, however, was the relationship between mining and livelihood. Late imperial Chinese administrators would have had access to a broad and sophisticated body of knowledge about water-management techniques, particularly in regard to river management, canal construction, and irrigation (Leonard 1996; Zhang 2008). Its canon of water-management literature was neither hedgehog nor fox – officials had both a conception about the general importance of water management to the stability of a state, as well as the specific relevant technical expertise. While the ecosystem of the arid steppe and even the boreal forest was not the ecosystem about which most Chinese water-management and agricultural science had been produced, the sophisticated water management was not a foreign concept to Qing administrators. Glimpses of the ecological knowledge of Qing administrators occasionally came through, as when it was reported that mining did not necessarily need to take place in areas with “watered pastures” (Ch: *shuicao*), and is not connected to areas with livestock (KWD 8 2791: 4909), or that mining regulations were routinely drawn up across the empire as to not impede either water or fengshui (geomantic principles) (KWD 8 2796: 4921). Expanding upon Ernest Sosa’s claim that an intellectual structure can be reliable in regard to one field of propositions and unreliable in regards to another (Sosa 1991), in relation to water management and its relation to mining, such information was not, in Sosa’s terminology, “reliable” in northern Mongolia. In the realm of lived experience, the livelihood of herders was connected in some degree to access to pasture and water was not, therefore, what Ian Hacking has identified as an “inaccessible classification” (Hacking 1995b), meaning a term with which the classified could not interact. Moreover, those who reported being overrun by incoming miners – whether Russian, Buriat, Chinese, or Mongolian, presumably from other regions – and being unable to cope with the influx of new immigrants into their jurisdictions, were living in the midst of rapid demographic change. The influx of newcomers for mining would have been exacerbated by permissions given to Chinese to rent land in northern Mongolia. These plots were located near the mining sites, in the Orhon valley and along the Iro River (Maiskii 1959). Either writing about livelihood within these terms contained a broad enough resemblance to lived experience, or a “looping” effect in which the external classification became internalized as a part of self-definition (Hacking 1995b), or, most likely, a combination of the two.

The Urgaamban and others in court, however, did not take all Mongolian complaints about the environment at face value, however. In addition to the accusations of corruption discussed above, in response to those positions that focused on balancing the potential profitability of the mines with the problems posed by foreign shareholders, the Empress Dowager responded that “It is not a calculation of comparative amount (Ch: *feijijiaoduogua*).” Rather, the major concern of the court was “losing Mongolian hearts” (KWD 8 2791), and that Mongolians had been receiving imperial grace for over two hundred years

(KWD 8 2796). Such kind of references to the receipt of imperial grace were common in communications between the emperor and his Mongolian subjects (Atwood 2000). Other emotional reasons were proposed for Mongolian resistance to mining whose validity did not rely on eyewitness accounts of the current situation, such as when the Uргаамбан reported that Mongolians felt “fear and dread” towards Russians, and thought the presence of non-Buddhists on their land would be detrimental to Buddhism (KWD 8 2791: 4907). This statement was not supported with any evidence, whether first-hand or through Mongolian testimonies, and whether or not some Mongolians resented the presence of non-Buddhists does not discount the profuse examples of Mongolian-Russian cooperation, or acts of theft – such as a Mongolian stealing the wire from a telegraph pole and going to the Russian border to look for a suitable buyer (MUUTA M.1 D.1.4 7130.33) – that make any such emotional blanket statements untenable. Another reported that the hardship “aroused the consciousness” of the Qing state, and that the emperor “loved and worried for the hearts of the Mongolian masses” (KWD 7 2806: 4943b). The Uliyastai governor general and Uргаамбан responded that the court’s emphasis on “Mongolian hearts” was demonstrative of its “caring intentions” and the emperor and court’s “sincere concern” (MUUTA M.1 D.1.4 7023.10:6a). Indeed, some orders did come down from the Court of Colonial Affairs that called for the temporary movement of personnel so that appropriate officials could be dispatched to provide the eye-witness accounts that would help the organization ascertain the true situation (M.1 D.1.4 7084.8).

While these statements do not refer directly to ‘livelihood,’ they are demonstrative of another aspect of the debate over Mongolians’ role in mining. For the empress and other officials, making a decision about mining required more than the facts gathered from the mining sites themselves. Through these scattered references, there are glimpses of livelihood’s further elaboration through its relationship with non-subsistence activities, such as trade. In regard to Mongolor’s concession, officials referred back to past mining incidents’ effects on livelihood. For example, in 1759, gold mining sites had been set up between the Iro and Hala Rivers. A chain of events ensued, in which crowds gathered and there emerged signs of human habitation (Ch: *renyan*), goods circulated and were brought in, which “necessarily lead to the gradual loss of the old foundation (KWD 8 2791: 4908a).” It was because of this that livelihood was blocked. As with the 18th-century case referenced by an official above, the hindrances that nomads faced were often ill-defined, found somewhere between an increasingly encroaching market and physical obstruction in the landscape. The circulation of commercial products in mining regions was a consistent source of worry for central administrators through the end of the dynasty, as mining regions became new centers for the distribution of goods.

Stereotypes of Mongolian stupidity and lack of logical reasoning abilities provided a source of justification outside of what was directly observed. From Uliyastai, Lian was quick to dismiss these complaints, writing that “no detailed reasons [regarding] what kind of tribute, and what kind of livelihood were clearly reported (Man: *aihacin-ialbanaihacin-ibanjin be umainarhūnturgun be getukelemetuciburakū*)” (MUUTA M.1 D.1.4 7023.10: 1-2). The reports they

had been sending to the Urgayamen, he claimed, were deliberately muddled and obfuscating, and that “what [they] reported did not accord with the truth (boolahanggeyargiyan-iacanarakū)”. Moreover, “because Mongolians inborn nature is exceedingly stupid (yin mengrenfuxing duo yu),” the Foreign Affairs Bureau wrote to the emperor, “they cannot avoid confusedly talk about fengshui” (KWD 8 2800: 4930a). The official continued on to say that “in reality,” the problem was that Russians were digging illegally.

The innate nature of Mongolians as greedy or stupid, respectively, rendered reports false in two different ways. Either they were positively false (a falsehood affecting the predicate, namely ‘blocking livelihood’) or false due to faulty inference (the information reported was accurate, but the interpretation about blockage was not). Neither of these two conditions, however, necessarily negated the need for accurate knowledge of the mining sites. This lack of certainty about “true” conditions plagued officials involved with mining until the end of the dynasty in 1911. In order to ascertain whether there was a “true” (yargiyan) hindrance to Mongolian livelihood, the Court of Colonial Affairs in Beijing requested in early 1901 that the Urgayamen dispatch officials to the mining region (MUUTA M.1 D.1.4 7082.2:1). Lian Shun, then governor general in Uliyastai, seconded the suggestion of the Court of Colonial Affairs for the Urgaambanto dispatch “officials who both knew the Mongolian situation well and were conversant in [Mongolian] speech and script” (MUUTA M.1 D.1.4 7023.28: 1b). When someone was sent from the Urga office to do an eyewitness account, their reported sided with the governor general’s, in that while they saw “several thousand” pits dug for mining, as well as a stone canal for bringing water, they did not see any “hindrances” on the pastures, besides, they pointed out, the “corruption.” Many years after mining had begun, the same focus on accurately recording the amount of extraction for mining sites remained. Certain aspects of the mining process did invite calls for greater precision, including both numerical outputs (for revenue) and better maps for identifying the exact location of the mining sites. Cartographic knowledge was a problem during the first years of mining, and the initial map drawn in 1901 marked the sites only vaguely situated near the Orhonriver. It was not the kind of map that one could have followed as a road-map, and provided no more information than what was already available in writing (MUUTA M.1 D.1.4 7084.34). Even as late as 1907 the names and exact locations for the “five sites” near the Orhonriver were not agreed upon. In 1907, von Grot wrote to the Urgayamen requesting that the names of the stations located at the pits be recorded “in detail,” because the lines between Mongolor’s official concessions and the widespread unlicensed pits remained unclear (MUUTA M.1 D.1.4 7453.4).

From Livelihood to Crisis

Despite the multiple objections to gold mining, including both blocking Mongolian livelihoods and the potential problems of Russian shareholders in the sensitive border, the desire for profit and the fear of Russian repercussions

for taking a financial loss on Mongolor, gold mining was entirely legalized by 1906. The solution to the problem of Mongolian livelihood was decided by early 1901, and was twofold: first, to give fifteen percent of the mines profits to Mongolian elites for distribution to their subjects in the mining regions, and second, to hire Mongolians at the mining sites. This solution was accompanied by a dropping off of concern for livelihood within the protests and debates. 'Livelihood' was largely replaced with the Mongolian 'crisis' (Ch: ji), to which mining would provide a relief through the two avenues listed above. Instead of addressing limits on drilling wells, the density of placer mines in a single region, or wood shortages, a profit-sharing scenario was decided upon as the best route to alleviate Mongolian poverty.

Subsidies were not a solution that appeared only in 1906. A stipend system to elite Mongolians had been in place since around the time of the empire's inception. While the court did not want to block the "livelihood" of Mongolians, it could easily solve the problem by "wetting" them (Ch: zhan), that is, giving them the auxiliary benefit through profit-sharing (KWD 8 2806: 4943b). This approach – solving the problem of hindrances to the "Mongolian livelihood" through payments – was eventually agreed upon as the solution, as Mongolian elites in the mining regions were included in the profit-sharing schemes from the mines. Although distributing funds to hereditary elites did not directly address the problems of resource shortages or social disorder, the empress dowager wrote as early as 1905 that "Mongolians always have a habit (xiqu), that when something comes up they distribute funds to the households in their banners to cope [with the situation] (KWD 8 2806: 4944b)." In the third month of 1901, at the behest of the Court of Colonial Affairs, a banquet was thrown for the Tusheet and Cecen Hans and the requisite "registers and documents (Man: dangsecaga)" were put in order (MUUTA M.1 D.1.4 7084.8: 3a). Problems with Mongolor's own profitability and disputes over the concession's terms soon officially shut down Mongolor's mines, but these agreements laid the groundwork for the arrangements that were reached with the mines reopened in 1906. New regulations for the mining sites were drawn up in 1906. These were supposed to better deal with the social problems caused by mining, namely migrant workers without permanent homes, theft around mining sites, and how wealth was to be distributed between the Qing government, the shareholders, and local Mongolians. Although the regulations addressed the problems of housing for migrant workers, what is noticeably absent from these 14 statutes are any references to the concrete raised by Mongolians from 1900 – 1901.

Although some opponents of mining, both Mongolian and non-Mongolian, linked livelihood with pastureland, this coexisted with another understanding of the term. Just as livelihood could be "blocked," like profit it could also be expanded (Ch: guang, Man: badarambumbi). Some responded that employing Mongolians as laborers at the mines would serve this purpose. Suggestions of this appeared in the earliest debates about mining, such as the imperial edict discussed above. Foreigners at the mines were not to exceed twenty people, and Mongolians and emigrant Chinese should be employed in order to "expand their livelihood." Mines should be used to "take advantage of feeding

impoverished people (with) work” (KWD 8 2806: 4943b). Certain eye-witness accounts, some as early as 1901, only strengthened the belief that wage labor could improve Mongolian livelihood. One inspector, sent from the Urgayamen to the mining sites near the Orhonriver, presented a very different image of mining’s effects on the region than the petitions by the regions’ *jasaks* (MUUTA M.1 D.1.4 7023.29). While this report confirms the rapid transformation of the landscape, including new housing for both Mongolian and foreign workers, it describes that apart from the foreign mining experts, “those who dig the sandy earth are all Mongolian, and those from the interior (*dorgiba-iirgenniialma*) work as paid workers, [and] Mongolian people’s livelihood is expanded” (MUUTA M.1 D.1.4 7023.29).

The perception of livelihood as something with bounded – that could be “wetted” and “expanded” – helps to explain why payment was perceived as a valid solution. According to the Zongliyamen’s regulations, profit would be distributed as thirty percent to the Board of Finance, fifty percent back to the shareholders, and the remaining twenty to Mongolian nobles in the regions that were being mined, although the actual numbers vacillated over time (KWD 8 2803: 4939). A Mongolian supervisor, *Cerindorj*, was appointed to be the liaison between Mongolian elites in the mining regions and Mongolor officials. Once the *Tusheet* and *Cecenians* and *jasaks* in the affected areas agreed to their share of the profits, the issue mining’s impact of Mongolian livelihood was essentially closed. *Lian Shun* was condemned by those in the Foreign Affairs Bureau for his handling of the Mongolor concession due to the delays, and therefore profit, it caused the entire operation. The complaints of blocking livelihood did not disappear, as the re-legalization of mining brought increased traffic on Mongolia’s roads, injuring people and livestock in the process, and water continued to be a scarce commodity (KWD 8 2925: 5078).

The decreased emphasis livelihood from mining discourse draws attention back on to the beginning of this article, and the new relationship established between the national economy (*guoji*) and Mongolian land. Explaining the court’s support for the Mongolor concession, the empress dowager wrote the following statement

[As for] this current challenging crisis of a hundred calculations, the court is of one mind to revitalize it and has set up the Foreign Affairs Bureau in order to solidify neighborly relations. Moreover it has established the Central Office (*zongju*) to expand the source of profit. Those at this current axis are all willing to cooperate. All will benefit in this time of crisis. Develop the essence (*jinghua*) that the land itself possesses. Provide [what is needed] for the nation in crisis (KWD 8 2799: 4927a).

It was clear by 1906 that northern Mongolia’s gold-rich soil was to be one part in a much larger mosaic of state-wide initiatives. As the *Urgaamban* explained it in 1909, “the gold dust that is obtained every year first [will make] the national levies (*guoke*) without deficit, and then will aid the Mongolian people” (KWD 8 2930: 5082b-5083a). Once mining was underway, the procedural concerns, regulations, and methods for accurately accounting for and distributing the profits took prominence over any issues of livelihood or

even poverty. As the difficulties in transforming Mongolor into a profitable situation continued, questions of just how similar Mongolia was to China's interior provinces would be raised again (KWD 8 2909: 5058a).

Conclusion

Conceptualizing Mongolian resources as a part of a "national economy" did not result in increased legibility of on-the-ground conditions in Mongolia. While local Mongolian elites and centrally-appointed administrators vied for competing versions of what constituted the truth, this did not result in the state's increased knowledge of local conditions. This was not due to a disparity between local and central ways of representing information – whatever the internal discourses about mining, there is evidence that Mongolians of many socioeconomic backgrounds participated in mining, and that Mongolian elites communicated with Qing government using the same types of evidence and argumentation. The details of these protests were, on the whole, unheeded, and the eventual solution to the problem of blocking the "Mongolian livelihood" was to include Mongolians elites within the profit-sharing from the mines. This harkened back to an older tradition of providing subsidies to elite Mongolians, or generally to providing relief money (*xuqian*) to impoverished populations across the empire. The "epistemological worries" that so often accompany colonial administrators and other purveyors of authoritative knowledge were absent in this case. By relegating Mongolia to abstraction, perhaps the Qing state avoided the "parathentic doubts about what might count as evidence," as Ann Laura Stoler has found in the Dutch colonial archives (Stoler 2009), drawing attention to the multiple ways in which imperial powers produce knowledge, or non-knowledge, about their peripheries.

Works cited

Unpublished and published archival material

1. Mongol Ulsyn Undesnii Töv Arkhiv (National Central Historical Archive of Mongolia), Fond M1D1, Office of the Amban at Ikh-Hüree, Ulaanbaatar, Mongolia.
2. Kuangwu Dang, vols. 7 and 8, 1960. Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Jindaishi Yanjiusuo.

Non-Archival Material

1. C.P. Atwood (2000). 'Worshipping grace': the language of loyalty in Qing Mongolia. *Late Imperial China*, 21 (2), 86-139.
2. Z. Boldbaatar, Z. (2002). *Mongolchuudyn Baigal' Orchnoo Hamgallah Zan Zanwhil, Huul' Togtoomhilin Höghliin Tuushen Toim.Tuuh: Erdem Shinzhilgeenii Bichig*, 188 (14), 80 -98.
3. E.M. Darevskaia (1994), *Sibir' i Mongoliia: ocherki russko-mongol'skikh svyazey v kontse XIX-nachale XX vekov*. Irkutsk: Izd-vol' Irkutskogo univ.
4. Devon M. Dear (Forthcoming) *Marginal Revolutions: Nomads, Hunters, and Modern Economic Knowledge in a Chinese-Russian borderland*, Thesis (PhD), Harvard University.
5. Bian Ding, ed. (2009) *Zhongguo bianjiang Xing jidiao cha ji bao gao shu deng bian wuzi liao cong bian*. Xianggang Jiulon: Fu chi shuyuan chu ban you xian gong si.

6. N. Edinarkhova (2003). *Russkie v Mongolii: osnovnye etapy I formy ekonomicheskoi deiatel'nosti (1861 – 1921 gg.)*. Irkutsk: Ottisk.
7. Mark C. Elliott (2001) *The Manchu Way: the eight banners and ethnic identity in late imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
8. Gagengaowa and Wuyunbatu, (2003). *Menggu Minzu de Shengtai Wenhua*. Hohhot: Neimenggu Jiaoyu Chubanshe.
9. Chad Hansen (1985) Chinese Language, Chinese Philosophy, and “Truth”, *The Journal of Asian Studies*, 44 (3), 491- 519.
10. Huang chaojingshi wen bian (1825; 2000). Taipei: Zhong yang yanjiuyuanjisuanzhongxin.
11. Stephen Kotkin and Bruce A. Ellman, Eds. (2000) *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan*. M.E. Sharpe .
12. Jane Kate Leonard (1996). *Controlling from Afar: The Daoguang Emperor's Management of the Grand Canal Crisis, 1824–1826*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
13. I.M. Maiskii (1959). *Mongoliia nakanune revoliutsii*. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury.
14. Mette M. High and J. Schlesinger (2010): Rulers and rascals: the politics of gold in Mongolian Qing history, *Central Asian Survey*, 29:3, 289-304.
15. Mills and Manning, *The Peking-Mongolor Mining Company, Report on the “Mongolor” Gold Concessions in the Tushetu and Tsetsen Khan Aimaks Outer Mongolia, 1922*.
16. S.C.M. Paine (2009) “The Chinese Eastern Railway from the First Sino-Japanese War until the Russo-Japanese War.” Bruce A. Ellman, Stephen Kotkin eds. *Manchurian Railways and the Opening of China: An International History*, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
17. Peter C. Perdue (2009) *Nature and Nurture on Imperial China's Frontiers*, *Modern Asian Studies* 43:1, 245–267.
18. G.N. Potanin (1898) *Puteshestviia G.N. Potaniniapo Kitaiu, Tibetu, i Mongolii*. St Petersburg: Izd. A.F. Devriena.
19. Gayatri Chakravorty Spivak (1988), “Can the Subaltern Speak?”, in *Marxism and the Interpretation of culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press, 1988.
20. Ann Laura Stoler (2009) *Along the Archival Grain: Thinking through colonial ontologies*. Princeton: Princeton University Press.
21. Ernest Sosa (1991) *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Nicholas Thomas (1990) *Sanitation and Seeing: The Creation of State Power in Early Colonial Fiji*, *Comparative Studies in Society and History*, 32 (1), 149–170.
23. Ling Zhang (2008) *Environmental and Economic Change in Hebei in the Eleventh Century*. Doctor Dissertation, St. John's College, Cambridge, UK.

Диар Маргарет Дейвон – кандидат наук, Гарвард.
Dear Devon – PhD, Harvard University.

УДК 338.45-051(517.3)(09)
С 509

© *Марисса Смит*

**ПАСТЫРИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ИНЖЕНЕРИИ:
МОНГОЛЬСКИЕ РАБОЧИЕ В МИРОВОЙ ДОБЫВАЮЩЕЙ ИНДУСТРИИ**

Данная статья посвящена проблеме изучения восприятия монголами добывающей индустрии в контексте традиций шаманизма и советского опыта. Автор этой работы ставит вопрос о том, что такое «шаманское место»? Что такое власть в современных условиях? Каким образом представления о власти вписываются в контекст современного этнонационального дискурса в Монголии? В основу статьи легла методология этнографического анализа.

Ключевые слова: Эдэнэт, Монголия, добывающая промышленность, шаманы, Россия.

Marissa Smith

**SOCIALIST SHEPHERD ENGINEERS:
MONGOLIAN WORKERS AND THE GLOBAL MINING INDUSTRY**

This article is devoted to the study of the perception of the Mongols of the mining industry in the context of the traditions of shamanism and the Soviet experience. The author of this work asks what a «shamanic place»? What is power today? How notions of power fitted into the context of contemporary ethno-national discourse of Mongolia? This article is based on methodology of the ethnographic analysis.

Keywords: Erdenet, Mongolia, mining industry, shamans, Russia.

I

Mongolia's Erdenet Mining Corporation, as it is now known, produced its first copper concentrate in 1977 and continues to be a Russian-Mongolian joint corporation. Despite having just celebrated its 35th anniversary, for most foreigners as well as many Mongolians Erdenet is something of an enigma. Like Russia itself, Erdenet is as often seen as irrelevant as it is experienced as crucially important.

In this paper I draw on Erdenet to emphasize present continuities of Mongolia's socialist period and so-called "Russian" qualities, while also pointing to the pastoral and shamanic aspects of the same. In line with a now long tradition of describing the "shamanic," I am referring here mostly to Mongolian personhood and politics. In addition, I describe how these qualities align with Western or capitalist as well as Soviet socialist forms of modernity, opening considerations of how they shape Mongolians' encounters with the likes of Rio Tinto and Goldman Sachs.

While considered by many Mongolians to be a new, more modern Erdenet, to many foreigners global mining giant Rio Tinto's projected Oyu Tolgoi constitutes something wholly new to Mongolia. Mongolia is often conceptualized as an undeveloped country, stuck on the evolutionary ladder at pastoralism and socialism, nonproductive and morally corrupt. In addition,

while most social scientists and humanists have abandoned evolutionary models of society, many working on Mongolia have continued to frame pastoralism as separate from industry and finance, severing “urban” sites like Ulaanbaatar and Erdenet from the “countryside” and emphasizing historical continuities with the end of the 19th Century rather than the 1970s and 1980s. Thus we find ourselves, like many of those circulating the public discourses we aim to complicate, trapped using categories such as socialism, capitalism, democracy, and shamanism in temporal ways and side-stepping consideration of their complex moralities. In contrast, I hope to use such categories as immanent, always possible but conflicting and troubled categorizations for working out almost any given encounter in contemporary Mongolia.

In choosing an example of how the social in Mongolia is at once pastoral and industrial, Soviet and Western liberal-democratic, Russian and Mongolian, I might have decided on some of the events that have no doubt been at the center of many conversations and concentration among Mongolists in early 2012: the arrest of Enkhbayar, the revocation of South Gobi Sands’ mining licenses, the media blitz of Mongolia’s very short campaign season. I have however decided to first discuss job applications and university degrees. Besides the fact that I take it as the ethnographer’s task to make the familiar strange and the strange familiar, I find that these social phenomena demonstrate how Mongolians enact their personhood and power at the intersection of Soviet and Western modernities as well as enduring Mongolian structures. The practices surrounding application documents reveal the place of the “shamanic” in Mongolian power in what are also “bureaucratic” institutions of the type described by the likes of Durkheim, Weber and Foucault. As a second example at a different scale, I also briefly discuss railroad development projects.

II

I will begin by further describing what it is that I mean by the “shamanic” in Mongolian political structures. I largely follow Morten Pedersen’s concept as laid out in his recent book *Not Quite Shamans* (2011). Along with Pedersen, a number of scholars have described power in the Mongolian context in terms of a single important opposition. Caroline Humphrey (1995) termed this distinction as that between “shamans and elders” or “shamans and chiefs.” Shamans are on the one hand exceptionally gifted and potentially out of control individuals who, as Morten elaborates, are all different from each other. Elders or chiefs are on the other hand powerful and respected because they are part of a class of persons who are all similar to one another. In the first group, Pedersen places singular individuals such as blacksmiths who are diviners and hunters who make abominable jokes, while respectable old men and traders inhabit the second class. This opposition also helps us to understand Mongolia’s unique incarnation of democracy that balances statism and individualism. In addition to many Mongolians, Pedersen, Sabloff (2002, 2010), Kaplonski (2004) and a number of other scholars have linked this aspect especially with Chinggis Khaan’s statesmanship and military prowess, while

High (2008), Sneath (2006), and others have described the tensions between individualism and powerful individual rule in everyday pastoral life.

In other words, the state and other groups are headed by exceptional individuals, who if they are truly exceptional are beyond reproach, but if not are properly subject to others' criticism and revolt. To conceptualize how individual exceptionalism provides the key to understanding the apparent contradiction of democracy and autocracy, consider Chinggis Khaan himself. He was a distinguished warrior among warriors, but also clearly exceptional in his relation to Eternal Heaven. As a result of his great power beyond reproach he successfully defeated both his warrior blood brother Jamuka and his shaman consultant Teb Tengri.

Building on this work dealing with the particularly Mongolian, I want to describe how these structures correspond to ones found not only in contemporary Erdenet but across the Soviet world, before and after the so-called "collapse."¹ A key feature of social scientific literature on this region is the description of the widespread nature of social networks that not only helped consumers acquire scarce commodities and fueled extortion rackets in the 80s and 90s but constituted the "socialist mode of production" itself, as Verdery (2000) termed it. As Verdery describes, the planned economy of Romania and other Eastern Bloc countries was based around hoarding and trading, at once creating and addressing conditions of shortage. The rise of oligarchs from such so-called black market trading has been extensively addressed by Ledeneva (2006), Volkov (2002), and many others.

Notably, these works tend to highlight the dark side of these structures and frame them as economic necessities that are viewed not only by Westerners but their Soviet practitioners as for the most part immoral, while (as Pedersen (2011) points out and counters) "native" practices like shamanism tend to be positively evaluated as structuring order amidst the political-criminal chaos of black market and planned economies. I argue however that both of these kinds of practices are related and elementary aspects of political power and everyday life from Romania to Mongolia and thus morally complicated. Besides politics at the level of states, Mongolians as well as Russians and Romanians experience and reflect on their own social networking and its individual-state forms of power, secular and shamanic, as potentially good or evil. Consider the positive attitudes many have towards not only Chinggis Khaan, but in Russia towards Stalin and in Romania towards Ceaucescu.

As Pedersen (2011) elaborates for shamanic power, a dominant Soviet attitude towards difference underlies the concept of exceptional persons and the correct use of power. Besides being expected to ensure general prosperity in the forms of modern infrastructure and services and the provision of international aid and investment, leaders are held to standards in elevating others, for example through school admissions and work assignments. Corruption discourse, I contend, is about who *deserves* what – as Sneath (2006)

¹ Interestingly, in Russian the term is *raspad*, which might be translated as "separation." I do not know Mongolians to utilize a similar concept, concentrating rather on revolution.

has described, proper gifts are enactments of, rather than generative of, proper relations. Immorally, an oligarch or boss (*darga*) might use his position to place individuals who are incapable into positions of personal benefit and power. In Mongolia, aiding close family members is often highly suspect—for example I consider it highly symbolic that the specific legal accusations brought against Enkhbayar involve the privatization of a hotel in his son's favor. In Erdenet the supposed practice of paying bribes to enter the company is unambiguously criticized. On the other hand, a person's capability cannot be assessed by the fact that they hold a degree or by reviewing a job application, though their abilities stem from institutions as well as innate abilities, as is the case with shamans and lamas.

Thus, all encounters, in that they are power relations, require working with social networks in a way that is morally dangerous. These observations are important for understanding the present condition and future of multinational companies from Anglo countries in Mongolia, as this is a site of great tension in interpersonal relations and the working of institutions that are structured quite differently. In the Soviet world, that individuals and groups are different from one another as well as internally differentiated, capable of good and evil, is accepted in ways that it is not in the United States and other Anglo contexts, where persons are held to be assessable through the abstracting and essentializing tools of standardized tests, academic transcripts, and resumes as well as deriving more of their abilities through institutions than innate talent. In Mongolia, while perhaps anyone can be a herder but not everyone an engineer or businessman, in the United States the schoolroom refrain is that anyone can be anything.

III

This attitude towards difference in the Soviet context might be described through considerations of nationality policy or the worker/intelligentsia distinction. These have played out in ways very different from Western modernity, and have huge implications for interaction between the different persons and institutions structured along them. I hope to explore these aspects in my dissertation and other future work. For now though I continue describing documents.

Today, the Erdenet Mining Company continues to be characterized by a vertical structure, linked through the movement of documents up and down levels of *nachalniks* and *zakhirlals* (directors), with each exchange finalized by the issuance of at least one and at times seven or more stamped and signed *prikazi* or “orders” from above. (Though I don't want to sloppily translate this term – the Russian stem *kaz-* can be glossed as “to show” or “to appear.” Its “magical” qualities can be attested by how in Erdenet we never translate it from Russian into English, Mongolian or Kazak.) However, these decisions take into account all manner of interactions and conditions that are not documented, or attempted to be documented.

In tension with a classical form of bureaucracy, the structure of units within the company mirrors those found in the apartment, *hashaa* and pastoral *ail*. In

the first place elders, especially male elders, are almost automatically figures of respect, even transcending the worker/intellectual divide. During Tsaagan Sar younger persons ceremonially greet (*zovlokh*) their elders and consume *airag* and dairy foods at the school as well as at visits to their apartments and hashaas. Among elders are also those taken to be exceptionally educated and cultured. Younger persons work under their direction while relying on them for aid, for example in the case of job and school applications, for personal recommendations reflecting their own exceptional qualities.

In my experience of the American system of applications, the written recommendation is of utmost importance, and demonstrates how Americans appreciate “informal” relations yet still attempt to document and “formalize” them. Even face-to-face “networking” is often highly formalized. As I have experienced in helping people with applications in Erdenet the concept of a written recommendation is an unfamiliar one. They tend to be brief and official, in the manner of *prikaz*, without the use of specific anecdotes, for example, found in good American recommendations that aim to demonstrate how a student or worker’s abilities play out in “real life.”

My agetates in Erdenet are highly uncomfortable with taking the TOEFL test, filing an application posted publicly online and researching let alone contacting potential graduate school advisors on their own. I give one of many possible examples. For one acquaintance especially determined to gain a Master’s degree in the United States, I went beyond explaining the importance of and process of finding an advisor and thus a source of funding and much higher chances of admission by offering to talk to my father, a petroleum engineer, about any faculty he might know at the prestigious Colorado School of Mines. When I discussed applying again with this acquaintance a few months later she had not done any of the research or emailing of potential advisors that I had suggested but did not fail to ask what networking with my father had turned up.

Clearly, the Erdenet Mining Corporation is based around a kind of flexibility that is highly at odds with the neoliberal kind that Rio Tinto bases itself on. While in Erdenet we rely on extensive networks to aid us in bringing to account one another as infinitely variable individuals, some of whom are intrinsically gifted, Rio Tinto seeks to fill pre-determined positions through the use of abstracting documents. *As its logic of managing a portfolio of mining operations around the world that can be quickly opened and closed with changes in commodity prices and local conditions abstracts the infinitely variable qualities of each operation through the medium of money, Rio Tinto attempts to abstract potential employees through the use of documents.* Rio Tinto meets difficulty in both attempts that we should take into account as much as we situate the company as an immensely powerful global actor.

As jobs are often procured in Erdenet through the personal recommendations of teachers, relatives, and acquaintances (*tanil*), we might consider how Rio Tinto and its Mongolian employees are dealing with and will deal with Mongolian expectations that Rio Tinto engage in personal rather than abstracted interactions. These include requests from employees that Rio Tinto employ their family and friends, as well as expectations that Oyu Tolgoi will become the site of a new

Erdenet, a fully realized city with kindergartens, parks, and roads without traffic jams. In my experience of helping a few individuals make applications to work or obtain scholarships from Rio Tinto, I have tried with difficulty to explain how describing current difficult circumstances, for example the death of a parent, would not aid a work application. Currently, Oyu Tolgoi like Erdenet is conceived of as an exceptional leader whose legitimacy rests on the creation of benefit for the non-exceptional. As an Anglo corporation, Rio Tinto however conceptualizes itself as an individual among equals, all serving themselves, and expects applications describing how the potential worker would benefit the company.

IV

Hopefully I have used an account of the mundane and everyday to establish the way that social processes work in Erdenet offices and homes so that I may now jump scales and describe phenomena at the national and global level that are probably of more enduring concern to more readers and the likes of Rio Tinto. Commentators in the public media as well as some academic fields are constantly concerned with how Mongolian politicians, while supposedly constituting an exemplary democratic and market-oriented state, engage in the politics of so-called resource nationalism. Many write this off as epiphenomenal, for example stating that politicians must engage in such to secure re-election, causing the parliament to fragment when it comes to matters such as the Oyu Tolgoi investment agreement. I contend rather that phenomena packaged together as “resource nationalism” are core elements of Mongolian political structure, including those that I have been describing.

I give the planning and development of new railroad infrastructure as an example. On the one hand, foreign corporations and elements of the Mongolian state continually face off on who should pay for and construct railroads, power plants and other major infrastructure necessary for mining operations as well as Mongolian expectations for proper everyday life. On the Mongolian side, with Soviet enterprises like Erdenet as the model, the distinction between state and corporation often breaks down and Mongolians view some foreign corporations as exceptional national institutions whose constant enactment of superior ability includes aiding so-called undeveloped countries such as Mongolia. However, even when Rio Tinto and others have been willing to construct rail, they generally plan to build only directly to China. Investors I have talked to and read are unable to accept why Mongolians would object to this, as they base their evaluations on simplified and abstracted cost and profit models that generally do not differentiate corporations between corporations and nations between nations, if even they differentiate buyers from buyers and sellers from sellers. Mongolians on the other hand, viewing nations and corporations as actors like the individuals I have described earlier, appreciate these entities as different among and inside themselves in ways that can only be known through interactions and who are held to enact their superior abilities by providing for the public (in this case Mongolia’s) good. Thus, Russia as a proven partner may be preferred to China and the likes of the United States and Germany become especially welcome, though also capable of moral failure.

V

Many investors and businessmen convince themselves that Mongolia is essentially democratic rather than socialist or otherwise “backwards.” However, the likes of “resource nationalism” and so-called “corruption” are not wrinkles to be ironed out—they are manifestations of core elements of Mongolian political structure, which are very much lived in the everyday as well as played out in election campaigns and legislation. In this context, power should only be held by the capable, and they are always subject to evaluation by those they must benefit and expect to follow them. These processes are always morally ambiguous. This formulation is deeply at odds with the notion that the state should exist only to allow individuals to interact as equals, protecting the good and weak from the predations of the evil and strong first by cultivating them all through public institutions to have a standardized repertoire of abilities, and second by rendering everything transferrable between equals through the abstraction of value through money. Like other members of the still extant Soviet empire and many generations before, Mongolians appreciate that things are different among themselves but within themselves as well, each individual having unique capabilities that might do good as well as evil that always have consequences beyond the individual self, nation, and empire.

References

1. Baumann B. Divine Knowledge: Buddhist mathematics according to the anonymous Manual of Mongolian astrology and divination (Leiden: Brill, 2008).
2. High M., Dangerous Fortunes: Wealth and Patriarchy in the Mongolian Informal Gold Economy (PhD Dissertation, Cambridge University, Department of Anthropology, 2008).
3. Humphrey C. “Chiefly and Shamanic Landscapes in Mongolia.” In *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, ed. Eric Hirsch and Michael O’Hanlon, 135-62 (Oxford: Clarendon Press, 1995).
4. Kaplonski C. *Truth, History and Politics in Mongolia: The Memory of Heroes* (London: Routledge, 2004).
5. Lebedeva A. *How Russia Really Works: The Informal Practices That Shaped Post-Soviet Politics and Business* (Ithaca: Cornell, 2006).
6. Pedersen M.A. *Not Quite Shamans* (Ithaca: Cornell University Press, 2011).
7. Sabloff P. “Capitalist Democracy Among Mongolian Herders: Discourse or Ideology?” *Social Organization* 69 (1) (2010) 86-96.
8. Sabloff P. “Why Mongolia?: The Political Culture of an Emerging Democracy,” *Central Asian Survey* 21 (1) (2002) 19-36.
9. Sneath D. “Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia,” *Ethnos* 71 (1) (2006) 89-112.
10. Verdery K. *What Was Socialism and What Comes Next* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
11. Volkov V. *Violent Entrepreneurs: The Use of Force in the Making of Russian Capitalism* (Ithaca: Cornell, 2002).

Смум Марисса – Департамент Антропологии, Принстон.

Smith Marissa – Department of Anthropology, Princeton University.

УДК 339.137.22:338.45(517.3)
Р 605

© В.А. Родионов

КОНКУРЕНЦИЯ ИНОСТРАННЫХ ДЕРЖАВ В ГОРНОРУДНОЙ ОТРАСЛИ МОНГОЛИИ*

**(Статья выполнена в рамках гранта РГНФ – МинОКН Монголии «"Возвращение" России в Монголию: модели и сценарии», № 12-23-03002)*

В статье исследуется конкуренция иностранных держав за доступ к горнорудной отрасли Монголии. Отдельное внимание уделяется «мягкой силе», используемой основными субъектами данной конкуренции.

Ключевые слова: добывающий сектор, конкуренция, мягкая сила.

V.A. Rodionov

FOREIGN POWERS COMPETITION IN THE MINING SECTOR OF MONGOLIA

The article deals with the study of great powers competition for their access to the mining industry of Mongolia. The paper focuses on «soft power» using by main actors.

Keywords: mining industry, competition, soft power.

Современная экономика Монголия переживает бум, связанный с развитием горнорудной отрасли. Обширные запасы угля, меди, золота, урана и других полезных ископаемых рассматриваются руководством страны в качестве важнейшего источника экономического благосостояния Монголии. Согласно расчетам правительства Монголии, только золотомедное месторождение Оюу Толгой может принести стране доходы в объеме, равном 30% всего ВВП, а потенциальные доходы от угольного месторождения Таван Толгой станут основой для социальных выплат гражданам страны из «Фонда человеческого развития» [4]. По расчетам Всемирного банка, в предстоящие 10 лет благодаря крупным доходам от эксплуатации Таван Толгой и Оюу Толгой объем ВВП возрастет до 24 млрд долларов (при том, что объем ВВП за последние годы не превышал 10 млрд долларов) [14].

Одним из ключевых условий экономического развития Монголии является вовлечение иностранных компаний в проекты по разработке крупных полезных ископаемых. Более того, вопрос о сотрудничестве с иностранными компаниями выступает важной составляющей монгольской стратегии внешней политики и национальной безопасности. Провозгласив в начале 1990-х гг. стратегию «многоопорной» политики в отношениях с внешним миром, Улан-Батор стремится следовать ей и в области экономического сотрудничества, не желая отдавать явный приоритет какой бы то ни было стране. Это создает ситуацию конкуренции между различными иностранными компаниями. Данная конкуренция маркирована как геополитическое соперничество великих держав. В комментариях мон-

гольских официальных лиц постоянно присутствует тема взаимосвязи географической замкнутости страны между Россией и Китаем и проблемы выбора иностранного инвестора для крупных месторождений полезных ископаемых. Большинство крупных иностранных компаний, имеющих свои интересы в добывающем секторе Монголии, либо пользуются широкой поддержкой со стороны правительств собственных стран (например, японские «Mitsui» и «Marubeni», американская «Peabody Energy»), либо являются государственными (китайские «Shenhua Energy» и «China National Nuclear Cooperation Overseas Uranium», российские АО «РЖД» и АО «Атомредметзолото», южнокорейская «Korean resources»).

Следует подчеркнуть, что современные условия конкуренции великих держав за влияние в регионе уникальны с точки зрения исторического опыта XX в. Начало прошлого века было ознаменовано выходом Внешней Монголии из состава Цинской державы при прямой (в том числе военной) поддержке Российской империи. Дальнейшие события, имевшие отношение к обретению Монголией независимости и национального суверенитета, были также связаны с силовыми методами (либо их применением, либо угрозой применения). Так было в случае с борьбой против китайских оккупантов и войск барона Р. Унгерна, в боях против Японии на реке Халхин-Гол, конфронтации 1960-1980-х гг. с КНР. Только вывод советских войск из Монголии на рубеже 1980-1990-х гг. привел к ситуации, когда страна перестала рассматриваться в качестве арены прямого военного противостояния великих держав. Данные изменения стали предпосылкой для принципиально новой международно-политической ситуации вокруг Монголии, характеризующейся невоенным соперничеством великих держав за влияние в регионе.

Данные обстоятельства можно описать посредством предложенного профессором Гарвардского университета Джозефом Наем-младшим различия между «жесткой силой» (hard power) и «мягкой силой» (soft power). Под «мягкой силой» Най понимает «способность государства (союза, коалиции) достичь желаемых результатов в международных делах через убеждение (притяжение)... используя идеологию, науку и культуру в качестве эффективных инструментов осуществления собственного внешнеполитического влияния на другие страны мира. В свою очередь, к «жесткой» силе относятся такие методы внешней политики, как военное, политическое, экономическое воздействие [15, р. 61].

Проявления «жесткой силы» – военно-политические акции и экономические санкции, эффективны в ситуации открытой конфронтации в регионе. В случае с Монголией, поддерживающей дружественные отношения со всеми ведущими державами, данные факторы малоэффективны. Большой эффективностью в такой ситуации обладают факторы «мягкой силы», выражающиеся в формировании лояльной политической элиты, ориентированной на соответствующие ценности широких масс населения, в сотрудничестве с НПО и т.д. Посредством данных факторов можно задать выгодную для себя политическую повестку, получая доступ к ее управлению. Примером такого управления может быть участие в решении вопроса о том, какая компания/какая страна отвечает выдвигаемым тре-

бованиям к современным технологиям, прозрачности деятельности, экологичности и т.д.

Одним из наиболее ярко выраженных сегментов, в борьбе за который активно используются методы «мягкой силы», является горнорудная сфера Монголии. Концентрированным выражением борьбы за влияние в Монголии является соперничество различных дискурсов [9, с. 30], претендующих на монопольное право в выдвижении наиболее эффективной модели сотрудничества Монголии с иностранными державами в горнорудной отрасли. Среди прочих наиболее четко фиксируемыми дискурсами являются три.

Первый. КНР на данный момент является самым значительным внешнеэкономическим партнером Монголии как по объему товарооборота, так и по инвестициям. Однако в силу, прежде всего, исторических причин Китай воспринимается в Монголии не только как источник экономического роста, но и в качестве самого актуального внешнего вызова национальной безопасности. Поэтому китайская сторона, не способная полагаться на собственный положительный образ в Монголии и стать центром культурного и идеологического притяжения, предпочитает задавать *дискурс «экономической целесообразности»*. Данный дискурс опирается на тезис о приоритете сугубо экономических интересов при выборе иностранного партнера.

Трансляторами этого дискурса выступают как китайские государственные и деловые круги, так и ряд частных монгольских компаний, а также международных экономических организаций. Например, монгольская угледобывающая компания «Energy Resources» активно лоббирует проект по строительству железной дороги от Таван Толгой до китайской границы. Всемирный банк в качестве настоятельной рекомендации советовал монгольскому правительству строить железную дорогу напрямую в Китай. Исполнительный директор Ассоциации угля Монголии Т. Наран выступил за выбор китайского порта Тяньзинь в деле транспортировки монгольского угля к рынкам стран Дальнего Востока, заявив, что «при экспорте угля за границу для нас самым хорошим партнером является Китай, а не Россия» [3].

При этом в рамках данного дискурса игнорируется большая вероятность превращения Монголии в сырьевой придаток Китая вследствие выбранной Пекином стратегии. Суть этой стратегии сводится к следующему. Китайские компании нацелены на покупку крупных месторождений полезных ископаемых зарубежных стран с целью дальнейшей добычи и транспортировки для переработки на своей территории. Например, подобная практика имеет место в отношениях с Казахстаном. В августе 2005 года китайская государственная «Национальная нефтяная компания» приобрела канадскую компанию «Петро Казахстан», владеющую лицензиями на разработку месторождений нефти в Казахстане. В декабре 2006 г. другая китайская компания «CITIC Group» выкупила у канадской компании «Nations Energy» нефтяные активы на сумму 1,9 млрд долларов США [12]. Другим примером подобной стратегии является австралийское

направление китайской внешнеэкономической политики. Австралийская компания «Centrex Metals» продала половину своих акций месторождений магнитного железняка за \$180 млн третьей по размерам китайской сталелитейной компании «Wuhan Iron and Steel». Компания «Grange Resources» также возлагает надежды на китайский бизнес и намерена слиться с «Australian Bulk Mineral», которая в основном принадлежит китайским производителям стали. Китайская «Sinosteel» внедрилась в железорудный район штата Западная Австралия, инвестировав \$1,4 млрд в компанию «Midwest», также добилась участия (49,9% акций) в австралийской компании «Murchison Metals» [1, с. 15].

Таким образом, наиболее предпочтительным вариантом для КНР является прямой доступ к сырьевым активам (природным ресурсам и объектам инфраструктуры) через получение лицензий на геологическое изучение, разведку и добычу сырья, участие в капитале компаний и др. В случае с Монголией данная ситуация имеет место в нефтяной, урановой, угольной отраслях. Китайская «PetroChina» занимается добычей нефти в местности Тамцаг, «China National Nuclear Cooperation Overseas Uranium» владеет лицензией на разработку урановых месторождений Гурван Булаг. Вся продукция данных месторождений в сыром виде отправляется или будет отправляться в Китай.

В проведении подобной политики Китай опирается на такие конкурентные преимущества, как обширные финансовые возможности и близкая расположенность собственных рынков потребления минеральных ресурсов. В частности, доступ к крупным природным месторождениям страны зачастую обеспечивается Пекином через предоставление финансовой помощи [11], а также предложение более крупных сумм при покупке активов монгольских и зарубежных компаний [2].

Второй. Западные компании [10], как правило, опираются на *дискурс «общности ценностей»*, который включает в себя такие понятия, как «демократия», «экологичность», «транспарентность». Практически все официальные встречи монгольского руководства с представителями западных правящих кругов не проходят без ссылок на «общность демократических ценностей». При этом тема «общности демократических ценностей» неизменно подается «в одном пакете» с вопросами торгово-экономического и инвестиционного сотрудничества между странами. Так, в ходе беседы Ц. Элбэгдоржа и Б. Обамы (в рамках официального визита монгольского президента в США в июне 2011 г. а) сторонами были отмечены «значимость защиты и развития демократии, прав и свободы человека, являющиеся общими интересами двух стран... а также важность интенсификации торгово-экономического сотрудничества» [6].

Участие западных компаний в добывающей сфере Монголии подается как гарантия от коррупции и отсталости. Характерным в этом смысле является письмо компаний «Rio Tinto» и «Ivanhoe Mines», направленное членам монгольского парламента в июле 2009 г. (накануне решения вопроса по месторождению меди и золота Оюу Толгой). В качестве аргумента, призванного убедить монгольскую сторону в необходимости «правильного» выбора, приводится следующий тезис: «Монголия находится

на перепутье. Один путь ведет к развитию и открытому обществу... другой – к закрытой экономике и прямой зависимости от соседних государств» [16]. Во время визита в Монголию заместитель министра торговли США С. Кумар заявил, что «если международный тендер по Таван Толгой пройдет честно, то победу в нем одержит американская компания Peabody Energy» [5]. Тем самым монгольской стороне было дано понять, что любой выбор монголов, при котором не будут учтены американские интересы, станет «нечестным». В западном медийном пространстве, транслирующемся на Монголию, нередкими являются фразы типа: «Количество крупных компаний, таких как «Rio Tinto», дадут им (монголам) возможность внедрения международных стандартов и прекратят мошенничество» [13]. Однако опыт предыдущих лет далеко не всегда подтверждает данные умозаключения. Уже действующие на территории Монголии компании с западным капиталом не раз были замечены в коррупционных схемах [7].

На фоне массовых протестных выступлений в столице Монголии весной 2011 г. а, среди которых одной из центральных тем стала проблема угроз для окружающей среды, в общественно-политическую повестку дня все активнее стал привноситься экологический мотив. Причем проблемы экологии начали подаваться в одной связке с вопросом о разработке природных ресурсов и даже в более широком контексте – проблема экологии как часть проблем демократии и гражданского общества в Монголии. Действующий в Монголии американский «Азиатский Фонд» («Asia Foundation»), в качестве одного из приоритетных направлений своей деятельности объявил программу «Вовлечения держателей акций в дискуссию по проблемам экологии». Согласно этой программе, фонд намерен осуществлять функции «независимого посредника» между правительством, бизнесом и структурами гражданского общества (НПО) в деле решения проблем экологии в связи с деятельностью добывающих компаний. Задавая указанную политическую повестку дня, ее инициаторы получают доступ к ее управлению. Управление повесткой дня в данном случае предполагает участие в решении вопроса о том, какая компания/какая страна отвечает выдвигаемым требованиям экологичности, а какая – нет. При этом, как показывает практика, крупные западные компании имеют прямое отношение к приумножению экологических проблем Монголии – эрозии почв, загрязнению и исчезновению рек, и не особенно отличаются от компаний из «недемократических» стран [8].

Также стоит отметить, что большинство западных компаний, заинтересованных исключительно в экономической прибыли, рассматривают в качестве потенциального рынка сбыта продукции горнорудной отрасли только китайский рынок. Например, американская компания «Peabody Energy» создала совместное предприятие с китайской компанией «Winsway Coking Coal» для добычи монгольского угля и дальнейшей его продажи в Китай. Канадско-австралийский тандем «Ivanhoe Mines» и «Rio Tinto» продукцию Оюу Толгой также намеревается реализовывать на китайском рынке. Другая канадская компания «Western Prospector Group»,

до недавнего времени владевшая лицензиями на разработку урановых месторождений Гурван Булаг, предпочла продать свои акции китайской компании. Схожий сюжет имел место в случае продажи активов нефтяного месторождения Тамцаг американской компанией «Soko International» китайской компании «PetroChina». Таким образом, западные компании выступают естественными партнерами Китая в его политике по замыканию рынка полезных ископаемых Монголии на себе.

Третий. Российская сторона, не обладающая сравнимыми с КНР экономическими ресурсами, а также не имеющая доступ к управлению «демократической повесткой дня», как правило, использует *«геополитический» дискурс*. В его основе лежит принцип приоритета стратегических интересов России и Монголии в области разработки полезных ископаемых. Усиление экономической зависимости Монголии от Китая порождает представления в монгольском обществе о «китайской угрозе». В этом свете северный сосед видится «естественным противовесом китайскому натиску». Во многом через призму представлений о «китайской угрозе» конструируется образ России как «самого надежного союзника». По ряду причин именно в лице России монголы видят возможный противовес полной экономической зависимости от Китая. В монгольской стратегии России фактор «китайской угрозы» собственным дальневосточным территориям также играет значительную роль. Монголия в связи с этим видится в качестве «естественного буфера», отдаляющего российскую территорию от Китая. Недопущение китайской гегемонии в сфере полезных ископаемых Монголии является важной задачей российской политики.

В силу указанных причин российские компании, в отличие от западных, в своей деятельности на рынке полезных ископаемых Монголии руководствуются не только принципами чистой экономической выгоды, сколько стратегическими интересами российского государства, заинтересованного в сохранении Монголии вне сферы монопольного влияния КНР. Яркой иллюстрацией данного тезиса являются слова главы российского посольства в Монголии В.В. Самойленко о том, что «российская сторона заинтересована в разработке Таван Толгой не для того, чтобы заработать деньги и просто извлечь прибыль... это механизм для получения средств, которые обеспечат возврат наших финансовых вложений в строительство новой железной дороги и глубокую модернизацию УБЖД»¹. В этом смысле геополитические интересы России совпадают с интересами национальной безопасности Монголии. Решение монгольского парламента по строительству ширококолейной железной дороги от Таван Толгой в сторону российской границы с целью дальнейшей транспортировкой угля через территорию России во многом было продиктовано «геополитическим» дискурсом.

В то же время стоит отметить, что при всей привлекательности и относительной эффективности выбранного Россией дискурса существуют определенные пределы его использования. Улан-Батор не может постоянно жертвовать экономическими выгодами от развития отношений с Кита-

¹ www.mongolia.mid.ru

ем, а также пренебрегать связями с западными компаниями. Отсюда проистекает важная задача для российского руководства и отечественного бизнеса – увязать собственные стратегические и экономические интересы с интересами Монголии в сфере обеспечения национальной безопасности.

Примечания

1. Архипов В.Я. Австралия – сырьевой придаток Китая // Азия и Африка сегодня. 2010. №2. С.15-16.
2. Здесь в первую очередь можно вспомнить покупку китайской компанией «China National Nuclear Cooperation Overseas Uranium» контрольного пакета акций у канадской компании «Khan Resources», владевшей лицензиями на разработку уранового месторождения Дорнод. В процессе конкуренции с российской компанией «Атомредметзолото» китайская сторона сумела предложить цену на 48% превышающую российское предложение (Забинфо, 09.02.2010).
3. Монголия сегодня. 2011. 17 янв.
4. Монголия сегодня. 2011. 4 марта.
5. Монголия сегодня. 2011. 30 окт.
6. Монцамэ. 2011. 17 июня.
7. Например, крупная золотодобывающая компания из Канады «Centerra Gold» сумела добиться для себя в 1990-е гг. подозрительно выгодные условия при разработке месторождения Бороо.
8. По данным официальной статистики Монголии, от деятельности иностранных компаний, среди которых выделяются канадские, британские, российские, китайские и корейские, за последние 20 лет пострадало около 4000 гектаров земли (www.news.mn/content/78694.shtml).
9. Под «дискурсом» понимается относительно ограниченный набор утверждений, который устанавливает пределы того, что имеет значение, а что не имеет (Филиппс Л., Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2004).
10. Под «западными» здесь имеются в виду компании тех стран, которые рассматриваются в качестве либеральных демократий. Поэтому наряду с американскими, канадскими и европейскими компаниями также упоминаются японские и южнокорейские.
11. Так, летом 2011 г. а, накануне вынесения решения о победителе тендера по Таван Толгой, китайская сторона согласилась предоставить кредит Монголии в размере 500 млн долларов (Монцамэ. 08.06.2011).
12. “CNPC secures PetroKazakhstan bid”, BBC News, 26 October 2005 (<http://news.bbc.co.uk/2/3723249/stm>); “China’s CITIC Group acquires Kazakhstan oil assets for 1,91 bln US dollars”, People’s Daily (English edition), 1 January 2007.
13. Elizabeth Dykstra. The British Delegation Sees Promise In A Mongolian Future // Ulaanbaatar Post, 21.05.2011.
14. Mongolia: real estate. (www.oxfordbusinessgroup.com)
15. Nye J. Soft Power. The Means to Success in World Politics. – N.Y.: Public Affairs, 2004.
16. Ulaanbaatar Post, 11.08.2009.

Родионов В.А. – канд. полит. наук, Бурятский государственный университет.
Rodionov V.A. – Ph.D., Buryat State University.

УДК 323.1(512.31)(09)
Ф 96

© *Хироши Футаки*

ПАНМОНГОЛЬСКОЕ ДВИЖЕНИЕ 1919 г. И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БУРЯТСКИХ НАЦИОНАЛИСТОВ

Статья посвящена истории панмонгольского движения в Бурятии XX в. Автор анализирует идеологию панмонголистов, а также политический контекст развития этого движения.

Ключевые слова: панмонголизм, Бурятия, национализм, государство.

Hiroshi Futaki

PANMONGOLIAN MOVEMENT IN 1919 YEAR AND BURYAT NATIONALISTS

This article is devoted to problem of history of panmongolian movement in Buryatia in XX century. The author is analyzing panmongolists ideology and political context of this movement.

Keywords: panmongolism, Buryatia, nationalism, state.

В конце ноября 1918 г. в Верхнеудинске на V общебурятском съезде было вынесено решение установить связи со всеми силами, которые будут защищать завоевания революционной демократии и которые не будут посягать на достигнутое. Это значило, что с атаманом Семеновым временно установлены официальные отношения.

Также на этом съезде буряты объявили о сохранении нейтралитета во внутренней войне между Красной и Белой армиями России.

Во время этого съезда по инициативе группировки Семенова Бурнацком был переименован в Бурнардуму и председателем избран Д. Сампильон.

Для исследования панмонгольского движения 1919 г. весьма важным является изучение характера взаимоотношений между Г.М. Семеновым и Бурятской республикой, в особенности Бурнацкомом и Бурнардумой.

Отношения с Семеновым у Д. Сампилона и Э. Ринчино были разные. О взгляде Ринчино можно узнать из известного письма Ринчино, отправленного Сампильону перед съездом¹, проходившим в Верхнеудинске.

Ринчино по поводу отношений с Семеновым и японцами сказал: «Если земцы и т.п. заартачатся, мы должны опереться на японцев и Семенова». Наряду с этим он добавил: «Семенову, конечно, нельзя доверяться вполне и раскрывать ему все карты» [5, с. 122].

Хотя Ринчино считал, что со стратегической позиции можно использовать Семенова, он также четко высказался: «... наше соглашение с Японией и Семеновым – это и будет нашим "Брестом"» [5, с. 126].

¹ Согласно некоторым исследователям, Ринчино написал это письмо после общебурятского съезда, однако содержание письма и другие факты говорят в пользу того, что оно было написано до съезда.

Ринчино, критикуя воззрение Сампилона, именуемое «правой ориентацией», подчеркнул, что нельзя смешивать внутреннюю и внешнюю политику. К внутренней политике он относил «устройство жизни и быта бурят», а к внешней политике – «Сибирское правительство, Семенова, японцев, большевиков и т.д.» [5, с. 122].

Если Ринчино хотел поддерживать связь с Семеновым, не допуская его во внутренние дела бурят, Сампилон же более активно сближался с Семеновым, так как японцы обещали: «мы не только не будем трогать, мы не только не будем вмешиваться в ваши внутренние дела, но наоборот, будем оказывать всяческое содействие вашим национальным стремлениям» [6, с. 226-227] и Сампилон, вероятно, поверил этим словам.

Ринчино в своем докладе на вышеупомянутом съезде в Верхнеудинске сказал о том, что по просьбе Бурнацкова Центросибирь не соглашался с поставленным Китаем вопросом об аннулировании Кяхтинского договора 1915 г. Ринчино считал, что «вопрос об аннулировании договора 1915 г. самым чувствительным образом затрагивает общенациональные интересы бурят-монголов и вообще монгольских племен» [5, с. 170-171]. Автономия Внешней Монголии утверждённая Кяхтинском договором по истечении года либо в ноябре 1919 г. действительно была аннулирована. В докладе Ринчино показал, что бурят-монголы считали это общемонгольским делом.

В съезде, проходившем в Верхнеудинске, принимали участие три делегата из Хулунбуира во главе с Мэрсээ. Они, указывая на принципы мирового соглашения, состоящего из 14 пунктов, выдвинутых американским президентом Вильсоном, подняли «вопрос об объединении всех бурят (не только баргинских, но и русских) и монголов в одно самостоятельное государство» [6, с. 229]. Съезд, обсудив данный вопрос, утвердил его. С этого времени «панмонгольское движение» приобрело реальное существование.

По сведениям присутствовавшего на этом съезде капитана Японской армии Судзуэ, в работе съезда принимал участие и представитель Богдохана Внешней Монголии [7, р. 76].

С 26 февраля по 7 марта 1919 г. в Чите в гостинице «Даурия» прошел съезд, посвященный созданию Всемонгольского правительства, в котором приняли участие 14 представителей Бурятии, Хулунбуира, Внутренней Монголии. От бурятской интеллигенции делегаты прибыли в составе: от Народной думы бурят-монголов Восточной Сибири – Д. Сампилон, агинский представитель и Ага – Н. Дылыков, Баргузина – Э. Ринчино, Селенги – Р. Бимбаев, из Иркутской губернии – Б. Вампилун и хоринский – Ц. Цыдыпов [1].

Внутреннюю Монголию представляло пять человек – Нэйч тойн хутагта, Фушинга, Норимпил и др., Хулунбуир три человека – Линшэн, Эрхэмбат и др.

Вышеупомянутый Нэйч тойн являлся восьмым перевоплощением Нейч тойна, распространявшего буддизм в Восточной Монголии в XVII в.

Во время подготовки к съезду были отправлены письма от имени председателя Бурнардумы Д. Сампилон премьеру-министру Внешней Монголии Намнансурэну и министру иностранных дел с приглашением представителей Внешней Монголии. В письме было упомянут план организации всемонгольского съезда и избрания на нем делегатов, которые должны были бы принять участие в работе съезда Мира в Париже [10, р. 565].

В конце концов Внешняя Монголия не делегировала своего представителя на этот съезд. Председателем съезда был избран Нэйч тойн, заместителями – Линшэн и Сампилон.

С первого же дня съезда выявились противоречия в позициях делегатов. Линшэн из Хулунбуира и Фушинга из Внутренней Монголии выдвинули «вопрос о борьбе за восстановление маньчжурской династии, каковая династия и должна была даровать всяческие права для Монголии». Что касается Ринчино, он считал, что «Монголия должна стать независимой федеративно-демократической республикой, и со своей стороны буряты готовы бороться за эту идею и за такую постановку вопроса» [6, с. 231]. На второй день в результате посредничества Нэйч тойна и Норимпила было решено, согласно бурятскому предложению, новому Монгольскому государству стать независимой федеративно-демократической республикой.

В постановлении от 7 марта 1919 г. в первом пункте было указано: «Будет создано независимое единое государство монголов. После появления официального правительства будет выработана конституция. Избранные граждане Внутренней Монголии, Внешней Монголии, Бурятии, Хулунбуира, Западной Монголии установят форму государства и конституцию. В седьмом пункте также было сказано, что в Париж на съезд Мира будет отправлена телеграмма с вестью об учреждении правительства и о делегировании на съезд Мира пятерых представителей [10, р. 562-563].

В письме, poslanном делегатам съезда Мира в Париже от имени правительства Монголии, было объяснено следующее: «все монголы, пользуясь этим случаем, собрались вместе и на открытом съезде решили, соглашаясь, выяснить первоначальную территорию Монголии, распространить религию, восстановить первоначальную Монголию и образовать отдельное полноправное государство, учредили Временное Правительство Монголии во входящем в нее Хулунбуире» [3, с. 599].

25 апреля первого года Монгольского государства в письме, отправленном правительству Японии от имени четырех во главе с Нэйч тойном, наряду с сообщением об отправлении своего представителя в Токио говорилось о стремлении получить признание нового Монгольского государства со стороны правительства Японии [7, р. 525-533].

В части письма, в которой дается обоснование созданию независимого Монгольского государства, содержание соответствует письму, отправленному в Париж. В нем отмечалось, что все монголы, проживающие во Внешней и Внутренней Монголии, Хулунбуире, Алтае, Бурятии, объединившись, создали новое Монгольское государство и Западная Монголия, где проживают ойраты, также вошла в состав нового Монгольского государства.

Вышеупомянутая цитата также соответствует постановлению от 7 марта. Некоторые части статьи, опубликованной в первом номере журнала «Monggol buriyad-un sanal» на монгольском языке в апреле 1919 г. в Чите под именем Субуди, соответствуют вышеупомянутым двум материалам. Так как данная статья была посвящена монголам, было дано разъяснение о различиях стран, входящих в состав Монгольского государства, особо отмечено значение федерации [8, р. 13].

В статье по Китаю были высказаны сравнительно позитивные взгляды. В ней написано: «И сейчас, когда во всем мире устанавливается справедливость, Китай откажется от возврата к прежнему подавлению, гнету Монголии, а напротив, окажет содействие в создании нашего государства и этим укрепит мир и окажет незабываемое благодеяние возрождающемуся Монгольскому государству» [8, р. 13-14].

Этот взгляд значительно отличается от декларации, отправленной на съезд Мира в Париж от имени Нэйч тойна. Нэйч тойн в своей декларации определил следующие намерения: «Если монгольское дело на конференции не будет вырешено, то мы все равно не будем сложа руки ждать, чтобы наша самобытность была уничтожена и чтобы вследствие этого причинить бедствия на десятки тысяч поколений нашим потомкам, а будем до последней капли вести войну, чтобы полностью получить первоначальные свои коренные земли».

Из вышецитированных высказываний из статьи Субуди и декларации Нэйч тойна выявляются различия в положениях Нэйч тойна, прибывшего из Внутренней Монголии, находящейся под китайским правлением и проводящего «движение за независимость» и бурят, проживающих в стране, которая находится под управлением нового Монгольского государства.

Необходимо рассмотреть идею Э. Ринчино, внесшего основной вклад в дело панмонгольского движения.

В статье, опубликованной в Читинской газете «Наш путь» в апреле 1919 г., отмечено следующее: «Независимая и нейтральная Монголия, эта будущая среднеазиатская Швейцария, поставленная под международную защиту, несомненно, перестанет быть яблоком раздора между Китаем и Россией, ибо новым положением вещей будут устранены притязания той и другой стороны на самую Монголию и ее территорию». Из цитаты следует, что мысль Ринчино заключалась в том, чтобы вновь образованное Монгольское государство стало буферным государством между Китаем и Россией и являлось нейтральным государством.

В вышеупомянутом письме Сампиону от Ринчино написано следующее: «Старый Нацком полагал, что Маньчжурия и Восточная Монголия будут находиться всецело в сфере ведения Японии; Монголия южная, северная и западная с включением бурят образует самостоятельное буферное государство. Причем буряты должны переселиться в Халху или передвинуты к границам Забайкалья с обменом земель. И если не удастся объединить Юг и Север Монголии, то образуется два государства, причем Юг будет находиться под протекторатом Японии» [5, с. 124]. Из этого следует, что Ринчино ещё до появления Бурнардумы изучал пути созда-

ния объединенного Монгольского государства, форма которого соответствовала бы политике Японии.

Известна также позиция Ц. Жамцарано о создании нейтрального Монгольского государства, подобного Швейцарии. Жамцарано после революции 1921 г. предполагал, что Монголия с одобрения Советского государства, Китая и многих других стран станет нейтральным государством, затем после присоединения Хух нора, Тибета и Китайского Туркестана образует «Союз Центральной Азии» [4, р. 37].

Сам Ринчино в своем письме к Барадину писал, что у него и Ц. Жамцарано единые взгляды на то, что концепция «панмонгольского движения» направлена на освобождение народов [2, с. 144-145]. У них не было расхождений по поводу двух задач: объединения монголов и освобождения народа от гнёта.

И хотя «панмонгольское движение» 1919 г. прекратило свое существование в короткий срок по разным причинам: неучастие в движении Внешней Монголии, усиление борьбы между лидерами движения, а также изменение политики Японии, тем не менее оно имело большое влияние.

Э. Ринчино и Ц. Жамцарано в революции 1921 г. сыграли ведущие роли. Д. Сампилон и Б. Вампилон переехали в Северную Монголию после установления советской власти в Сибири. Э. Ринчино до конца 1925 г. руководил Реввоенсоветом Монголии. За этот промежуток времени ему удалось претворить в жизнь некоторые свои концепции по объединению монголов, что подтверждается несколькими фактами.

Что касается Внутренней Монголии, хотя это движение не принесло реальных результатов, тем не менее, оно оказало немалое влияние на Развитие последующей истории.

Жагчид Сэцэн отмечал, например, что принц Дэмчигдонров, лидер национального движения Внутренней Монголии 1930–1940-х гг. говорил, что на него оказало влияние «панмонгольское движение» 1919 г. [9, р. 16].

Литература

1. Базаров Б.В. Неизвестное из истории панмонголизма. Улан-Удэ, 2002.
2. Жабаева Л.Б. Элбек-Доржи Ринчино и национально-демократическое движение монгольских народов. Улан-Удэ, 2001.
3. Сперанский А.Ф. Материалы к истории интервенции. Роль Японии в «панмонгольском движении» // Новый Восток. 1922. № 2.
4. Цэвээн Ж. Түүвэр зохиолууд. Улаанбаатар, 1997.
5. Элбек-Доржи Ринчино. Документы, статьи письма. Улан-Удэ, 1994.
6. Элбек-Доржи Ринчино о Монголии. Улан-Удэ, 1998.
7. Gaimushou Kiroku, 1-6-1-4-2-4-1, Mouko Buriyaato dokuritsu kankei. Vol. 1.
8. Subudi, "Burin erketu Monggol ulus," Monggol Buriyad-un sanal, 1 (1919).
9. Zhaqi Siqin, *Wode zhidaode Dewang he dangshide Neimenggu*. Tokyo, 1985. P. 1.
10. Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, Zhong'e guanxi shiliao, Waimenggu, Minguo 6 nian zhi 8 nian (1917-1919). Taipei, 1959.

Фуtaki Хироши – проф. Токийского университета иностранных исследований (Япония, г. Токио).

Futaki Hiroshi – Professor in Tokyo University of Foreign Studies.

УДК 94(517.3)

Р 159

© Сергей Радченко

**НАРЕЗАЯ СТЕПЬ: ГРАНИЦЫ, ТЕРРИТОРИЯ
И НАЦИОНАЛИЗМ В МОНГОЛИИ, 1943-1949***

**(Данная статья печатается с разрешения автора. Впервые она была опубликована в журнале Eurasia Border Review Special Issue on China's Post-Revolutionary Borders, 1940s-1960s)*

В статье анализируются процессы формирования границ Монголии на протяжении 1943-1949 гг. Автор показывает, как стратегия внешней политики И.В. Сталина привела к обретению Монголией независимости и современных границ.

Ключевые слова: Монголия, границы, национализм.

Sergey Radchenko

**CARVING UP THE STEPPES: BORDERS, TERRITORY
AND NATIONALISM IN MONGOLIA, 1943-1949**

This article is devoted to analysis of the processes of formation of the borders of Mongolia in 1943-1949. The author shows how foreign policy strategy I.V. Stalin led to the independence of Mongolia and to its present borders.

Keywords: Mongolia, borders, nationalism.

Choibalsan's unrealized dream was to bring all the peoples of the Mongol stock under one roof. The tides of history had carried these peoples far, so that by the middle of the twentieth century most Mongols lived outside of what was properly Mongolia: hundreds of thousands dwelt in China, from Manchuria in the East to the Tibetan plateau and the arid deserts in the Southwest (as subjects of China), and fewer, but still thousands, in the Soviet Union. These various «Mongols» differed among themselves, and the idea of being «Mongol» was itself subject to various, more or less exclusive, interpretations, adopted by proponents of different versions of pan-Mongolian unity, of which Choibalsan's variety – a homeland for Mongols centered upon the Mongolian People's Republic – was one. Choibalsan not only wanted people but territory: his eyes turned to the steppes and deserts of northern China, which could one day form a part of the MPR's territory. Choibalsan dreamed in 1945 that one day independent Mongolia could extend far south, to the Great Wall of China, to the mountains of Tibet.

Choibalsan's unrealized dream was to bring all the peoples of the Mongol stock under one roof. The tides of history had carried these peoples far, so that by the middle of the twentieth century most Mongols lived outside of what was properly Mongolia: hundreds of thousands dwelt in China, from Manchuria in the East to the Tibetan plateau and the arid deserts in the Southwest (as subjects of China), and fewer, but still thousands, in the Soviet Union. These various «Mongols» differed among themselves, and the idea of being «Mongol» was itself subject to various, more or less exclusive, interpretations, adopted by

proponents of different versions of pan-Mongolian unity, of which Choibalsan's variety – a homeland for Mongols centered upon the Mongolian People's Republic – was one. Choibalsan not only wanted people but territory: his eyes turned to the steppes and deserts of northern China, which could one day form a part of the MPR's territory. Choibalsan dreamed in 1945 that one day independent Mongolia could extend far south, to the Great Wall of China, to the mountains of Tibet.

In 1945 the Mongolian People's Republic was not even an independent state. It was legally a part of China, although the Chinese had not been able to exercise effective control over what they still termed «Outer Mongolia» since 1921 when the Chinese military garrison had been chased out by Baron Ungern von Sternberg's Mounted Asian Division. For more than twenty years the MPR developed as a Soviet appendage, suffering socialist reforms, anti-religious campaigns and bloody purges, which intensified in the late 1930s as Mongolia descended into a bloodbath, whose gruesome tides brought Choibalsan to power over the corpses of his predecessors. Throughout its brief history of *de facto* independence, Mongolia shed people: many chose to cross the porous border with China, fleeing to the relative safety of Inner Mongolia, where their ethnic brethren still lived under the disorganized rule of various warlords and, since the mid-1930s, the Japanese occupation. In 1945 Choibalsan wanted these people back – and many more.

In 1945, Choibalsan dreamed about Great Mongolia but it was not all just a dream. For the first time since 1911, when the collapse of the Chinese Empire briefly fed pan-Mongolian sentiments, which, because of the Mongols' own weakness and the disinterest of the outside powers did not materialize in the unification of the disparate Mongolian tribes, the frontiers of Inner Asia once again appeared fluid. As Japan's power in Asia collapsed, all bets were off as to how the postwar order would be constructed – who would be the winners, and who the losers of the great geopolitical shuffle. Choibalsan was not a great player in his own right but he had the backing of one: Joseph Stalin. As the Soviet dictator pondered the future of Asia, which in 1945 he had the power to shape through raw military might and great power diplomacy, Stalin could well have supported Choibalsan's pan-Mongolian aspirations. For a time, it seemed that he would.

Sino-Soviet Negotiations and the Mongolia Card

It is said, *Kremlin* is a word of Mongolian origins, a perversion of *kherem*, a tall wall, or a fortress. The days were long gone when the Mongols had stood at the gates of Moscow and decided the fate of the Russian rulers. Now the tables were turned and Stalin, behind the splendor of the ancient Kremlin walls, pondered the fate of Mongolia. Choibalsan was not privy to Stalin's intricate game. He did not know all the details. Yet, from the last days of June 1945, something was happening behind those ancient walls that would have far-reaching repercussions for Mongolia – whether for better or worse, Choibalsan could not have known. The Soviets and the Chinese were in parley.

The Sino-Soviet negotiations were an outcome of the Yalta agreement of the previous February when, shockingly unconcerned about Chiang Kai-shek's opinion, Stalin and Roosevelt reached a deal: Moscow would participate in the Pacific War in exchange for recognition of several key Soviet gains in the Far East, including access to the naval base at Port Arthur, ownership of the Chinese Eastern Railroad (built by the Russians but recently sold to the Japanese puppet state of Manchukuo), and, confusingly, a «status quo» for Mongolia. Roosevelt approved these terms without giving second thought to terminology: whatever the meaning of «status quo,» it was of no practical consequence for the United States: Mongolia was too far away and mattered too little in the great game Roosevelt was playing. To be fair to Roosevelt, «status quo» had a texture of stability, and what could be said against stability in a far-flung corner of the world like Mongolia, of which even the most informed Americans had only a faint idea? Roosevelt's only condition was that Stalin must reach agreement with Chiang Kai-shek on the terms of the Yalta agreement that affected China.

The Chairman of the Chinese Executive Yuan Song Ziwen arrived in the USSR on June 27, via Alma-Ata, the beautiful, serene town at the foothills of the Tianshan that in the 19th century had served as a crucial outpost for Russian inroads into Xinjiang. Even as Song flew past the magnificent peaks of Tianshan, Xinjiang was engulfed in the flames of an ethnic insurrection, which, Song knew, had Stalin's support: the insurgents were fighting with Soviet weapons and even with the participation of Russian troops! Further to the southeast, Stalin channeled aid to the Chinese Communists, holed up in the caves of Yan'an in the expectation of the impending showdown with Chiang Kai-shek. Further east still, the Soviets were gathering strength to strike with massive force across the border, crushing Japan's resistance in Manchuria when the time came¹. And the clock was ticking. Germany lay prostrate. The Japanese Empire was doomed. Given these realities, Song Ziwen had very few cards to play against Stalin in the negotiations which had been effectively imposed on China. Yet, under adverse circumstances, he put up quite a fight.

Song Ziwen refused obstinately to give up Mongolia. He offered the not unreasonable interpretation of the «status quo» provision of the Yalta agreement: Outer Mongolia, *de facto* independent for over two decades, yet still claimed by the Chinese, could stay as it was: neither independent from China, nor really a part of it. Stalin, however, insisted on formal independence, raising the subject in the second meeting with Song on July 2, and returning to it time and again, so that it became apparent very quickly that the question of Mongolia was the key obstacle to the conclusion of the Sino-Soviet treaty.² Stalin cited different reasons for his insistence on Mongolian independence,

¹ For the best account see Tsuyoshi Hasegawa, *Racing the Enemy: Stalin, Truman, and the Surrender of Japan* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2005).

² Conversation between Joseph Stalin and Song Ziwen, July 2, 1945. Reprinted in Andrei Ledovskii, Raisa Mirovitskaia and Vladimir Miasnikov, *Sovetsko-Kitaiskie Otnosheniia* (hereafter SKO), Vol. 4, Book 2 (Moscow: Pamiatniki Istoricheskoi Mysli, 2000), p. 73.

which ranged between appeals to Song to consider the Soviet strategic vulnerability in Asia in the absence of an independent Mongolia, to vague assurances that «cutting off» Mongolia would actually make China safer. He also raised the specter of Mongolian nationalism, telling Song that unless China recognized Mongolia's independence «Outer Mongolia will be the factor, which will unite all of the Mongols, and this will be unprofitable to China.»³

The implication of Stalin's threat to stoke the fires of Mongolian nationalism was that, in case China agreed to an independent Mongolia, he would refrain from doing just this, so that China could keep Inner Mongolia, even as it relinquished claims to Outer Mongolia, where the Chinese in any case exercised no control. Stalin knew that such a scenario would not be to Choibalsan's taste. In fact, he had earlier encouraged Mongolian nationalism, and in effect gave a green light to Choibalsan to work towards pan-Mongolian unity. The last time Stalin had seen Choibalsan – on January 22, 1944 – Stalin seemed to convey agreement to an expanded Mongolia (naturally, at China's expense -he was completely deaf to Choibalsan's pleas for border adjustments in the North)⁴.

Mongolian visitor as they met over a long dinner, Stalin announced that Choibalsan was «not only the leader of Outer Mongolia but also of Inner Mongolia.» Stalin's associate Anastas Mikoyan added that if the Inner Mongols were liberated, «your Mongolia will expand considerably.» To this Choibalsan replied humbly that the expansion of the Mongolian territory was not at all what he had on his mind, that he only wanted for the Mongols in China to be liberated. «Once they find freedom, they will know what to do next.» Stalin retorted: «That's right. This is correct.» When Choibalsan requested Stalin's permission to conduct «intensive work» among the Mongols of Gansu, Ningxia, Khukhnuur (Qinghai) and the Qaidam basin (west of Qinghai), the Soviet ruler gave his blessing: «That's correct. Completely right. Do your best to carry out work there. We could be late [*khojimdoj medne*].» Through Beria, Stalin agreed to extend practical, if modest, support to Choibalsan in «agitating» for pan-Mongolian unity: to provide 1.5 million in the local currency for use in Inner Mongolia, and send three specially trained agents to carry out work among the Mongols south of the border.⁵

Soviet support for the secessionist movement in Inner Mongolia never amounted to anything comparable to what Stalin did for the Uighur and Kazakh rebels. It appears that even as he encouraged Choibalsan to be the «leader of Inner Mongolia,» he was not truly committed to a course of action, which, if

³ Ibid., p. 74.

⁴ Lhamsurengiin Bat-Ochir, *Choibalsan* (Ulaanbaatar, 1996), p. 168. The late Bat-Ochir, a Mongolian historian, had access to the Inner Party Archive in Ulaanbaatar from which he, presumably, cites in this work. He did not provide exact archival locations. Unfortunately, since then, the Inner Party Archive burned down, and the original Mongolian records of Stalin's meetings with Choibalsan were destroyed. This author has so far been unable to find out whether Bat-Ochir kept photocopies of these documents, but the probability of this appears quite low.

⁵ Ibid., pp. 168-9.

Choibalsan's wildest dreams were realized, could see Mongolia's border extend almost to the Great Wall of China. There are two probable explanations for this. Either Stalin thought he could never get away with such an outrageous geopolitical concept as Great Mongolia (parallels with Japan's meddling in China would be too obvious, and the costs to Soviet standing among the Great Powers would be too great), or he was averse to the idea of strengthening Mongolia, or maybe a bit of both. Yet clearly, between January 1944 and July 1945 – an eternity at a time of sweeping historical change – Stalin made up his mind not to support Choibalsan's pan-Mongolian aspirations. But he could use them to put pressure on the Chinese, as he did during his talks with Song Ziwen. Choibalsan did not know that Stalin had already made up his mind.

Stalin and Song Ziwen continued to spar over the question of Mongolia, their meeting on July 2, ending at 10:35pm without any agreement. Song promised to cable Chiang Kai-shek for instructions. In the meantime, possibly after this meeting with Song, or even earlier, Stalin ordered Choibalsan to Moscow. A cable to this effect was passed on to the Mongolian leader through the head of the Soviet mission I.A. Ivanov, and on July 3 at 5am Choibalsan departed Ulaanbaatar following his unexpected summons, arriving in Moscow in a Soviet-supplied Douglas DC-3 aircraft on the following night.⁶ Christopher Atwood argues that Stalin's invitation to Choibalsan indicates that he was certain that the Chinese would cave in on the question of Mongolia's independence, and wanted to bring Choibalsan up to date on the latest developments in the Sino-Soviet talks. On the other hand, Stalin may well have hoped to use Choibalsan's presence in Moscow in order to bring more pressure to bear on Song Ziwen at a crucial time in the negotiations.

Choibalsan's treatment in Moscow was carefully staged to convey the impression that he represented an independent country. The Mongolian leader was clearly taken aback by all the pomp, hitherto unseen in Soviet-Mongolian relations. At the airfield, decorated with Soviet and Mongolian flags, Choibalsan met the uniform-clad Foreign Minister Vyacheslav Molotov and other Soviet officials. He walked by the honor guard and stood for the performance of the Soviet and Mongolian anthems.⁷ The next day Choibalsan shared his impressions with Ivanov: «It was never like this before. I have never been as nervous. At the airfield I recognized comrade Molotov only when he came up to me. I could not control my hands, and my fingers were shaking as

⁶ This information is largely taken from Lhamsurengiin Bat-Ochir, *Choibalsan*, p. 173 and Christopher Atwood, "Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945-46," in Stephen Kotkin and Bruce Elleman (eds.), *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan* (New York: M.E. Sharpe, 1999), p. 141.

Atwood's chapter cites Bat-Ochir (which does not provide the time of Choibalsan's departure) and the newspaper *Unen*.

⁷ "Plan vstrechi, prebyvani'ia i provodov Prem'er-Ministra MNR Marshala Choibalsana," July 3, 1945. Arkhiv Vneshnei Politiki Rossiiskoi Federatsii, Moscow, Russia (AVPRF): fond 06 (referentura Molotova), opis 7, papka 38, delo 560, ll. 1-2.

we passed by the honor guard.»⁸ On July 5 the Moscow press featured a front-page story on Choibalsan's arrival, with a photo. This did not go unnoticed by the US Ambassador in the Soviet Union Averell Harriman who reported to Washington on July 6: «Choi-Balsan has visited Moscow on several previous occasions but has never before been met by such high ranking Soviet personages. Composition of welcoming delegation was in rank equal to or higher than those greeting Stettinius, Benes, Poles and Soong [Song Ziwen].»⁹

On the following night, July 5, at 10:35pm Choibalsan was brought to Stalin's Kremlin office for a short meeting lasting only thirty-five minutes. For Choibalsan, it was like a heavenly encounter, for although he had seen Stalin before on several occasions, he had never seen *this* Stalin, the triumphant demigod of the postwar. «In the Kremlin,» Choibalsan recounted later that night, «I saw a completely different Stalin. He is all shining, I could not take my eyes off the face of comrade Stalin and was once again nervous and, probably, [my] answer[s] were completely off.»¹⁰ During the meeting, Stalin brought Choibalsan up to date concerning his talks with the Chinese: «China still came here unwilling to recognize you. While this time our side is discussing China's approval of Mongolia as a fully sovereign independent state, they don't like that. In my opinion, the Chinese representatives will approve this question in the end. If our discussions reach results, I think China will issue a statement about recognizing Mongolian independence. It is appropriate to hear your opinions on this score.»¹¹

Choibalsan was then read a draft Sino-Soviet declaration about Mongolia's independence, a draft the Chinese would see two days later, and would eventually reject.¹² The declaration was both good news and bad news to Choibalsan. On the upside, it opened up the prospect of genuine independence and international recognition for Mongolia. On the downside, agreements like what Stalin had in mind effectively undercut Choibalsan's pan-Mongolian aspirations, which rested precisely on the absence of agreements, and the once-in-a-lifetime opportunities, which thrived in the void of postwar uncertainties. But unlike Song who dared to challenge Stalin, Choibalsan had limited options: he had to approve. «Yes, this is what we want,» Choibalsan confirmed to Ivanov later this evening – «but we will not have friendship and friendly cooperation with the Chinese. These are very, very bad people. They oppressed us, cheated [us], burned and raided yurts, killed the *arats* [nomadic herders]. They continue to do this with the Mongols in Inner Mongolia, Alashan and

⁸ Memorandum of conversation between Ivan Ivanov and Khorloogiin Choibalsan, July 5, 1945, AVPRF: fond 06, opis 7, papka 38, delo 560, l. 7.

⁹ «The Ambassador in the Soviet Union (Harriman) to the Secretary of State,» July 6, 1945, *Foreign Relations of the United States (FRUS), 1945 (The Far East, China)* (Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1969), p. 917.

¹⁰ Memorandum of conversation between Ivan Ivanov and Khorloogiin Choibalsan, July 5, 1945. AVPRF: fond 06, opis 7, papka 38, delo 560, l. 7.

¹¹ Lhamsurengiin Bat-Ochir, *Choibalsan*, pp. 173-174.

¹² Memorandum of conversation between Ivan Ivanov and Khorloogiin Choibalsan, July 5, 1945. AVPRF: fond 06, opis 7, papka 38, delo 560, l. 7.

Ordos... I understand well the meaning of the declaration. We, as an independent state, will present our bill to the Chinese. We will tell the entire world how they tormented us [*izdevalis' nad nami*], how they continue to torment the Mongols, who remained with them.»¹³

On the day that Choibalsan arrived in Moscow, Stalin was meant to have another meeting with Song Ziwen but in the afternoon the Chinese asked to cancel the meeting, because Song had not yet obtained instructions from Jiang Jieshi about the Mongolia question.¹⁴ In the meantime, Song attempted to enlist the Americans in support of China's position on Mongolia's «status quo,» requesting Averell Harriman to clarify with Washington what the US position was on this point of the Yalta Agreement. On July 4 Harriman received detailed instructions from the Secretary of State James Byrnes, stating that although the US would under no circumstances take an official position on interpreting the meaning of the «status quo,» he and President Truman thought that it meant that Mongolia would remain *de facto* independent and *de jure* a part of China. This was exactly Song's position; on the other hand, Byrnes' qualification that this interpretation was «for his [Song's] information only and not for use in his discussion with Soviet officials» signaled to the Chinese that they could not count on US support in taking on the Soviets.¹⁵

Song kept on waiting for Chiang's instructions, missing an opportunity to meet with Stalin on July 5, when Choibalsan did. Chiang agonized. He received Song's summary of his talks with Stalin on July 3: Song of course mentioned Stalin's «threat» concerning «certain people» in Mongolia who could try to «establish a Mongolian area» in Northern China.¹⁶ But this was not what worried Chiang the most. He was concerned about losing Xinjiang and Manchuria to Soviet occupation. Then, there were the communists who enjoyed Moscow's support. In the effort to retain Mongolia, where he in any case exercised no control, Chiang could well lose China. On July 5, even as Stalin told Choibalsan that the Chinese would eventually cave in, Chiang made the crucial decision, which he committed to his diary: «If [I] do not satisfy this demand of his [Stalin's], it will be completely impossible to negotiate about any [Chinese] administration in Manchuria and Xinjiang; the question of the Communist Party is even more difficult to resolve. Moreover, Outer Mongolia has already been occupied by the Russians; courting true misfortunes for the sake of undeserved glory is not at all the way of statesmanship.»¹⁷

¹³ Memorandum of conversation between Ivan Ivanov and Khorloogiin Choibalsan (July 5, 1945), AVPRF: fond 06, opis 7, papka 38, delo 560, l. 7.

¹⁴ SKO, Vol. 4, Book 2, p. 84.

¹⁵ «The Secretary of State to the Ambassador in the Soviet Union,” July 4, 1945. *FRUS, 1945 (The Far East, China)*, p. 914.

¹⁶ Jitian Fengzi, “Minguo Zhengfu dui Ya’erta ‘Miyue’ zhi Yingdui yu Menggu Wenti” in Wu Jingping (ed.), *Song Ziwen Shengping yu Ziliao Wenxian Yanjiu* (Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 2010), p. 366.

¹⁷ The elegant prose of Jiang Jieshi’s diary (with its classical Chinese grammar) is sometimes difficult to translate. This is my rendering of “如为虚名而受实祸，绝非谋国之道.” Ibid., p. 366.

So, Chiang resolved to agree to an independent Mongolia if it voted for independence after the war *and* if Stalin agreed to Chiang's conditions pertaining to Manchuria, Xinjiang and the Chinese Communist Party. The same night, July 5, Chiang Kai-shek held high council with his associates. Not all were happy with Chiang's take on the matter, with Chen Li-fu and Chen Cheng, among others, wondering whether recognition of Mongolia would not actually encourage the Soviet takeover of Manchuria and Xinjiang, the very scenario Chiang hoped to prevent. In the end, the Generalissimo had his way.¹⁸ On July 6 he informed the US Ambassador in China Patrick Hurley about the decision to give up Outer Mongolia. The same day Chiang cabled Song Ziwen with the same message, except that he advised Song to keep in mind the local circumstances (that is, bargain for more advantageous terms with Stalin, if possible).¹⁹

At this point, at 11pm on July 7, Moscow time, Song went to see Stalin, and, in a tense, 50 minute-long, exchange – perhaps because he had not yet received Chiang's telegram – Song declared that China could not recognize the independence of Mongolia under any circumstances.²⁰ Stalin tried very hard to convince Song of the inevitability of Mongolia's independence and counter his insistence that no Chinese government could ever survive renunciation of Mongolia. He even cited the Soviet experience of giving up Finland after the revolution but Song would not budge. The meeting ended in disarray:

Com. Stalin says that under these circumstances, we will not be able to come to an agreement. Song refers to the fact that he has certain instructions from Chiang Kai-shek. Com. Stalin proposes to end the conversation at this.

Song expresses regret that com. Stalin cannot understand the Chinese point of view.

Com. Stalin, in his turn, expresses regret that the Chinese cannot understand the Soviet point of view.²¹

Song left at around midnight, but the conversation in Stalin's office continued for another two hours.²² We do not know what Stalin had to say to his trusted associates about the nasty exchange they had just witnessed. Was Stalin premature in his early assumptions about the inevitable Chinese concession? Or could it be that Stalin was already aware (through intelligence

¹⁸ Ibid.

¹⁹ The Ambassador in China (Hurley) to the Secretary of State, July 6, 1945. *FRUS, 1945 (The Far East, China)*, p. 917. See Chiang's telegram and subsequent instructions of July 6, 1945 in Qin Xiaoyi (ed.), *Zhonghua*

Minguo Zhongyao Shiliao Chubian – Dui Kangzhan Shiqi, Vol. 3/2 (Taipei: Zhongyang Dangshihui, 1981), pp. 595-595.

²⁰ John Garver argues that Song disagreed with his instructions. See John Garver, *Chinese-Soviet Relations, 1937-1945: The Diplomacy of Chinese Nationalism* (New York: Oxford UP, 1988), p. 219.

²¹ SKO, Vol. 4, Book 2, p. 90.

²² A.A. Chernobaev (ed.), *Na Prieme u Stalina: tetrad (zhurnaly) zapisei lits, priinytykh I.V. Stalinyu (1924-1953)* (Moscow: Novyi Khronograf, 2008), p. 459.

sources) of Chiang's decision to abandon Mongolia?²³ In this case, one wonders what he made of Song's tough performance. There was in any case as yet no cause to celebrate. Actually, Stalin had already celebrated.

Four hours before Stalin's meeting with Song Ziwen, at 7pm on July 7, Choibalsan was greeted at the Kremlin by Soviet Foreign Ministry officials. Treading a red carpet, Choibalsan passed through the brightly-lit Kremlin passageways and entered the majestic St. Catherine's Hall. Inside, he was welcomed by the deputy foreign ministers Andrei Vyshinskii and Solomon Lozovskii, with whom Choibalsan chatted for a few moments until Stalin and Molotov walked in. Stalin shook hands with Choibalsan and his company, and jokingly asked him whether he should have invited Song Ziwen to the reception. «No need, no need,» Choibalsan answered apparently taking Stalin's joke seriously. Stalin asked the Mongolian leader to be seated at the head of the table next to him.²⁴ Then toasts followed toasts until Stalin stood up and said:

At one time the Mongols had disagreement on the question of which country they should be friends with, Japan or the USSR. Many Mongols, for example De Wang [of Inner Mongolia], spoke up for friendship with Japan. I raise my glass to those leaders of Mongolia who understood and correctly decided that Mongolia should maintain friendship with the USSR. These people now stand at the head of the independent Mongolian People's Republic, and those who spoke up for an alliance with Japan are now under the heel of the Manchurians and the Japanese. To the health of the leaders of Mongolia, to its independence!²⁵

Choibalsan, easily given to drink, drank and drank and drank. Somehow he still managed to muddle through the reception, and, together with Stalin, even watched a film, «The Victory Parade,» in the Kremlin's movie screening room. The party dispersed at around 10pm, as Stalin went to meet with Song, but Choibalsan continued to celebrate with the Mongolian delegation at his residence late into the night. The next morning he could barely stand, asking his secretary: «Hold me up when we greet the people who see us off, let me do the duty in front of the guard of honor. I will try for my part.» Molotov, who saw Choibalsan off, was sympathetic. He shook hands with Choibalsan, telling him to «sleep well» on the plane. When the plane landed in Ulaanbaatar on the morning of July 10, Choibalsan was already «completely sober,» prepared to make the next move in a game, which he had played on Stalin's behalf but also, in a way, in spite of Stalin.²⁶

After his tumultuous meeting with Stalin on July 7, Song Ziwen cabled Chiang Kai-shek for further instructions. His telegram crossed with Chiang's

²³ Christopher Atwood, «Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945-46,» p. 141.

²⁴ Archive of the Mongolian People's Revolutionary Party: Fond 17, dans 1, kh/n 49, khuu. 114-116.

²⁵ AVPRF: fond 7, opis 38, delo 560, l. 10.

²⁶ Puntsagiin Shagdarsuren, *Minii Medekh Marshal Kh. Choibalsan* (Ulaanbaatar: Sogoo Nuur, 2000), p. 27-28.

own telegram to Song, which, all resolve to seek more advantageous terms cast aside, said:

Mindful that the Outer Mongolia question forms the outstanding stumbling block in the relations between China and the Soviet Union and solicitous for the common interests and lasting peace between the two countries, the Chinese government, when victory had been won over Japan and the objectives mentioned in the three propositions [Chinese control over Manchuria and Xinjiang, and Soviet support for China's central government] have been attained, agrees that the problem of the independence of Outer Mongolia could be raised. Moreover, with the view of preventing possible complications that may arise in future, such an important problem should be settled by a plebiscite of the people of Outer Mongolia. If the result of the plebiscite should be in favor of the independence of Outer Mongolia, the Chinese government will raise no objection to its independence. The territory of Outer Mongolia shall be determined by the original boundary in accordance with Chinese maps.²⁷

With this proposal in his hand, Song went to see Stalin on the night of July 9. In principle, the content of Chiang's telegram was a major concession but Chiang miscalculated if he thought that the sweet taste of victory would blind the old fox that Stalin was to the loop-hole buried in the rhetoric of China's great sacrifice. «What old borders of Mongolia did Song talk about,» Stalin asked. Song replied that the Chinese had «old maps.» Stalin asked whether he could see them. Song retorted that he did not bring the maps with him. The matter was left unresolved at that meeting, and soon Stalin left for the meeting at Potsdam²⁸. In the meantime, Song had an opportunity to research the question of maps, and when he next came to Moscow, he showed these maps to Stalin, together with a Russian map that corresponded to where the Chinese claimed the border with Mongolia lay²⁹.

The problem was that the actual line of control did not correspond to these old maps, and the difference was not in China's favor. Therefore, at the meeting with Song and the new Chinese Foreign Minister Wang Shijie on August 10, Stalin announced that he could not agree to using old Chinese maps. He then played the pan-Mongolian card: «Com. Stalin ... points out that Song's proposal is not suitable, and that the Mongols will decisively protest against the change of borders of their state and that it is better not to raise this question at all. Com. Stalin stresses that the Mongolian people are striving towards unification, and here we want to cut back even the existing border of the Mongolian state. Com. Stalin says that we have to recognize independence of the MPR now. As for the existing aspiration of the Mongols to unite Inner Mongolia with themselves, they should be seriously warned, and not allowed to go beyond the existing border.»³⁰

²⁷ SKO, Vol. 4, Book 2, pp. 103-4.

²⁸ SKO, Vol. 4, Book 2, p. 108.

²⁹ SKO, Vol. 4, Book 2, p. 165.

³⁰ Ibid., p. 168-9.

Elastic Borders in a State of War

Stalin's statement was no joke, especially not in the circumstances of August 10, 1945. By then, the Soviet war against Japan was almost two days old. The Soviet forces began their offensive in Manchuria shortly after midnight local time on August 9. It was a three-pronged offensive, aimed at enveloping the Japanese army from the East and the West, with a separate force striking also from the North. The western strike took the Soviets across Inner Mongolia. The Mongol forces participated in the operation, striking together with the Soviets on the morning of August 9 in the direction of Dolon-Nuur and Rehe in Inner Mongolia. By the end of that day, the joint force was already 55 km inside Inner Mongolia proper. The Mongolian forces – mostly poorly-equipped cavalry – demonstrated remarkable resilience in covering virtually impassable terrain.³¹ On August 10, Mongolia declared war against Japan.

That declaration contained some interesting statements, in light of Stalin's promise to «seriously warn» the Mongols about extending their borders southward. Thus, it referred to the «eternal hopes of the Mongolian people towards freedom, independence and full sovereignty» and to the «aspirations of the Mongol tribes to live as one family.» All of this was published by the Soviet newspaper *Pravda* on August 11. But there was a part that *Pravda* did not publish. It went as follows:

Declaring a holy war against Japan, the Small Khural and the government of the Mongolian People's Republic are full of confidence that all Mongolian tribes – Khalkhas and Durvuds, Torgouts and Slots, Buriats and Barguts, Inner Mongols, Chahars and the Ordos [Mongols], Kharchins and the Dariganga, the Alashan and the Dud-Mongols, as well as the Kazakhs and the Uriankhai [Tuvans] who live both in territory of the Mongolian People's Republic, as well as in the regions occupied by Japan, and in other places – will rise up in this holy war, in order to end forever the oppression and the humiliation, suffered by the Mongolian tribes from the foreign invaders, from the Japanese enslavers, so that the Mongol people, like all the freedom-loving peoples of the world, could build their life upon the principles of freedom and independence, keeping and improving their language, their national culture, looking after their national traditions and religion, and strengthening and perfecting their state sovereignty³².

Many of the tribes mentioned in this declaration were not living anywhere near the areas occupied by the Japanese – certainly there were no Japanese in Xinjiang or on the Tibetan plateau; there, the term «foreign invaders» could only refer to the Chinese, which was perhaps the reason why *Pravda* omitted this detailed list when reprinting the Mongolian declaration of war. But there is no doubt that Stalin could have prevented such a declaration from being issued in Mongolia, if he only desired. But he did not, as he continued to use the specter of Mongolian nationalism to press the Chinese into compliance with his demands.

³¹ Sh. Jadambaa et al., *Mongol Tsergiin Tuukhiin Tovchoo*, Vol. 2 (Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Batlakh Khamgalakh Yaamny Erdem Shilgilgeenii Khureelen, 1996), p. 368.

³² «Doklad Missii SSSR v Mongolii,» January 12, 1946. AVPRF: fond 0111, opis 28, delo 3, ll. 36-37 (hereafter, Ivanov's report).

The joint meeting of the Presidium of the Small Khural and the MPR Council of Ministers, which adopted the declaration, took place in the middle of the night of August 10. At 12:45am Choibalsan took the floor to explain his reasons (post facto, as it happened) for declaring war against Japan. He said:

The Japanese samurai-imperialists had long conducted a hostile policy in relation to the Mongolian tribes in general, and to our Mongolian People's Republic in particular. They have tried on many occasions to play dirty tricks on our people, and to this day they continue a bloody war, being the focus of vile fascism in the entire world. Japanese fascism is the meanest and the most treacherous enemy. Our blood brothers – Inner Mongols and Barguts are now groaning under the impossible yoke of the Japanese samurai. ... [Declaring a war against Japan] will have great positive consequences for our country. Here is why. Many centuries of hope and primordial aspirations of our Mongols have been to win for ourselves freedom and independence as a sovereign state. The Japanese imperialists obstructed and continue to obstruct the road towards this [goal]. Our declaration of war will be a revenge of our peoples. On the other hand, it is quite important to liberate our blood brothers, groaning under the yoke of the Japanese samurai³³.

In the days prior to, and in the wake of the declaration of war, the Mongolian press advertised the theme of reunification of all Mongol tribes. The main party newspaper, *Unen*, published in Cyrillic since mid-July, reverted to the old Mongolian script in the August 11 issue, presumably to reach a greater readership, not only inside the MPR, but also in the liberated areas of Inner Mongolia³⁴. Thousands of leaflets calling for unification were reportedly printed and distributed in Inner Mongolia as the Mongol forces advanced³⁵. The young Soviet-educated Party Secretary Yumjaagiin Tsendenbal (who was in effect person No. 2 in the Mongolian leadership after Choibalsan) called a special meeting of political workers, where, talking about the aims of the war, he announced that «as a result of the victorious march [of the Mongol army], the Mongolian People's Republic will become a great power, which will have access to the sea, to the Pacific Ocean; that Khalkh Mongolia [Outer Mongolia] has a noble task: the mission of liberation of the Mongolian tribes from the Japanese colonizers and from the Chinese conquerors.»³⁶

Ivanov, who reported to Moscow in detail on the rise of the pan-Mongolian sentiment in the wake of the war, noted that views of this nature were common not only among the leaders, but among ordinary citizens of the unrecognized republic. The rationale for Great Mongolia (the term used in the report) – at least as Ivanov perceived it – was economic, if nothing else.

Independence of the Mongolian People's Republic within its existing borders is incomplete. The republic has a large territory but exceedingly small

³³ "Rech Prem'er Ministra, geroia i marshala MNR tov. Choibalsana," August 10, 1945. AVPRF: fond 0111, opis 28, papka 29, delo 2, ll. 36-37.

³⁴ Christopher Atwood, "Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945-46," p. 148.

³⁵ Ibid., p. 146.

³⁶ Ivanov's report, l. 54.

population. The country has no ability to defend this territory or to develop it economically with the available forces under the existing economic order.

The natural solution was to expand the territory all the way to the Great Wall. Even though as a result, Mongols would come to control areas predominantly populated by the Chinese, this need not necessarily be an obstacle. Indeed, wrote Ivanov, Mongolia will «obtain cheap work force, which it will use in the interests of the Mongolian people for the work at construction, at factories and in agriculture, while keeping the leading role for the Mongols.» The bottom line in all of this – and here Ivanov's report took on sinister shades – was for Mongolia to emerge upon the international stage, and to be recognized by America. Then, Ivanov wrote, citing unidentified views, «it will escape complete dependence on the Soviet Union and will be able to make use of the rich warehouses of the first-rate goods, available on the American market.»³⁷ Ivanov did not say where he encountered such interesting views but it should be said that the specter of Mongolian nationalism – a weapon in Stalin's hands as we have seen – was a double-edged sword, and it was not uncommon for the Soviet advisors and representatives in Ulaanbaatar to send alarming reports back to Moscow about nationalist views inside the Mongolian leadership, all the way to the top.

Except for Choibalsan. Marshal Choibalsan, although he was certainly not immune to nationalist sentiment, inevitably received positive characterizations in the Soviet reporting, and his nationalism was recognized as a benign variety. Of course, Choibalsan's good standing with Stalin was well known among Soviet officials who worked with him in Mongolia, so criticizing the old Marshal was an inherently perilous business even for highly placed functionaries like Ivanov. The head of the Soviet mission knew that Choibalsan was against Mongolia's accession to the USSR. This idea circulated in the leadership ranks of the MPR, and it was of course the ultimate expression of loyalty to the Soviet Union. Choibalsan refused to go along with any such scheme, saying on one occasion in late 1944 that the talk of accession to the USSR «is useless banter.» «Raising of this question is untimely, and even harmful,» Choibalsan warned. Ivanov put a positive spin on these comments, suggesting in a report that at a fundamental level Choibalsan was not averse to joining the USSR – just that he wanted to do it under a different set of circumstances, when Mongolia was strengthened by unification with neighboring tribes, so that it could become a Soviet republic on equal terms with other republics.

It is difficult to know how much of this was Choibalsan's thinking, and how much wishful thinking on Ivanov's part. In any case, whether Great Mongolia would become a Soviet republic or an American client, the road to greatness passed through the Gobi, which, as of August 9, 1945, lay open before the Mongolian troops. As the offensive continued, Choibalsan travelled to China three times: the first time, just to the border with Inner Mongolia, then to Dolon-Nuur and Rehe (present-day Chengde), further southeast, and lastly, to

³⁷ Ivanov's report, l. 53.

Zhangbei, just north of Kalgan (now Zhangjiakou)³⁸. Ivanov reported that Choibalsan returned from these trips with «mixed feelings.» The problem apparently was that the Marshal did not find what he had expected to find; it turned out that Inner Mongolia was much more settled and agricultural – and, worse – much more Chinese than it had earlier appeared from Ulaanbaatar. «Significant territories,» wrote Ivanov, «in particular in the Rehe province and in the direction of the sea, have long been lost by the Mongols, and have been colonized and occupied by Chinese farmers. As a result, dreams of Great Mongolia, which would even have a maritime border, began to fade away on their own, as unrealizable.»³⁹

Ethnic Mongols of Inner Mongolia held different views about the desirability of unification with the MPR. Ideas of pan-Mongolian unity and independence had gained wide currency in Inner Mongolia, and this was something that the Japanese used very effectively in the 1930s, encouraging secessionism and anti-Chinese sentiments among the Mongol banners. Administratively, these banners were divided up between the Japanese puppet state of Manchukuo – these bordered the MPR in the East, and were known collectively after 1943 as the Consolidated Xing'an Province, roughly corresponding to the present-day Hulunbuir of Inner Mongolia – and the Japanese puppet state of Mengjiang further to the southwest. It was the latter that was the logical center of the pro-Japanese Mongolian statehood idea; it was here that the Japanese co-opted the Mongolian prince Demchugdongrub to serve as the local variant of Pu Yi, the Manchurian «Emperor.»

But in August 1945, Demchugdongrub – or, as he was more popularly known, De Wang – was by no means in a position to lead the pan-Mongolian movement; in fact, as a Japanese ally, he was an enemy combatant from the Soviet and Mongolian perspectives, so he fled to the relative safety of Chongqing, abandoning the officials of the disgraced Mengjiang, and, indeed, his own son. The situation in Mengjiang was a mess, as different factions vied for recognition as legitimate representatives of the local populace. Even before the arrival of Soviet-Mongolian forces, the local nobles attempted to form a government; the authority was claimed by De Wang's former associate Buyin-Dalai, characterized by the Soviets as «a Japanese running-dog, brought up by them from the Harchin tribe, a careerist and a drug-addict.» However, the powers of this «provisional government of the republic of Inner Mongolia» did not go far beyond the walls of De Wang's old palace, and in any case these powers did not outlast the Soviet-Mongolian army's arrival: «The government of Buyin-Dalai, having received no support from our forces,» reported Ivanov, «returned to their homes and went into hiding.»⁴⁰

The other major contender for authority in the same banner was the Youth Party, composed mainly of students and supposedly headed by a young teacher named Delgerchogtu. The party, which existed since at least 1941 underground, now emerged in the public with what appeared like a radical

³⁸ Ibid, l. 56.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., ll. 93-94.

leftist agenda. The party declared war on the nobility, bureaucrats and religious functionaries, put up red flags in the banners, ravaged monasteries and terrorized the population. The MPR authorities were not happy with these activities, because, Ivanov reported (without irony!):

This compromised the social system of the MPR and the MPRP [Mongolian People's Revolutionary Party], because the [local] population saw the insane provocative actions of the party created by Delgerchogtu as the precursor to the practices, which await them with the establishment of the rule of Outer Mongolia.

In any case, the Youth Party sent a delegation of nine to Zamyn Uud, the border with Outer Mongolia, for a meeting with the MPR Interior Minister Shagdarjav and his Soviet advisor Viacheslav Gridnev.⁴¹ Shagdarjav and Gridnev sent six of the nine back, but three were instructed to continue on to Ulaanbaatar. These included Delgerchogtu himself, as well as De Wang's son Dugersuren, and a certain old lama named Tsewangdamba. In Ulaanbaatar the three delegates of the Youth Party joined up with other self-appointed representatives of Inner Mongolia, including De Wang's former minister Magdebu who posited himself as the leader of the colorful Inner Mongolian delegation, and even one of De Wang's top generals Damdin-Suren who, in the Soviet reporting, was portrayed as a hardened feudal lord, whose chief concern was about preserving his own standing in Inner Mongolia after the liberation and evading, under all circumstances, China's control.

Here is what Ivanov had to say about Damdin-Suren's views:

No matter what regime there is, it must be Mongol. He [Damdin-Suren], as a matter of principle, is vigorously opposed to both the Guomindang forces and the Guomindang administration, and to the 8th People's Revolutionary army and the regime of the special district. All the Chinese – irrespective of their political orientation and social status – are bandits, enemies of the Mongols, and are subject to ruthless extermination⁴².

Another delegation that arrived in Ulaanbaatar for consultations in the wake of the Japanese collapse was that from the Consolidated Xing'an Province. Unlike the situation in former Mengjiang, where De Wang's disappearance created a power vacuum filled by a colorful set of competing characters, Xing'an emerged from the war with considerable internal coherence. In the early post-war months the area seethed with nationalist activity, becoming the focal point for the pan-Mongolian movement, and shaming the Right Sunid Banner into insignificance. Liu Xiaoyuan argues that such activism was largely a result of Japanese colonial policies, which educated a generation of Manchurian Mongols in the nationalist and distinctly anti-Chinese spirit⁴³. The movement was centered upon Wangyemiao (later Ulan Hot) in Xing'an. When the Chinese communists, who had their own Inner

⁴¹ Christopher Atwood, "Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945-46," p. 150.

⁴² Ivanov's report, l. 95.

⁴³ Xiaoyuan Liu, *Reins of Liberation: An Entangled History of Mongolian Independence, Chinese Territoriality, and Great Power Hegemony, 1911-1950* (Washington DC. & Stanford: Woodrow Wilson Center Press & Stanford University Press, 2006), p. 122.

Mongolian cadre (Wulanfu) first met with representatives of Wangyemiao in November 1945, they learned that the goal of the movement was none the other than unification with Outer Mongolia⁴⁴. This was a disturbing possibility for the CCP, and one that encouraged the communists to intensify their work in Wangyemiao, so as to keep pan-Mongolian nationalism under tabs.

In the meantime, the leaders of the self-proclaimed Inner Mongolian People's Liberation Committee (Eastern Branch) – Bayanmandakh, Tumurbagana and Khafengga – had already been informed by Choibalsan that they had to scale back their ambitions of unification. Their mission to Ulaanbaatar in October-November 1945 met with Choibalsan's advice to seek autonomy under the auspices of the CCP. The same advice was proffered to other delegations from Inner Mongolia as well. It was undoubtedly difficult for Choibalsan who had ardently hoped for liberation of Inner Mongolia, to argue against unification, overlooking the obvious interest in this scenario across many social strata in Inner Mongolia. But his options were limited. Immediately after the ratification of the Sino-Soviet Treaty of Alliance was announced in China (in late August 1945), all pro-unification propaganda ceased in Ulaanbaatar. The various delegates from Inner Mongolia were hardly aware of that (for instance, Buyanmandakh et al. did not learn of the treaty until their arrival in Ulaanbaatar)⁴⁵, and continued to come to the MPR for instructions regarding unification. Many – like the Wangyemiao trio – were sent back after a while. Others – like Delgerchogtu – were arrested and eventually executed (in his particular case, as a Japanese provocateur). Others just stayed in the MPR, as for example, De Wang's son, whose livestock and family were moved from Inner Mongolia across the border with the help of the MPR's Interior Ministry⁴⁶.

It is not clear when Choibalsan was told by the Soviets to stop «agitation» for unification in Inner Mongolia – this could well have occurred shortly after August 14, or after the ratification of the Sino-Soviet treaty some days later. Choibalsan evidently took his time, which was one reason why movement of people between Ulaanbaatar and the Inner Mongolian banners – to submit petitions, seek guidance and so on – continued until at least early 1946, when the Chinese Communists moved in to assert control over the Mongolian nationalists in Wangyemiao, disbanding their short-lived government, and when Choibalsan personally received Stalin's clear instructions to refrain from meddling in Inner Mongolia and Xing'an. If the former development has received extensive coverage in the existing literature (e.g. in Liu Xiaoyuan's work), little is known about Stalin's discussion of the subject with Choibalsan.

After the War, But Still in Flux

Marshal Choibalsan was in Moscow again in February 1946, seeing Stalin on the 22nd of that month. Stalin was aware that Choibalsan still harbored hopes

⁴⁴ Ibid., p. 123.

⁴⁵ Ivanov report, l. 92.

⁴⁶ Ibid., l. 107.

of unification with the ethnic Mongols south of the border but he was equally aware that the Chinese (the Guomindang) were very unhappy with this situation. In fact, throughout the fall of 1945 – even after Japan's capitulation – Moscow received complaints from the Guomindang authorities in Chongqing about the movement of the MPR troops inside Inner Mongolia, and demands for a pull-back. These complaints were regularly rebuffed on the unconvincing pretext that the Soviet military command had no say over the Mongols' movements in China since it was independent. Even so, as deputy Foreign Minister Solomon Lozovskii indicated in a report to Stalin in December 1945, the question of pan-Mongolian unification «greatly worried» the Guomindang, and they would likely insist that the MPR refrain from encouraging such sentiments across the border⁴⁷.

In the event, when Chiang Kai-shek's representative, his son Jiang Jingguo, turned up in Moscow in December 1945 for consultations with Stalin, he appeared a lot more concerned about the activities of the Chinese Communists in Inner Mongolia than about Choibalsan. Jiang told Stalin that the CCP, encouraged by the independence of Outer Mongolia, now wanted to proclaim independence in Inner Mongolia, under their control. Stalin dismissed this way of thinking as «silly» and said that the Soviet government could not be held accountable for the activities of the CCP⁴⁸. Outer Mongolia was brought up only in passing, and that when Jiang Jingguo asked for Stalin's advice whether the Guomindang should look to the MPR as an example of what one could accomplish in the transition from feudalism. Stalin responded that China should not look for a model in Mongolia, for while China had all the potential to become «a first-rate power,» the Mongols were «backward,» although perhaps «not as savage» as they used to be⁴⁹.

In his conversations with Jiang, Stalin tried hard to convey the impression that he was true to the spirit of the Sino-Soviet Treaty, and that he supported the Guomindang's bid to reunify the country. For this reason, he could not endorse the petition of his formerly savage client Choibalsan, when the latter asked him to support his pan-Mongolian plans in Inner Mongolia and Xing'an. «Creation of an independent state in Xing'an and Inner Mongolia will require a new war with China,» Stalin responded – «Do we need it now?» Choibalsan asked whether he could «quietly conduct propaganda work there.» «Quietly, you may,» was Stalin's response⁵⁰. Herein lay the problem, for precisely such statements left Choibalsan in a state of uncertainty. Ever the opportunist, Stalin was not yet willing to discard the ethno-nationalist card, which he had played with such skill in China during the war. So while not quite encouraging Choibalsan, he did not quite discourage him either, leaving plenty of ground for interpretation in that murky gem of a phrase «quietly, you may.»

⁴⁷ SKO, Vol. 4, Book 2, p. 324.

⁴⁸ Ibid., p. 331.

⁴⁹ Ibid., pp. 560-1.

⁵⁰ Conversation between Joseph Stalin and Khorloogiin Choibalsan, February 22, 1946. RGASPI: fond 558, opis 11, delo 352, l. 88.

There were other indications that would have told Choibalsan that, whatever the apparent impact of the Sino-Soviet treaty, there was scope for eventual accession of the Inner Mongolian banners in the MPR. For example, even though, as Ivanov reported, «the published documents of the Sino-Soviet treaty and the exchange of notes between the Foreign Minister of the Republic of China Wang Shijie and the People's Commissar of Foreign Affairs V.M. Molotov on the question of independence of the Mongolian People's Republic within the existing borders of Outer Mongolia, broke off for a time the flight of [Choibalsan's] dream about Great Mongolia and caused disappointment,»⁵¹ the Mongolian leader evidently read between the lines of these published documents, and actually sought Ivanov's advice about the difference between the Soviet and the Chinese notes, which (to Choibalsan at least) seemed to indicate that the Soviets left the question of the borders open. Indeed, the Chinese text indicated that China would recognize MPR «within its existing borders,» while the Soviet response suggested that the Soviet Union would respect the «territorial integrity» of the MPR⁵². Choibalsan evidently had no idea that the formulation concerning the «existing borders» was actually imposed by the Soviets on the reluctant Chinese. This was an example of how reading between the lines may sometimes result in getting the wrong message.

Choibalsan continued to read between the lines. Even though it increasingly appeared in 1946 that the Soviets were encouraging the Inner Mongolians to cooperate with the CCP, Choibalsan evidently thought that that too could be turned to advantage, presumably because the CCP, as a Soviet client (much as Choibalsan himself was a Soviet client) would go along with whatever Stalin said, and Stalin could perhaps ultimately support pan-Mongolian unity. He was probably encouraged by the apparently friendly attitude towards the MPR on the part of the CCP cadres in Inner Mongolia, especially Wulanfu. One wonders what Choibalsan read into Wulanfu's statements like one from his congratulatory telegram to the MPR on the occasion of the 25th anniversary of the Mongolian revolution: «We promise you that we will conduct an untiring struggle ... for the reunification of our people with the great people of Outer Mongolia in one united family.» Admittedly, one could interpret such assurances in any number of ways⁵³.

New Sino-Soviet Negotiations and the Fate of Greater Mongolia

Interestingly, Ivanov's replacement in the MPR Iurii Prikhodov argued as late as August 1949 that the experience of dealing with Wulanfu and the CCP authorities in Inner Mongolia encouraged (rather than otherwise) Choibalsan's pan-Mongolian aspirations. «The existing democratic government of Inner Mongolia represented by its prime-minister Ulan-Dalai [Wulanfu]. repeatedly

⁵¹ Ivanov's report, ll. 58-59.

⁵² Sergei Luzianin, *Rossi'ia, Mongoli'ia, Kitai v pervoi polovine XX veka* (Moscow: IDV RAN, 2000), p. 217.

⁵³ «Predsedatel'iu Soveta Ministrov SSSR,» July 7, 1946. RGASPI: fond 82, opis 2, delo 1279, l. 21.

turned unofficially to the MPR government and personally to Choibalsan with requests to strengthen friendly relations between Inner Mongolia and the MPR. Because Ulan-Dalai is a member of the Central Committee of the Chinese Communist Party, and serves as its representative in Inner Mongolia, Choibalsan is inclined to look at these requests as having been approved by the Chinese Communists, treats them with great attention, and strives to fulfill them.» This sort of attitude on Choibalsan's part, Prikhodov predicted, could have «negative consequences» in view of the CCP's sensitivity towards questions pertaining to China's territorial integrity⁵⁴.

Thus, as late as August 1949, Prikhodov wrote that Choibalsan, far from having abandoned his pan-Mongolian aspirations, still «live[d] this idea,» that is – the idea of eventual unification of Outer and Inner Mongolia. This unification, Choibalsan explained to Prikhodov in one of their conversations in March 1949, would take place step by step, by means of gradual accession of neighboring Inner Mongolian banners to the MPR:

I am looking ahead... [In the future] the MPR's borders, I think, will change. I cannot say exactly when and how this will happen but I think that with the passage of 3-4 years, certain regions, populated by the Mongol tribes, will gradually obtain autonomy, and, with the development of the MPR and the growth of its prestige among overseas (*zarubezhnykh*) Mongols, these regions will gradually gravitate towards the MPR and reunify with it. This is how, gradually, the Mongolian People's Federal Republic will be formed. The course of historic events in China is inevitably leading towards this. Perhaps, I am mistaken about the ways and the timeline of these events, but one must not underestimate this⁵⁵.

What Choibalsan presumably referred to when he spoke about the «historic events» in China was the progress of the Chinese Civil War, which, by March 1949, had been practically won by the Communists. Mao Zedong – whether he acted on the basis of internationalist motives, or under pressure from Stalin – would have to fulfill the aspirations of the Mongol people towards self-determination. This was not an unreasonable position to take, especially for someone who indulged in wishful thinking, as Choibalsan did. Perhaps – indeed, likely – the Marshal did not know that just weeks before he shared his views with Prikhodov about the historic events in China, Mao Zedong and Stalin's close associate Anastas Mikoyan discussed the future of Outer Mongolia, when Mikoyan secretly visited Mao at his base in Xibaipo.

Mikoyan broached this question on February 4, 1949, advising Mao not to «go overboard» with the national question, and not to give independence to the national minorities, just autonomy. The following exchange then took place:

Mao Zedong was glad to hear this advice but you could tell by his face that he had no intention to give independence to anybody whatsoever. Mao Zedong on his initiative asked how we feel about the unification of Outer and Inner

⁵⁴ «Tovarishchu Stalinu,» August 31, 1949. RGASPI: fond 82, opis 2, delo 1280, ll. 16-19.

⁵⁵ Ibid.

Mongolia. I said that we do not support this proposition. Then he asked for which motives do we not support this unification.

I replied that we do not support it because this unification would lead to the loss of substantial territory for China. Mao Zedong said that he considers that Outer and Inner Mongolia could unite and join the Chinese republic. Of course, this would be possible if the leaders of Outer and Inner Mongolia stood for this. He admits such a possibility in two years' time, when the power of communists in China strengthens sufficiently and everything achieves the desired normality, then Outer Mongolia will declare that she seceded from the Chinese state because the Guomindang ruled the state. Now, however, when the communists have power, Outer Mongolia desires to accede to the Chinese state, by joining Inner Mongolia.

I replied that this is impossible because Outer Mongolia has long enjoyed independence. After the victory over Japan, the Chinese state, like the Soviet state, recognized the independence of Outer Mongolia. Outer Mongolia has its own army, its own culture, quickly follows the road of cultural and economic prosperity, she has long understood the taste of independence and will hardly ever voluntarily renounce independence. If it ever unites with Inner Mongolia it will surely be independent Mongolia.

Then Ren Bishi made a remark that the population of Inner Mongolia is 3 million, and Outer Mongolia – 1 million. The end result was that Mao Zedong laughed and stopped defending his opinion.

Mikoyan then informed Stalin of this exchange, and received a telegram, which he read out to Mao during their meeting two days later, on February 6:

The leaders of Outer Mongolia stand for the unification of all Mongolian regions of China with Outer Mongolia under the banner of independence of a unified Mongolian state. The Soviet government speaks out against this plan, as it means cutting away from China a number of regions, though this plan does not threaten the interests of the USSR. We do not think that Outer Mongolia would go for renunciation of its independence in favor of autonomy as a part of the Chinese state, even if all Mongolian regions were united in an autonomous unit. It is understandable that Outer Mongolia itself has the decisive word on this question.

Mao Zedong reportedly said to this that «they [the Chinese] respect the wish of Outer Mongolia to remain a sovereign state, and if it does not want to unite with Inner Mongolia, then one must take this into account, and we are not against this. We, of course, do not defend the Chinese great power policy.»⁵⁶

Clearly, Choibalsan's dreams did not coincide with Stalin's harsh realpolitik. The Soviet leader continued to handle Choibalsan with kid gloves, never quite telling him outright to bury all hopes of pan-Mongolian unity. This was again evident when Choibalsan met with Stalin in the early hours of October 1, the day Mao proclaimed the establishment of the People's Republic of China. Choibalsan brought to what was probably his last meeting with Stalin

⁵⁶ All translations come from Sergey Radchenko and David Wolff, "To the Summit via Proxy-Summits: New Evidence from Soviet and Chinese Archives on Mao's Long March to Moscow, 1949," *Cold War InternationalHistory Project*, Issue 16, p. 105-182.

a newspaper account of Zhou Enlai's speech at the Political Consultative Conference on September 25. In that speech, discussing New China's nationalities policy, Zhou announced that the «spirit» of this policy was to make all nationalities of the PRC «become a loving [you'ai] and cooperative big family,» and voiced the CCP's intention to oppose «tendencies of jaundiced nationalism.»⁵⁷

Choibalsan said he could not approve of that point, calling it «suspicious.» Stalin recounted exchanges which the Soviets had had with Mao concerning the Mongolian question, and asked whether Mao had approached the Mongolians with a unification proposal⁵⁸. Answered Choibalsan:

Mao Zedong has not asked us about this. Mongolia is an independent country. As a matter of principle, as Inner and Outer Mongols are equally Mongols, it is good to unite. Our language, habits and religion are the same, and moreover, the Inner Mongols want to unite with us, and are coming to us in great numbers. The border is the only thing that separates us. It is appropriate for Inner Mongolia to unite with our state, becoming an independent country separate from China.

Stalin responded to that:

In this case, it seems that independence is better than autonomy. We also think this way. This question depends on you yourselves. But one need not hurry now in the matter of what will unite with what. One needs to conduct a smart policy of not causing a conflict with the Chinese. As Mao Zedong et al. are now directing all their attention towards liberating Canton, they have no time to think about internal nationalities, nor do they have experience. But one can talk about it after they take Canton. But there is also a matter to consider. If you raise the question of uniting with Inner Mongolia to Mao, he will probably reject it. He has a difficult side to him. When Chiang Kai-shek held power, he broke up the country and gave it away to the imperialists [sic, Stalin was the only «imperialist» who received any territory from Chiang]. He also approved the independence of Outer Mongolia. But Mao Zedong aims to bring together the state broken up by the Guomindang. Therefore, there is a true difficulty in the [prospects of] uniting Inner Mongolia with a foreign state. After the October Revolution, [places] like Finland and Poland were separated from Russia and made independent. Only Lenin could do that. Mao Zedong is no Lenin, and cannot do that⁵⁹.

With the bottom line thus being fairly definitively drawn, Choibalsan resorted to his last card, one that Ivanov alluded to years earlier, when he first reported on Choibalsan's pan-Mongolian aspirations. What if, Choibalsan asked, a reunified Mongolia became a Soviet republic? Stalin, however, brushed off this idea in no uncertain terms, leaving the Marshal to nurse the

⁵⁷ “Zhongguo Renmin Zhengxie Dier Huiyi shang Zhou Enlai Baogao Gongtong Gangling Cao'an Qicao de Jingguo he Gangling de Tedian,” *Renmin Ribao*, September 26, 1949.

⁵⁸ B. Sumya, *Gerel Suuder: Iu. Tsedenbalyn Khuviin Temdeglelees* (Ulaanbaatar: MAKHN-yn Tuv Khoroonь dergedekh Erdem Shinzhilgeenii Tuv, 1992), pp. 88-89.

⁵⁹ Lhamsurengiin Bat-Ochir, *Choibalsan*, p. 186.

sorrows of his unrealized dreams⁶⁰. Two and a half months after this meeting, triumphant Mao Zedong travelled to Moscow, making the journey by train across Siberia. Mao did not stop over in Ulaanbaatar on the way (the Trans-Mongolian would not be built until some years later), nor did he ever have a chance to meet with Choibalsan. The Chinese, however, returned to the question of «reuniting» with Outer Mongolia after 1953, when Stalin died. In doing so, they cited Mongolia's independence as one of Stalin's «mistakes.»⁶¹ Nothing ever came of these Chinese probes. The new Soviet leadership, as enthusiastic as Nikita Khrushchev may have felt for the Sino-Soviet alliance, would not surrender Mongolia's independence, which Stalin had wrestled away from the Chinese with blood, sweat and tears.

Conclusion

Mongolia's independence was thus effectively a by-product of Stalin's geopolitical game. Perhaps in recognition of this, the Mongols kept Stalin's statue in front of the national library when Stalin's statues came down all over the USSR. The statue was ultimately removed after Mongolia's democratic transition, having now been replaced with the statue of the Mongolian scholar B. Rinchin who by the way was a great advocate of pan-Mongolism. Rinchin spent those hopeful days of August 1945 in search of historical materials and folklore on Chinggis Khaan and his empire⁶². Like Rinchin, Choibalsan was aware of Mongolia's past, and it haunted him as he surveyed the uncertain postwar landscape of Asia. The ancient empire could not be restored but unification (if partial) of the Mongol peoples was within grasp. That was the first thing that Chinggis had accomplished in his time, a feat Choibalsan certainly hoped to repeat.

On one occasion, when, in August 1947, Choibalsan met with Stalin at the latter's residence in Ritsa, about 125 miles from Sochi, the Mongolian leader brought along his family, including his son Nergui. Taking Nergui's hand, Stalin asked the boy: «You would like to be like Chinggis Khan, wouldn't you?» «Yes,» answered the boy. «Correct. That's good,» said Stalin⁶³. He could have asked the same of Choibalsan, and he would have received the same answer. But Stalin was engaged in a difficult game with China. The Mongolian question was an important trump card in that game. Stalin could encourage Choibalsan when he needed to put pressure on China (as in 1944-45), and he could hold him back, as he did in the subsequent years. He never said no to Choibalsan, and this was partly because Stalin did not want to discard the Inner Mongolian card, even as Mao was moving to claim power in New China. Stalin was an opportunist, and as such, he was not averse to playing the same card

⁶⁰ Ibid, pp. 186-7.

⁶¹ Sergey Radchenko, «New Documents on Mongolia and the Cold War», *Cold War International HistoryProject Bulletin*, Issue 16 (Woodrow Wilson Center: Washington D.C.: Fall 2007/Winter 2008), pp. 341-366.

⁶² Ivanov's report, ll. 54-55.

⁶³ Lhamsurengiin Bat-Ochir, *Choibalsan*, p. 182.

twice, and perhaps he could not yet say, even during his last meeting with Choibalsan on October 1, 1949, whether he might or might not play the card again. So, perhaps it was not in vain that Choibalsan lived and died the Great Mongolia dream. The glimmer of hope was always there.

Reference

1. Tsuyoshi Hasegawa, *Racing the Enemy: Stalin, Truman, and the Surrender of Japan* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2005).
2. Andrei Ledovskii, Raisa Mirovitskaia and Vladimir Miasnikov, *Sovetsko-Kitaiskie Otnosheniia* (hereafter SKO), Vol. 4, Book 2 (Moscow: Pamiatniki Istoricheskoi Mysli, 2000).
3. Lhamsurengiin Bat-Ochir, *Choibalsan* (Ulaanbaatar, 1996).
4. Stephen Kotkin and Bruce Elleman (eds.), *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan* (New York: M.E. Sharpe, 1999).
5. "The Ambassador in the Soviet Union (Harriman) to the Secretary of State," July 6, 1945, *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, 1945 (The Far East, China) (Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1969).
6. "The Secretary of State to the Ambassador in the Soviet Union," July 4, 1945. *FRUS*, 1945 (The Far East, China).
7. Jitian Fengzi, "Minguo Zhengfu dui Ya'erta 'Miyue' zhi Yingdui yu Menggu Wenti" in Wu Jingping (ed.), *Song Ziwen Shengping yu Ziliao Wenxian Yanjiu* (Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 2010).
8. Qin Xiaoyi (ed.), *Zhonghua Minguo Zhongyao Shiliao Chubian – Duiri Kangzhan Shiqi*, Vol. 3/2 (Taipei: Zhongyang Dangshihui, 1981).
9. John Garver, *Chinese-Soviet Relations, 1937-1945: The Diplomacy of Chinese Nationalism* (New York: Oxford UP, 1988).
10. A.A. Chernobaev (ed.), *Na Prieme u Stalina: tetrad (zhurnaly) zapisei lits, priniatykh I.V. Stalinym (1924-1953)* (Moscow: Novyi Khronograf, 2008).
11. Puntsagiin Shagdarsuren, *Minii Medekh Marshal Kh. Choibalsan* (Ulaanbaatar: Sogoo Nuur, 2000).
12. Sh. Jadambaa et al., *Mongol Tsergiin Tuukhiin Tovchoo*, Vol. 2 (Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Batlakh Khamgalakh Yaamny Erdem Shilgilgeenii Khureelen, 1996), p. 368.
13. "Doklad Missii SSSR v Mongolii," January 12, 1946. AVPRF: fond 0111, opis 28, delo 3, ll. 36-37 (hereafter, Ivanov's report).
14. Xiaoyuan Liu, *Reins of Liberation: An Entangled History of Mongolian Independence, Chinese Territoriality, and Great Power Hegemony, 1911-1950* (Washington DC. & Stanford: Woodrow Wilson Center Press & Stanford University Press, 2006).
15. Sergei Luzianin, *Rossi'ia, Mongoli'ia, Kitai v pervoi polovine XX veka* (Moscow: IDV RAN, 2000), p. 217.
16. B. Sumya, Gerel Suuder: Iu. Tsedenbalyn Khuviin Temdeglelees (Ulaanbaatar: MAKHN-yn Tuv Khoroon y dergedekh Erdem Shinzhilgeenii Tuv, 1992).
17. Sergey Radchenko, "New Documents on Mongolia and the Cold War", *Cold War International History Project Bulletin*, Issue 16 (Woodrow Wilson Center: Washington D.C.: Fall 2007/Winter 2008).

Радченко Сергей – доктор философии, университет Ноттингема, Нинбо, Китай.
Radchenko Sergey – PhD, University of Nottingham, Ningbo, China.

УДК 008(5)
У 386

© Селена Уильямс

ГЛУБИННАЯ ЭКОЛОГИЯ И ПРОЦЕСС СТАНОВЛЕНИЯ ДУШИ В ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ И ТРАДИЦИЯХ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ

В данной работе автор предпринимает попытку поиска философских основ использования окружающей среды (так называемой «глубинной экологии») в национальных традициях и обычаях народов Внутренней Азии. Основное внимание в статье уделяется шаманизму и его роли в становлении представлений о природе и окружающем мире.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, глубинная экология, шаманизм.

Selene Williams

DEEP ECOLOGY AND SOUL MAKING PROCESS IN THE INNER ASIA ETHNIC CULTURES AND TRADITIONS

In this paper the author attempts to find the philosophical groundwork for the exploitation of the environment (the so-called «deep ecology») in the ethnic traditions and cultures of the peoples of Inner Asia. The main attention is paid to the shamanism and its role in making of ideas about the nature and the world.

Keywords: Inner Asia, deep ecology, shamanism.

It is very hard for us today, after Descartes – who lay the philosophical groundwork for the exploitation of the environment by declaring it dead without soul, without activity of its own – very hard for us to imagine the actual literal earth to be inspirited. Peoples of many other cultures feel the soil on which they live and from which they live, not merely as a nourishing and punishing mother, but also as directly infused into their own personal souls. The inner soul and the outer soil have a permeable osmotic connection, so that here is forcible movement, migration, or radical destruction of the actual earth – for mining, for damming of a river, for deforestation – they feel their own souls deteriorating, and the life goes out of them, and they die. This is not merely for economic reasons: that they have been deprived of their subsistence – animals, plants, water. But because their spirit world has been disrupted; they have lost their protectors; their reason for being and serving. Where we in our ‘civilization’ can live without gods in a secular society functioning quite well as lost souls in a soulless condition, from their point of view we are already walking dead, zombies, unreal. Only in this way, detached from the ground, are we able to be as successful as we are. Successful; within the madness of a philosophically dead planet.

When we pray “Thy Will be done” it is to an abstract transcendent god who lives far away from the earth, if he “lives” at all. When animistic, polytheistic, pagan peoples pray “Thy Will be done” they are speaking to the rain and the river, to the plants and the insects too, to the earth’s own willing powers.

These words were pronounced by professor James Hillman in 2003, during an international conference held in Campione d'Italia, during which I had the

opportunity of collaborating with the famous psychoanalyst and philosopher who has recently left us (James Hillman "The Good Earth: Imaginal or Literal", in atti del Convegno Corpo Spirituale Terra Celeste, Edizioni Holos International, 2003, Melide, Svizzera).

I got to know and work with James Hillman for a good amount of time, today I consider him one of my most influential teachers. James Hillman has been the father of the so called archetypal psychology and the major creator of imaginal psychology and deep ecology.

Archetypal and imaginal psychology are developments of the depth psychology which conduct this subject towards the spiritual traditions, towards the religious believes of indigenous peoples, towards mythology, literature and poetry. Archetypal and imaginal psychology are an attempt to revive traditional spirituality in ways relevant to our contemporary lives, enabling a distinctly postmodern approach for psychology to emerge. The central archetypal psychology method is a process which Hillman calls «soulmaking». This process reclaims the soul as psychology's primary concern. Central to this discipline is the idea that the 'soul' expresses itself in images, and that care of the soul requires that we pay great attention to the images we 'inhabit'.

Archetypal and imaginal psychology links itself strongly and directly with deep ecology.

The phrase «deep ecology» was coined by the Norwegian philosopher Arne Naess in 1973. Proponents of deep ecology believe that the world does not exist as a resource to be freely exploited by humans. The ethics of deep ecology hold that a whole system is superior to any of its parts. The movement does not subscribe to anthropocentric environmentalism (which is concerned with conservation of the environment only for exploitation by and for human purposes).

In the last twenty years I have abundantly explored Inner Asia searching, studying and filming those ethnic traditions and cultures which have survived to our days, and I formulated the idea that within these cultures there are resources of inestimable value for modern humanity; a humanity which has vital need of soulmaking and deep ecology. The ecological emergency which the world is now facing is the clearest evidence of this vital need.

Particularly the observation of the shamanic phenomenon, still present in the ethnic traditions of many Inner Asian populations, can strongly contribute fomenting the soul making and deep ecology sentiment and process. Shamanism is a nature based philosophy and religion which can help to rediscover a more harmonic feeling towards the planet and the body.

Here are some important elements for the soulmaking and deep ecology process which we can deduct from the observation of the shamanic phenomenon:

- 1) The Immanence of Divinity

Modern culture is strongly animated by the idea of a metaphysic god, *an abstract, transcendent god who lives far away from the earth, if he "lives" at all.*

On the other hand, shamanism presents itself as a natural philosophy and religion in which the image of god isn't separated from nature, but exists within nature itself.

The vision of a divine nature allows the psyche to reach the perception of an a-dual universe in which all the opposites are distinct but not separate.

2) The a-duality

The sentiment of a-duality is the fundament of natural philosophy and ethnic cultures.

In Shamanic Yoga, which has found its summit of expression in the Himalayan regions, and in esoteric buddhism and Hindu Shaktism alike (the latter of which is an expression of the ancient religion of the Mother), a-duality is represented as an inseparable union between mother and father.

The symbol of the union between male and female is the archetype which lays at the basis of those tribal cultures which have escaped from the expansion of modernisation.

At the Enn tribe village's entrance, next to Myanmar's border with Thailand, there are two pieces of wood, one with a big hole in the middle and one with a large elongated protuberance, symbolising respectively the female and the male genders. Above the two pieces of wood, hanging from the branches of a tree, there is a long chain made of interwoven rings of bamboo. Each ring symbolises an ancestor of the tribe. The Enn are a tibeto-burmese ethnicity, their people have in fact migrated into Burma from the highlands of Tibet during times gone by. Each member of the tribe believes being able to recite the names of his ancestors going back 75 generations.

Psychologically speaking, the a-dual vision renders all the opposites (life and death, health and illness, pleasure and pain) distinct but not separate conditions, allowing life to be lived with less fear and sadness. The increase in sadness, anxiety, depression, panic in modern society can be traced to be coming from a paradigm which has separated the opposites to the point of making them enemies instead of animating principles of each other.

A humanity scared by death and shaped by pain cannot live in harmony with nature, which is the harbinger of death. To succeed in deep ecology it is necessary to get over the deep fear which pushes us in believing that, in order to accumulate material wellbeing, we continually need to exploit the planet's resources. It is also necessary to conquer the sadness and suffering which, making themselves part of us, encourage the accumulation of rancour and the doing destructive actions.

3) Transvaluation

Transvaluation is a term taken from the philosopher Friedrich Nietzsche and means "to have the capacity of turning everything into its opposite". In Shamanism we find a strong encouragement towards transvaluation.

In no other place on earth have I felt the possibility of transvaluation and its enormous potential like I have in the vast Mongolian and Siberian steppe.

In the Asian steppe the distances are without end and this gives the soul time to breathe. Breathe the beauty of nature which goes from the eyes to the

heart and immediately becomes intuition. Instinct wakes-up in the steppe, where there are no roads and vehicles run following the traces left by herds of horses. In these lands where the vacuity of existence is in full show, an ethnicity of proud men and women passes on the knowledge of the first shamans on earth: they are the Buriats. *Strictu sensu* shamanism was born here.

Today Buriat shamans define themselves as white, yellow or black depending on the characteristics of their shamanisation. The greatest part of the shamans in the Mongolian steppe bordering Russia define themselves as yellow to indicate the assimilation of buddhism within the nature religion. Yellow is, in fact, the colour of Buddhism. However the yellow shamans refer to themselves as white as well. White shamans are healers of the soul, the mind and the body.

Few are the black shamans who still are alive. According to Purev Otgony, a history professor who lives and works in Ulaan-baatar, author of numerous researches on Mongolian shamanism, only the black form constitutes original shamanism, real *stirctu sensu* shamanism. Black shamans, once, inhabited the steppe and were known for their magic and power, which has survived to these days.

To comprehend the shamanic phenomenon one needs to go through a process of transvaluation, to exit from the categories of good and evil which the dominant culture imposes, and let oneself go deep into nature, where the Great Mother roars and the wild force can't be tamed. In our world all that isn't tameable and controllable is potentially dangerous. It isn't so in the instinct's wild world from which shamanism originates. In the ordinary world obscurity is dangerous since within it everything is incalculable, unmeasurable, unexpected. But a shaman has faith in his instinct and knows how to move in the darkness.

Within the shamanic vision the universe is divided in three worlds: the middle-world, the underground world and the celestial world. If the middle-world is the ordinary dimension of conscience, the underground world is home to the wild soul, the instinctual self, the eternal feminine. The subterranean dimension puts us in contact with nature and its forces. The underground world is also the afterlife inhabited by the spirits of those who don't own a human body anymore, the dimension of dreams, of shadows, of invisibility and of all the missed opportunities, the repressed forces and the potentialities which haven't been used in the middle-world.

Transvaluation is fundamental to correctly approach shamanism, soulmaking and deep ecology, therefore recovering lost opportunities. This operation, which allows us to consider shamanism by ignoring good and evil, inevitably leads me to mention the *axis mundi*.

4) The Horizontality of the Mental Perspective

The *axis mundi* is a basic image of our way to consider reality, it gives us fundamental information about the way we see our universe.

If we imagine the world axis horizontally, the three shamanic worlds (the middle-world, the underground world and the celestial world) are all at the

same level. If we instead see the world axis as vertical, the celestial world seems superior to the other two, rendering the underground world low-lying, unpleasant and scary.

At the times of the black shamans the world axis was horizontal. One could believe that for those black shamans who once inhabited the steppe, underground didn't mean underneath something, but simply internal to the earth. It is therefore reasonable to think that death, as a painful and obscure dimension separated and opposed to life, didn't exist for them. From a perspective of horizontality of the world axis, life and death are equally valid dimensions: death doesn't chase life but it is a friend, a lover of it.

It is out of doubt that the reason why the world axis has been ever more rendered vertical during our history stands within the fact that human individuals want power: power over nature and other men.

The will of power is the "original sin" at the basis of the "banishment from the garden of eden" and of the lost of the natural state.

The verticalisation of the world axis creates the ground for the creation of hierarchies of power sustained by the idea of a single god, a single leader, a single good, a single truth. The verticalisation of the world axis nourishes itself of the false belief that nature and humans can be predictable, calculable and governable on the basis of a scale of universally shared values presented and judged by a metaphysical god.

In order for peace to prevail it is important to be able to listen out for the Buriat shamans of the steppe.

The verticality of the world axis, with the sinking of the soul's dimension, of the feminine, dark, dreamy, ancestral and inferolateral instinct, renders men incapable of freely moving through the various dimensions. This capacity is, however, still held by shamans.

Shamans are primarily psychopomps and ferrymen of souls. They hold the key for travelling through dimensions: they can descend into the chthonic abyss of the underworld and come back. They can evoke the shadows who inhabit the underworld: ancestors, dreams, wild forces which live beyond the Great Threshold.

The Great Threshold is the Great Middle-Earth, the imaginal kingdom. This land is where conscious and subconscious meet and collaborate. Here all images and archetypes which generate all that we live and experience are born.

To understand this it is necessary to refer to the fifth principle which we can deduct from the observation of the shamanic phenomenon:

5) The non-objectivity of things: the world isn't material but imaginal.

By removing ourselves from the natural state, by separating the opposites to favour our will of power we have created what has been defined as a great downfall, the banishment from the garden of eden. This is the downfall into the deception of materialism and the objectivity of things. Having extracted spirit from objects, having divided Father and Mother, the creation of a metaphysical god causes the loss of the world's soul.

An earth which hasn't got a soul anymore becomes an object, losing all its original nature of image.

In animistic cultures, as with the vision of archetypical and imaginal psychology, the object exists only as an image of the soul. With the nonexistence of a separation between night and day, the day is a prolongation of the nightly dream, a different quality of the dreaming state.

We are the dreamers of the dream, we are the makers of reality and of the events that we experience but, forgetting that we are dreaming, we end up becoming the victims of the images which we produce ourselves.

James Hillman advised anyone who wanted to wake up from the dream to follow a simple but very effective method. It consisted of remembering yourself for a few times a day that you are dreaming, that the people with which you are talking, the objects that you are using, the events that you are experiencing are, in truth, images of a dream. The sense of objectivity of things gains the characteristic of very strong realism because it is dreamed in ways shared by the majority of humanity. Materialism is one of the strongest archetypes which dominate the collective unconsciousness. This archetype is like a sort of spell from which a waking up will only be possible when a considerable force within humanity, given by an indeterminable number of individuals, defined as "critical mass", will be ready to change perspective. The work of shamans, scattered like rare jewels around the world, and of depth psychology can give an enormous contribution to the creation of this critical mass.

6) Inspiration: the *poisis* over the *logos*

Shamans hold the key to the art of dissolving and creating images. This art is found in the shamanic ceremony that consists of a trance caused by the sound of a drum. During the ceremony, each shaman calls within his body a spirit from the other side of the Great Threshold, generally one of his ancestors, a mythological ancestor (called Ongon by Mongolian Buriats). The Ongon speaks through the voice of the shaman. This voice, driven by the shaman, makes itself an immediate harbinger of symbols able to cause great changes. This voice, in fact, isn't animated by the *logos* (logical thinking) anymore, but is *poisis*. The inspired word, or *poisis*, is able to dissolve and create images.

7) Depersonalisation

What renders so difficult, under normal conditions, for individuals to be inspired? The idea that ideas are ours, as if they were a product of our brain. Ideas, in truth, don't belong to us. James Hillman defined ideas as *eidola*, that is idols, divinities, gods and demons. Ideas are the gods, the infinite aspects of the world's soul.

Within Burmese populations, which are still relatively near to the instinctual self world, the Nat cult is still alive. The Nats are Lords of Nature and the Burmese build them small houses which they then hang on the branches of trees as worshipping altars.

Such worshipping of nature spirits is very strong in various regions of Asia, not only in Myanmar.

The Nats, Lords of Nature, the gods, the spirits, the demons are those ideas which travel through our minds encouraging us to act. This is why, amongst ancient civilisations, propitiating the favour of the gods was fundamental before embarking on any important action.

The process of depersonalisation can be done in numerous ways: firstly by rejecting the idea that ideas are ours, then going over our Ego, our person.

When we meet, in our dreams or in the so-called reality, somebody (for example our husband or our old school teacher) we have to ask ourselves: which emotion does this encounter provoke in me? And answering to ourselves with anger, or love, or even panic for example, we know that we are confronted with one of the infinite ways in which the god of anger, the god of love or the wild god Pan comes to visit us.

When in the Enn tribe men recite the names of their ancestors going back 75 generations, they evoke 75 possible emotions they might experience, 75 deep aspects of their psyche, 75 gods.

Going over the Ego is fundamental to remember, to be inspired, to get to know nature more deeply than what the scientific paradigm wants us to believe. The Enn don't count the years of life that pass, their existence includes many lives and many deaths.

8) The Psychopomp

A Nagpa, a psychopomp shaman I had the honour to meet in the Tingri region of the Tibetan plateau, has told me that dead people don't exist. According to his vision, only dying people exist, only those who are transiting between a death and the next rebirth. A dying person and a living person are both on the same uninterrupted thread of existence. What can stop the continuous flow of conscience, which incessantly moves between life and death, according to the Nagpa, is only the oblivion. This is why the Nagpa, who is an expert of the afterlife, reads the Bardo Tosgrol, the Tibetan Book of the Dead, to the dying, so that they are able, as he himself stated, "to act in a way that will prevent them from forgetting".

Therefore die without fear since we know that the body is an image and not an object and we see death as a sacred symbol (the *sacrum facere*, the giving of oneself, which is the predominant aspect of nature), die without pain because we will participate in an imaginal reality, because there is no fear and therefore there is no need to fall into the abyss of unawareness, as the Nagpa has defined it. In this way one remains conscious and alert when faced with the Old Lady, death, which escorts us to our next rebirth. This not forgetting is what brings us to the managing of a interrupted cycle of lives-deaths-lives. Acting like this, without fear, as to not forget, we reach what is defined as the final liberation according to the shamanic Buddhist view, towards which the Tibetan Book of the Dead is referred.

9) The Holographic Vision

When the Enn recite the names of their ancestors, they aren't really nominating anybody else other than themselves. The ancestors of a man are profound aspects of his psyche, they are ways in which they might manifest themselves. Not only reality is an image, but this image is always holographic.

As in a fractal in which every infinitesimal point reflects the whole image, each and every image created by the soul contains the entirety.

When Buriat shamans draw their power animal on their drum or they knit the claws of an eagle or the fur of a wolf on their ritual costume, they are recreating the total image of themselves, they are indeed putting together the various pieces which form their soul. This process of reintegration, which begins with the preparation of the ritual costume, is fundamental to confer them the power to travel into the underworld and empower the invisible presences which inhabit it to speak.

In Mongolia, a cap from which a dense web of black intertwined strings falls is a fundamental part of the Buriat shamanic costume, these strings cover the shaman's face and make him able to see and not to see, to be in the shadow.

Holographic vision happens when light and darkness meet. The shaman can't see into the light fully because he looks over what we can usually see, he sees the underworld, the home of the ancestors, of dreams, of spirits, of shadows.

In Greek mythology the character of Orpheus is very well known, as are the orphic cults linked to shamanism. Orpheus is a psychopomp able to descend into the underworld to get back his beloved Eurydice, who died bitten by a snake. The god of the underworld, Hades, lets him get his lover back if he doesn't turn around to glance at her while going back to the world of light. However Orpheus isn't able to keep the promise made and, just before exiting the underworld he glances back to Eurydice who disappears, returning forever into the kingdom of the dead.

In the process of shamanisation, during the great voyage in the underworld, a shaman must not have the expectation of being able to see as he does in the ordinary world. To cover his eyes, to accept the shadow is a way to make impressions come alive and let them substitute the usual images of the ordinary world. Impressions of images but not visions of images, shadows but not objects constitute the shamanic experience.

Modern culture, which also finds its roots in Greek mythology, has gone so far away from the soul originated perception of things that its ignorance of death has become almost complete.

This ignorance of death is probably at the origins of the increase in sadness, anxiety and fear that characterises this era.

To find a western based description of the underworld we must go back at least to Dante.

Philosophers and psychologists of the Jungian movement, such as Erich Neumann and James Hillman, are right when they say that we need a culture therapy.

The exasperation of the patricentric symbolic model – linked with the logos, the logical thinking – and the abandoning of the matricentric symbolic paradigm – animated by revelation and instinct – seem like the great absurdity of our culture of which we all are victims and because of which we all, in some way or another, suffer.

The wild soul has been buried, conscience sleeps under an hypnotic dream. We have to be brave enough to die and be reborn. To die while living to descend in the underground world and get our souls back, to then be reborn to a new life.

As shamans well know, the real life is the second one, the real birth is the second one, the real mother is the second one.

From the Buriats I have learned that the soul isn't one but many. We have a mother-soul, a father-soul and a reincarnation-soul.

The father-soul conserves historic memory, this is why the Enn recite exclusively the name of their male ancestors, the mother-soul holds the instinct power and the capacity to go back to nature as soon as the heart stops beating and death begins. The father-soul, instead, flees into the cervical vertebrae and here it remains for the time it takes to find a new home in a tree, a lake or another natural principle. The reincarnation-soul, as soon as the heart stops beating, gathers itself in the pelvic bone where it stays until the bone breaks, then it begins the process that goes from death till the next rebirth.

These processes can't certainly be seen during a period of time as we perceive it. Holographic vision means that everything is in one thing and that all moments are in one moment. Something isolated and finite in its own simply doesn't exist in nature. Number one doesn't exist in nature where the plurality of gods is the expression of the world's soul.

10) Initiation

The mystic death, death while living is the shamanic initiation which takes place while a difficulty, an illness, a feeling of unease is about to approach.

All shamans whom I have interviewed, from the Siberian uplands to the Mongolian steppe, from Burma to the Tibetan plateau, from Bhutan to Ladakh and Kashmir, have all told me that what has lead them to become shamans was the approaching of great unease, problems or illnesses.

Because of these difficulties they have heard their soul calling them, leading them to retire in solitary places in the forests or in monasteries. There they have learned, following a teacher, and have become shamans welcoming within themselves the powerful spirit of an ancestor who carried shamanic knowledge.

The importance of an initiation (understood as rite of death and rebirth) has completely been lost by modern culture where unease and illness have become traumatic events, incomprehensible sentences to suffering which must be extirpated immediately and forcefully from the body and the mind.

Conclusions

Modern culture has a vital need of shamans and creative people, outsiders who know how to give power to paradigms which go closer to nature and are less materialistic. Outsiders capable of soulmaking.

Soulmaking means to take people, objects and events and bring them back to their real nature, which is image. Soulmaking means to dematerialise the world. During the night, when we sleep and dream, we accomplish this process in a spontaneous way: every time we dream our husband, our friends, the wolf

who's howling at the moon, the rain or the mountain road, we are dematerialising them, we snatch them from the rule of materialism to take them back to the kingdoms of the soul.

Shamans go through this process while doing their rituals. In Tibet and Ladakh I have seen extraordinary visionary rituals in which the shaman extracted illnesses from the body of his patients by sucking them out with his mouth and then spitting them as clots of blood and serum.

I have seen extraordinary rituals in the woods of Mongolia where the shaman blessed the trees, the earth and evoked the spirits who inhabit the depths of the forest. I have seen marvelous rituals enacted by the Buriats in which the shaman, provided with a wonderful costume, playing a drum evoked his own guide spirit and spoke during his trance with a completely different voice from the one he uses normally while delivering messages from the kingdom of the dead. Messages from the dead, teachings for the living.

Soulmaking means to depersonalise, to see the universal soul as superior to the personal ego, the personal self.

Official psychology can't be based on the Ego: it now begins from the Ego and has as aim the reinforcement of the structures of the self. Official psychology funds itself on the belief that things are material and sees the body as an actual object. Soulmaking means dematerialising things to be able to live one's own body as a symbolic image of the soul.

A great shaman and tantric teacher who lived in the Himalayan uplands, bride of the legendary Padamasambhava, teacher of shamanic Buddhism and author of the Tibetan Book of the Dead, has left us these poetic words to define the body:

This body is a magic apparition, it is the reflexion of the moon on the water, it is a shadow without flesh nor bones, a mirage which changes moment after moment, a dream projected by the brain, an eco, a ghost without entity. This body is a cloud which continually changes shape, a beautiful and vivid rainbow, but without substance, a lightning which rapidly appears and disappears. This body is a bubble which gets formed and then suddenly pops, it is a reflexion in a mirror which can be seen vividly but is void of substance. (Keith Dowman, *La danzatrice del cielo, la vita segreta e i canti di Yeshe Tsogyel*, Roma, 1985, Ubaldini.)

Also the Great yogin and shaman Milarepa gave a fundamental teaching to his followers before dying: *always walk on the firm ground of the non-objectivity of things.* (*Vita di Milarepa* a cura di Jacques Bacot, Milano, 1991, ed Adelphi.)

Archetypal and imaginal psychology is much nearer to the shamanic traditions of Inner Asia than official scientific psychology.

Soulmaking and deep ecology are two aspects of the same reality, two sides of the same medal. To enter the human psyche and to walk on the earth are two aspects of the same path. A path towards which the world's soul, in the midst of the ecologic emergency we are facing, is urging us to go. Saying yes to the soul means to face the great journey, the adventure of conscience.

The ethnic cultures of Inner Asia have a lot to say and to give in regards to this great adventure of soulmaking and deep ecology.

References

1. James Hillman "The Good Earth: Imaginal or Literal", in atti del Convegno Corpo Spirituale Terra Celeste, Edizioni Holos International, 2003, Melide, Svizzera.
2. Keith Dowman, La danzatrice del cielo, la vita segreta e i canti di Yeshe Tso-gyel, Roma, 1985, Ubaldini Vita di Milarepa a cura di Jacques Bacot, Milano, 1991, ed Adelphi.

Уильямс Селена – исследователь из Италии.

Williams Selene – researcher from Italy.

УДК 323-054.7(517.54)

Ш 758

© *Збигнев Шмыт*

ОБЕД С ПРЕДКАМИ. ШЭНЭХЭНСКИЕ РЕПАТРИАНТЫ В БУРЯТИИ

В этой статье автор фокусируется на стратегии социальной стратегии адаптации репатриантов из Шэнэхэна и их месте в бурятском этно-национальном дискурсе. Он выясняет, каким образом иммигранты и принимающее общество используют этно-национальные мифы в процессе обсуждения статуса группы в обществе.

Ключевые слова: Буряты, Китай, этнонациональный дискурс, принимающее сообщество.

Zbigniew Szmyt

LUNCH WITH THE ANCESTORS. SHENEHEN REPATRIATES IN BURYATIA

In this paper I will focus on strategies of social adaptation strategies of Shenehen repatriates and their function in Buryat ethno-national discourse. I will figure out in what way immigrants and host society use ethno-national myths in negotiation of the group's status in society.

Keywords: Buryats, China, ethno-national discourse, host society.

During post-Soviet period Buryatia became an arena of many immigration processes. In the crisis of 90s north of the republic has experienced the exodus of Soviet specialists. Residents of pauperized, post-collective farm villages massively migrated to the capital – Ulan-Ude. This region has become a target point of economic migration from China and Central Asia. Therefore it is surprising that a relatively small group of migrants from Inner Mongolia – Shenehen Buryats arouses such a media interest. Currently in Transbaikalia region (Buryatia and Zabaikalsky krai) there are about five hundred Buryat immigrants from Inner Mongolia. In this paper I will focus on strategies of social adaptation strategies of Shenehen repatriates and their function in Buryat ethno-national discourse. I will figure out in what way immigrants and host society use ethno-national myths in negotiation of the group's status in socie-

ty.¹ In order to understand better a repatriate's image-making process I will present a historical background of Shenehen Buryats' re-emigration.

Formation of Shenehen Buryats' group

In the early twentieth century Russian authorities attempted to modernize the country. This was due to liquidation of indirect colonial rules and intensive russification of indigenous population. Buryats lands were forwarded to Russian settlers who, thanks to the Trans-Siberian Railway, in wide scale came to Eastern Siberia. In 1901 *steppe dumas* – Buryat colonial self-administration were abolished. Buryats lost their group rights and were individually included in all-Russian administrative units – *volosti*. During World War II, twelve thousand Buryats were incorporated into the army, to the auxiliary troops, which caused their massive discontent.² These processes led to the political mobilization of the Buryats (Atwood 2004:64). Many Buryats fled to Mongolia, and some panmongolian politicians were planning great emigration of all Buryats to Mongolia (Oüntungalag 2004:37). Between 1908 and 1916 32.5% of Aga Buryats moved to Mongolia (Boronoeva 2006:38).

In 1917 in Chita was founded Buryat National Committee (*Burnackom*), which decided to restore reformed *steppe dumas*. Burnackom received strong support in the elections in 1917 and became a influential political power, but it was not able to stop the Bolsheviks from the introduction of 'socialization of land'. As a result many Buryat and Cossack lands were seized by Russian peasants. Buryats began to form military troops and the idea of Buryats' «great return» to Mongolia revived. In the years 1918 to 1921 Eastern Siberia was a battlefield for Bolsheviks, white troops of Ataman Semenov and Admiral Kolchak, Japanese and American interventionists and Czech legionnaires controlling a large part of the Trans-Siberian Railway. Many Buryats have been incorporated into the troops of Ataman Semenov. In December 1920, under pressure of the enemy Semyonov and his troops were forced to retreat to the territory of today's Hulun Buir aimag in Inner Mongolia. Buryats serving in Ataman's army and their families withdrew to the north with the Ataman. Their families joined the group of Aga Buryats who moved from Transbaikalia two years earlier. For this reason, in the Soviet collective memory Buryats living in Inner Mongolia were stigmatized as *semenovcy* – enemies of the Soviet Union. Among displaced families dominated Aga Buryats, who traditionally had lived near the border. To a lesser extent, were represented Barguzin, Hori and Selenge Buryats.

¹ In the text I will use the material collected during a field research conducted by me in August 2008 and between August 2009 and April 2010 in Zabaikalski krai, Republic of Buryatia and Hulun Buir. Therefore the article does not apply events that happened thereafter, including problems with a project of repatriation of 500 Shenehen Buryats to Dzhida and Tunka districts.

² By the time of World War I minorities were not incorporated into the Russian army. Exceptions were indigenous Cossacks.

The beginnings of Buryat minority's formation in Inner Mongolia were only partly related to the political and military activities of Ataman Semenov. Buryats, in the result of conflicts over land with Russians began to seek new pastures in the South before the Civil War. In 1917, a delegation of Aga Buryats headed by M. Bogdanov and B. Namdyk arrived to Hulunbuir aimag and obtained the consent of the local administration to settle Buryats in an uninhabited part of the aimag, from where local population had fled few years earlier because of the anthrax epidemic prevailing there. The next year another Buryat delegation signed an agreement with the local amban allowing Buryats to inhabit the land for a period of ninety years. In that 1918 year the first group of Buryats resettled from Aga steppes to the locality *Shenehen*.³ A group of 350 pastoral households (including twenty holdings of Russian and Hamnigan), i.e. about 2200 people came to the steppes near the river Shenehen (Sanžieva 2005:29). In 1921 was created Buryat banner (*khoshuu*) with four somons, and in 1922 came a second big wave of refugees – about 700 people – 160 households. In 1929, a group of about 100 households, under the command of Erencen noyon, moved in search of fertile pasture land to the south and reached the territory of Uzumchin banner in Shilin gol aimag (Nimaev 2007:16). S. Baldanov (2007:6) has separated three phases of migration of Buryats to Shenehen:

1. 1918-22 – period of Revolution and Civil war.
2. 1929-31 – period of forced collectivization, purges of party and political repression.
3. Patriotic War period

Reasons for migration of Buryats from Transbaikalia to Inner Mongolia were closely associated with political anxiety, repression and economic conflicts. Culturally conditioned reaction to the confusion and conflicts at the time were the Buryat millenarian movements. Lama from Kizhinga aimag, Lubsan Sandan Cydenow in 1919 announced the creation in his hermitage, «Kingdom of Dharma» which anyone could join. He himself was proclaimed by his disciples *dharmarazha* – king of dharma (Atwood 2004:66). Community created by Cydenov had *communitas* features – anti-structure, suspension of rules in a liminal phase between the old and new social order (Turner 1977:42).

An even wider range had Buryats' idea of return to the mythical land of their ancestors – Nayan Dava. It was supposed to be located somewhere in southern Mongolia (Namsaraeva 2010:3). From mouth to mouth were passed down predictions of Molon bagshi living in the nineteenth century, that Buryats will leave Russia when there is persecution in their lands. Prediction ordered Buryats to leave Russia when the «fiery snake wraps the earth» (bur. *gal mogoĵ gazar oreho*). This event was to be a prelude to the persecution of the Buryats. People have said that those who will go south first would take their herds and all their belongings. Those who will go out later could save lives, but lose their livestock, while those who do not give up home lands will die. «The fire snake» was identified with the Trans-Siberian Railroad and in 1918 year

³ The word Shenehen can be translated from Buryat language as “someone new”.

Buryats who fled south, to Mongolia, Barga and Manchuria were convinced that they fulfill the prophecy of Molon bagshi (Boronoeva 2006:37-47).

At the time of withdrawal to the south the apocalyptic prophecies functioning in the Buryat folklore were used by Grigory Semyonov. He spread similar prophecy with the help of his Cossacks and lamas, to persuade the Buryats to flee the territory of Barga. Moving out the southern borders of Russia was not a difficult thing for the Buryats. Some of Aga Buryats had periodic grazing there. Barguts were considered by Aga Buryats as kindred group which had a language understandable to the Buryats and ran similar economy. Neighboring groups such as Evenks, Solons, Orochons, Daur also were not culturally alien to the Buryats. Buryats aroused interest of the local community, because they brought a range of technologies with them, unknown to local shepherds and farmers. Daur called Buryats 'people of three machines', because they were familiar with riding mower of hay, milk separator and sewing machine (Žambalova 2007:243).

Also, the early years of Soviet power in Siberia have developed a number of push factors of migrants: conflicts during the division of land, political repression, purges of the party apparatus, and the forced collectivization. The latter cause was a strong push factor for richer Buryat shepherds. The migrants were trying to flee across the border with their families, along with the herds. Escape to Shenehen lasted until about 1932. After creating Manchukuo state dependant from Japan, the Soviet authorities acceded to the purification of the border from politically uncertain communities. The border has become a highly militarized territory, which was exceeded only by the Soviet punitive expeditions. Buryats fearing Bolsheviks punitive expedition collaborated with the Kwantung Army and the administration of Manchukuo. Cooperation with the Japanese and the Emperor Puyi administration was more easier for Buryats, because new government pursued a policy of supporting Mongolian ethnic minorities as counterbalance to Chinese majority (Bazarov 2001).

In 1945, fearing the invasion of the Soviet Red Army in Manchukuo, more than a half of the Buryats migrated south in the area of today Shilin gol aimag. Their fears were confirmed on 8 August 1945. Buryats, who stayed in Hulun Buir aimag were repressed. Buryats in Shilingol aimag formed guerrilla units and took part in the Chinese civil war fighting with the Chinese Communists. Buryat troops were defeated and many of the guerrillas were shot. Those who survived migrated west to Lake Kukunor in Qinghai province. In 1956, the Buryat survivors were transferred back to Shenehen banner and in 1957 they received Chinese citizenship (Hurelbaatar 2000:88). In the Soviet Union Shenehen Buryats were seen as sworn enemies of Soviet regime. They were called 'Shenehen bandits'. To avoid repression Buryats, who lived in Transbaikalia did not admit to having relatives in Shenehen.⁴ There was almost no contact between the two groups, and especially since the '60s, when as a result of the political rift between China and the Soviet Union border regime was tightened and any cross-border communication was prevented.

⁴ Interview with Cyren D. (M. 56 l.), Aginsk, 18 VIII 2008.

In 1947, in Shenehen lived about 7000 people (870 families), including 500 buryatized Evenks – Hamnigans (Sanžieva 2005:31). Lack of indigenous population in the territory contributed to the compactness and isolation of the group. This fact promoted conservative model of integration into the host society, in which social integration was accompanied by preservation of the cultural complex, imported from the country of emigration. Aga's and Shenehen's geographical and natural similarity has also played its role. This allowed continuing existing pastoral economy techniques, and other elements of culture. More over, neighboring Mongol and tungus-language groups had similar economy. We may say Buryats integrated with the pastoral part of society.

Buryats in Shenehen

Currently, the number of Buryats living in the PRC is estimated at 10 000 (Baldanov 2007:6). It is estimate because Buryats in China are not recognized as an official ethnic minority. In censuses they are classified as Mongols. Now the former Buryat banner is called Evenki banner, in honor of thirty-thousand Evenks group living there. In addition, in this banner (including Buryat somons where Buryats constitute 77% of the total population) live the Chinese (Han), Dagurs, Horchin-Mongols, Barguts, Koreans, Manchu, Shibe and Russians.⁵ The majority of Shenehen Buryats live in the area of Shenehen Balgaas, consisting of three somons: Züün, Baruun and Möngön Shuluun. The latter has separated from the western somon. Within these three somons Shenehens divide into 12 brigades (*gachaa*) Bayan hushuu, Shebee, Teme Hu Züün, Holboo, Haan uula, Hara tohoy, Harg, Burda, Bayan uula, Mungen Tuya, Mungen Shuluun, Üydhöön. Population of Shenehen is 8287, including 6441 Buryats (Šožoeva, 2007:63).

Large concentration of Buryats is in the nearby town Nantun – center of Evenki banner. Buryats can also be found in Hailar, the border city Manchuria and in Hohhot, which is the capital of Inner Mongolian Autonomous Region. The majority of Buryats living in somons breeds cattle and does farming. In 2002 Shenehen Buryats had 125 492 heads of cattle, in 2003 151 217, and in 2004 in Baruun Somon there were 120 thousand sheep, 25 thousand cows, four thousand horses and 220 camels (Sanžieva 2005:31). Some part of the diaspora works in the service sector and in the bodies of local administration. During periods of intensive work (e.g. during haymaking) many Buryats living in Nantun and Hailar come to the provinces to help their relatives. The development of cross-border trade caused that some of Shenehen Buryats serve Buryats and Russians coming to Manchuria and Hailar to buy cheap Chinese goods. Despite the group's concentration on pastoral economy, some of its members have got higher education and managed to make career in major Chinese cities. Almost all members of the diaspora are connected by ties of kinship or affinity. On the basis of ethnic identity and kinship Shenehen Buryats developed strong social network connecting province with local cities and Siberian motherland. A. Hürelbaatar noted that this network has a clear moral

⁵ Census data from 2003, for: 63 Shozhoeva

character and is characterized by mutual trust of its members, complex of favors, long-term and mutual obligations. Buryats who come to Manchuria or Hailar almost never spend a night in hotels. They are hosted in homes of group members (2000:89). Rallying point in the cities are restaurants with Buryat cuisine.

Now Buryats in China are not isolated anymore. Over the past fifteen years Horchin-Mongols, Harchin-Mongols and Chinese come to Buryat somons. These are mainly shepherds, small businessmen, farmers and government officials. Horchins from Möngön Shuluun told me that they decided to move to this region because there are better conditions herding.⁶ Buryats are not satisfied with the influx of migrants from other regions of Inner Mongolia, as they are competitors in access to pasture. As a result of the government land reform, there is an intense competition for the right to grazing leases in Inner Mongolia. Buryat shepherds, due to territorial restrictions are not able to increase their herds.⁷ Lack of land has become an important push factor for migrants. Another important factor is attachment to the land of ancestors and the 'myth of return', particularly expressed by the older generation.⁸ Opening of border traffic, and thus, trade with Buryats from Transbaikalia allowed many Shenehens find their relatives over the border. Increasingly, there is an opportunity not only to be repatriated, but also to leave for seasonal work in Russia. Shenehens, who settled in Siberia in the 90s of the last century, often help their compatriots to find such job. They also more frequently visit their origin land for business and social events.

For many years the lack of contact with the society of the country of origin caused that diaspora developed in an independent manner. Buryats, along with other ethnic groups living in Inner Mongolia, participated in the economic and socio-cultural transformation generated by the Chinese communists. At least until the 90s of the last century Shenehens showed no greater tendency to assimilate with the dominant Han group – ethnic Chinese. Most researchers tend to explain this fact by diasporic nature of the group. D. Boronoeva (2007:25) distinguished basic characteristics of Shenehen diaspora:

- functioning in psychological and physical isolation from ethnic homeland;
- an emotional bond with the country of origin expressed in an idea of the return to ancestral lands;
- functioning as a minority in the 'alien environment';
- collective solidarity;
- compactness of settlement with the number sufficient to maintain the community.

⁶ Interview with Horchins family in a tool store, in Möngön Shuluun somon, 8 VIII 2009.

⁷ Interview with Badmacyren and his family 20 VIII 2009, Baruun somon.

⁸ T. Sažejewa writes that in the past Shenehen Buryats burned their dead in the steppe and scattered their ashes so that wind carried them to their homeland (Sažejewa 2005:32). Currently Buryats use the services of crematorium and further scatter ashes on the steppe (Žambalova 2007:146).

Without a doubt, these elements of a diaspora were and still are in the Buryat community of Shenehen. Nevertheless, I would like to pay attention to specific ethnic situation in Hulun buir aimag. Besides Han ethnic majority, Mongolian and Tungus language groups, such as: Dagurs, Ewenki, Old and New Barguts, Horchin-Mongols, and many others live there. Representatives of these groups, like Buryats often lead a pastoral type of economy, creating separate ethnic enclaves or coexisting with other groups within somon. Each of these groups forms a network of internal relationships, but at the same time, in spite of linguistic, cultural and identity differences create pastoral community. This is not just an external effect (made by a researcher) of binary division to ethnic pastoral minorities and Chinese majority. Individual groups combine local ties resulting from occupied common economic niche, exchange marriage, language community (enforced by basic education in Mongolian), similar cultural patterns, and sense of common history. Members of pastoral minorities tend to strengthen inter-relationships, which are reflected in marriage preferences. The catalyst of discussed ties is ethnic policy conducted by Chinese authorities. These groups have the same status, and even the law distinguishes them from Chinese (the possibility of having more than one child, Mongolian-language education, investment in preservation of cultural heritage, free land rent for grazing, preferential access to higher education, etc.). Buryats in China mainly integrate with neighboring pastoral groups, instead to assimilate into Chinese majority. We can talk about segmental assimilation, during which Buryats were not incorporated into the mainstream society, but into the pastoral community (Wimmer 2007:4).

Further development of the Buryat diaspora in China will depend on two factors: from the relationship with the country of origin and the corn of Buryat nation. Cultural and social change among the group depends also on the development of Mongolian minority in China. Individual Mongolian and Evenki language communities in the region show similar trends, although of course differ in detail, including the degree of sinicising the language. Therefore PRC's ethnic policy and minorities' ability to adapt in the conditions of strong economic growth will be crucial for further development of these groups. It should be remembered that individuals are not weak-willed victims of historical process, such as Chinese assimilation, but active negotiators, co-creators of that process. Even with unequal power – individual relations they can locally adapt more global processes. Buryats, and more specifically, individual representatives of Shenehen diaspora, work out its own model of adaptation, using its status of Mongolian minority and Buryat diaspora.

Return to land of ancestors

Above I mentioned that the idea of return to homeland was a strong factor that integrated the group and implied conservative model of intergenerational cultural transmission. Implementing the idea of return became possible only in the 90s. In 1993 more than 300 Shenehen Buryats moved to Buryatia in Ulan Ude, and to Muhoshibirsky, Ivolginsky, Zaigrayevsky and Horinsky aimags (Žigžitova, Bainova 2010). Thirty five families returned to the ancestral lands

to the former Aginsky Buryat Autonomous District. People who found themselves in the first group of returnees told me that it was not a formal, organized by the government repatriation, but rather its own initiative, and that the government has not helped them in moving, finding work and accommodation. Nevertheless, the authorities of the Republic of Buryatia in some way have helped in return action when persuaded Chinese local authorities to permit these people to emigrate. Later they granted a residence permit to repatriates. Currently, in a small historical homeland – in Aginsky district – there are about 35 families of Shenehens.⁹ They live in Aginsk, Mogoyto and other localities of the district. The descendants of refugees from the near-border Borzja did not return to this place, since it is now inhabited by another community, mostly newcomers Russians. Shenehens prefer to settle close to kindred Aga Buryats. Nevertheless, about two thirds of Shenehen Buryats live in Buryatia, in the capital of republic, as well as in its aimags. It should be noted that in recent years the nature of Shenehen migration changed. Circular trade and labor migration is more common than attempts to repatriate. Potential returnees were recently deterred by such factors as lack of support from local authorities or complicated procedure for granting Russian citizenship, which requires from candidates good knowledge of Russian.¹⁰ In addition to the difficulties in legalization of stay in Russia, unfavorable factor for the repatriates was pastoral character of Buryat community in Shenehen.

Crossing the state border with livestock is prohibited. Buryats can not move to Russia with their herds, and therefore are forced to sell animals in China at prices that do not allow them to purchase new stock in Buryatia. Many returnees are forced to organize their lives 'from scratch', to look after other people's grazing animals, and in time build their own herd. Poor development of the local economy also discourages Buryats to return to their historical homeland. On the other hand, we must admit that the prospect of access to a huge amount of grazing is an important factor in attracting pastoral immigrants. Among Shenehen migrants several categories can be distinguished due to the legal status and type of economic activity. In terms of the degree of legalization in Russia, my informants belonged to three categories:

- those who have obtained Russian citizenship. These are mainly people who came to Russia in 1993 and were able to obtain citizenship before tightening procedures for naturalization;
- those who received the right to stay in Russia, but not yet received citizenship. Many of them do not speak Russian. Most people with this status take Russian language exam as a major obstacle in obtaining citizenship, which is performed during the procedure of examining applications for Russian citizenship. They are mostly middle-aged and older, for whom learning a new language is a big problem;

⁹ The data is obtained in the administration of the town Aginsk in August 2008.

¹⁰ Buryats in China kept Buriat language but can not speak Russian.

- those who reside in Russia on a tourist visa, working or private, issued by right of relatives' invitation. These are mostly people involved in cross-border trade and temporary workers.

Because of visa restrictions, these people are forced to drive circular migration between Inner Mongolia and Transbaikalia. President of Shenehen community in Ulan-Ude, Damba clearly presented the problems faced by Shenehens coming to Russia:

The most important problem is to obtain citizenship. This is quite a complex procedure. First you receive an invitation and make visa at Russian consulate in Beijing. Upon arrival, you need to make a temporary residence for three years. Only after living one year in Russia, Shenehens are eligible for residence. At the same time documents should be deposited no later than six months to the end of a temporary residence permit. There are also requirements hindering to obtain permanent residence, such as requirement to have your own property in Russia with living space minimum 12m² per a family member. They can apply for citizenship only after five years of living in Buryatia. However, to obtain citizenship is a significant difficulty for many Buryats who know only Buryat and Chinese, they necessarily need to know Russian language. This is a particularly big problem for Buryats of the older generation (Žigžitova, Bainova 2010).

People who have a problem with a full validation of their status are subjected to repression by the state apparatus. When I first tried to conduct research among Shenehen owners of eateries, most of them would not even open the door for me. Restaurants were formally closed and allowed to enter only regular customers. It turned out that the reason for this strange behavior was recent militia control, which financially penalized the owners for illegal running a gastronomical point. Buryats took me as a secret functionary, because at that time Russians have not eaten there yet. The problem is that without all the documents available to a citizen of the Russian Federation, it was difficult to obtain the relevant permit. However a year later, in 2009, eatery-keepers were able to develop a functional path to legalization of their business.

Differences in legal status of migrants affect their differentiation in terms of employment. People without Russian citizenship have problems in finding a job in state institutions. In addition to the legal status, occupational preferences determine the language skills of immigrants. Most of the Buryats coming from China are trilingual. In daily life they speak Buryat and Chinese. Besides Buryats know Mongolian language in varying degrees, which in Inner Mongolia is a communication tool between pastoral minorities. In the researched group all respondents said that upon arrival to Russia they did not know Russian language. They had to learn it in Russia. Some of them learned the basic Russian through daily interactions with members of the host society – mainly local Buryats. Younger generation have already finished Russian schools and speak well both Russian and Buryat languages. Most of them do not know Chinese language. Another factor influencing the economic adaptation strategies of immigrants is their socio-cultural competence, such as

habits of nomadic pastoralism, knowing of local Chinese economy, relations with Chinese and Buryats living in Inner Mongolia.

Basically Shenehen Buryats are occupied in five professional niches. They are: herding, cross-border trade, labor transfer from China, ethnic cuisine and language education. In countryside Shenehen repatriates are mostly employed in herding. At first, they were grazing herds belonging to local Buryats. For their work they were paid in cash, as well as in some of offspring. After a few years they already had their own flocks, which still reproduce. Just as they did in China, they tend to create large flocks, which allow them to achieve high income. For this purpose, they must often change pastures and at least temporarily give up a sedentary lifestyle. Shenehen pastoralism model contrasts with the local pastoral economy where many farms operate below the threshold of self-sufficiency. According to local authorities, Shenehen immigrants could become a remedy for depopulation of rural areas. They should restore semi-nomadic husbandry. Thanks to their hard work Shenehen pastors quickly gained respect of local people, who received a good example of a profitable private breeding.

Many of Shenehen Buryats are involved in local border trade. Most of people working in this sector trade building materials, clothing and other consumer goods needed in Siberian villages and towns. Besides local border trade, there are several businessmen who have bigger companies that import goods from China or export Siberian wood. In their companies they employ both Shenehens and other Buryats. In addition, experienced businessmen act as intermediaries between Russian and Chinese entrepreneurs. They provide access to relevant business partners, translate from Chinese to Russian, negotiate prices and terms of transaction, arrange legal assistance and ensure with their authority diligent implementation of contracts. Shenehen agents work both sides of the border, using a network of diasporic contacts. For their services they usually get negotiated in advance percentage of a transaction value (Šarmaškeeva 2007:135-149).

Besides goods transfer Shenehen businessmen are employed in providing transfer of Chinese labor to the two branches of economy: construction and agriculture. In Aginsky district I noticed that they mediate the lease of land under cultivation. Chinese farmers receive the right to grow agricultural products for several years. These products are later sold at a local market cheaper than products imported from China. Sometimes Shenehen brokers bring their countrymen from abroad for seasonal work: wood-felling, construction of wooden houses and renovations. Chinese also come for such kind of work. Because of its low cost Chinese labor force is largely used on construction sites in Siberia. Shenehens not only organize arrival of Chinese construction brigades, but also organize their stay in Russia. Some of them work as translators between an employer and Chinese workers. Almost every major construction in Siberia requires translation service that is why people who know Chinese are highly required. For that reason second generation of immigrants start learning Chinese. At the Department of Sinology at the local

university I met few Shenehen students who have worked just as construction translators.

The most visible area of economic activity of Shenehen Buryats is gastronomy. In urban space of Ulan-Ude and smaller towns there are several restaurants serving Buryat cuisine. Many small restaurants are located on the ground floor of wooden houses in the center of Ulan-Ude. In the neighborhood of the Central market Shenehen restaurants are located side by side over several streets. From noon until evening people come here hungry for «real» Buryat cuisine. Buryat buuza (steamed dumplings with meat, shaped like yurt) are generally considered the most delicious and are very popular. Many times at a lunch time I saw a chain of luxury cars parked at the restaurants located in a dilapidated wooden household. In these restaurants, people generally use Buryat language, but if it is necessary you can be served in Russian. Customers explained to me that food here is very special, because Shenehens *save all Buryat traditions and use natural meat*. In their view, local Buryats can not cook this way, because they are very much russified. I think around Shenehen fine cuisine, has been created a myth of purity of Buryat culture. I got an impression that some of Buryats who go there do not only eat lamb, they absorb tradition, given in uncontaminated form. Some Shenehen restaurants are located in the felt tents (*yurt* or *ger*) which are set in the center of the city near Soviet style buildings. City residents reacted very lively on such tents. They treated it as a manifestation of ‘the rebirth of Buryat tradition’. Yurt, which originally served to nomads, still stands today next to the skyscrapers evoking postmodern bricolage effect. Here yurt indicates ‘authenticity’, ‘traditional character’ of its owners, who in Buryats collective imagination seem to function as ‘our living ancestors’, people that we could be, if not russification.

A relatively small professional group among emigrants from Shenehen is school teachers and caregivers. They usually work in Buryat language schools and boarding schools where they teach children Mongolian classical writing and Buryat language. Some of them are engaged in local universities teaching Japanese, Mongolian and Chinese. Shenehen scientists help to develop cooperation between scientific institutions in Hailar, Huh-Hot and Ulan-Ude. In the early 90s of the last century they established student exchange programs between Buryat and Inner Mongolia universities.

From Diaspora to Diaspora? The tale about guests from the past

Shenehen Buryats in China formed a diaspora with strong inter-group ties. In the last two decades they have made a network between city and countryside inhabitants. This model was later extended to the group that moved to Buryatia. Local ethnologists from Ulan-Ude and Irkutsk put an idea of reproduction of Shenehen diaspora in Buryatia. Researchers noted the cooperative practices within a group of returnees, as well as the lack of openness in relation to the rest of society (Baldano, Dâtlov 2008:164-193). Although for Buryats in China, the reference point was lost homeland –

Buryatia, but now repatriates miss Shenehen, a small motherland, where they were born, where their relatives live and where their places of the ancestral worship *oboo* is. This is because Buryats over several generations of emigration symbolically tamed new territory and created a new clan-territorial group. Although most of them have relatives among Aga Buryats, it is difficult to take Shenehens just as Aga. There is nothing new in emerging of clan-territorial units. After all, Aga Buryats themselves rose as a result of separation from Hori Buryat tribe. Shenehen Buryats like other tribal-territorial groups founded in 1993 in Ulan-Ude own association, becoming in this way another collective player in a local game of origin groups. Even for Aga Buryats Shenehens are related, but qualitatively distinct group. The current chairman of Shenehen association emphasizes that the main task of the association is to help arriving repatriates. They are lobbying for implementation of repatriation program. They also provide legal assistance to Shenehens who themselves often fail to arrange necessary documents.¹¹ The association's functioning is likely to influence strengthening of Shenehen identity.

During the research I put attention to a very limited spectrum of social contacts of many immigrants from Shenehen. Perhaps this is due to language difficulties (as explained by my informants), but in most cases immigrants are only in touch with Buryat language speakers. Russians and Buryats who do not speak Buryat language are outside of their social interests. At the same time Buryats hold on professional contacts with Chinese but do not weave them into private life. The researched group quickly developed its place in the host society by positioning itself as countrymen, repatriates, but at the same time they are use diaspora like network. In Ulan-Ude re-emigrants hardly integrate with Russian part of the society. Instead of that they operate very efficiently in the environment of Buryat language speakers, mainly newcomers from the countryside. It is therefore an example of very effective segmental adaptation.

Social prestige of the group is worth noting. Its members adapt to the expectations of the host society and emphasize its unique traditional character. Thanks to it they play an important role in the discourse of ethnic revival. Reemigration of the first Shenehens not accidentally coincided with ethnic mobilization period. Herdsmen who do not know Russian language were enthusiastically taken for cultural 'living fossils', representatives of 'pure Buryat culture' unspoiled by sovietization.¹² With the beginning of the third millennium Buryat etnno-national movement has lost its power. Ethnic parties have stopped to work; most activists abandoned demands of restoring the republic's old boundaries and increasing autonomy. Nevertheless, the discourse of ethnicity still plays an

¹¹ The program of compatriots' return who migrated from the territories of Tsarist Russia or the Soviet Union is governed by special law from 2006.

¹² In recent years, there were research papers devoted to the adaptation of Buryats (especially linguistic) to Sino-Mongol population of Inner Mongolia. Nevertheless, Shenehen Buryats are usually perceived as a fully-isolated group, whose culture has not changed since Tsarist times.

important role in the concepts of Buryatia's development. I think that stereotype of that Shenehen Buryat has important functions in the discourse.

Shenehens are considered to be people with traditional lifestyle. The media emphasizes their hard work and high productivity of their pastoral economy. These opinions are often used in public debate as an argument for reintroduction of semi-nomadic pastoralism revival in Buryatia. Return to pre-revolutionary forms of economy would be a remedy for the economic degradation and rural depopulation. Proponents of this theory criticize post-collective, sedentary type of agro-pastoral economy. Concentration of rural population determines formation of small inefficient farms that are not able to breed more cattle. The resettlement project to Dzhidinsky and Tunkinsky aimags for five hundred Shenehen Buryats should help to develop transhuman pastoralism. It would also favor demographic growth, and what is the most important, for the benefit of the republic's titular nation in the percentage representation.

In ethnic discourse Buryats are also appointed as guardians of tradition. They are expected not only to develop traditional Buryat herding, but also other areas of culture. Local media consistently create an image of a Shenehen Buryat – genuine Buryat. Buryat TV regularly broadcasts documentaries and interviews, in which Shenehen Buryats show their skill in sewing Buryat caftans (*degel*), singing ancient songs, and performance of long-forgotten rituals. On TV channel Arig Us I have heard such statements as: *Shenehen Buryats were able to reproduce wealth and preserve culture in such form as it was over a hundred years ago*. In a local newspaper Inform Polis appeared equally important headlines *Shenehen is a reserve of Buryat spirit and culture* (07/04/2004), *They do not speak Russian and live as they lived 100 years ago* (09/07/2005). In another local newspaper, Nomer Odin, one could read:

They live like a century ago. They were passed by collectivization, industrialization and the Second World War. There were not May Day demonstrations, era of stability or perestroyka's cards-stamp for them. But there was life in accordance with centuries-old Buryat traditions, full of daily hard work for the good of their family. Historical memory of Buryat immigrants' descendants is not trashed with changes of recent decades. Shenehen Buryats, who in the early twentieth century, colonized Inner Mongolia, were able to reproduce wealth rescued from the Bolsheviks and preserve their culture in such form in which it occurred over a hundred years ago (Nomer Odin 02.06.2004, by: Transgraničnye... 2009:160)

After just a few quotes we can see that already produced paradigm, by which this group is characterized. It seems that a group of Buryats in 1918 crossed the border and were put to cultural hibernation. Now from the 'fridge of history' ancestors, the only authentic Buryats, are back alive. The history of the group in exile was concealed. Perhaps silence is intended to escape difficult position of diaspora in historical process. There is no mention of Japanese marriage with Shenehens, Bolshevik pogroms of Shenehen sediment or heroic struggle of those Buryats with Chinese and Soviet communist troops. Shenehens' participation in Chinese social processes is also ignored, including Cultural Revolution. Shenehen Buryats function as ethnic truth. They must

therefore be unchanging and innocent in its original authenticity. They became a mirror for concerned about their identity Buryat intelligentsia. Shenehens take this image and use it creatively. They sell authenticity in the form of *buuza*, steppe songs or skillfully sew festive *degel*. Perhaps even the fact that they founded their own homeland association, not just joining Aga community, shows widespread expectations of their peculiarity. During my stay in Buryatia, I noticed that Shenehens' children who finished city schools willingly speak Russian, and russisms sneak into the innocent Buryat language. In the group of temporary workers Shenehens are characterized by high productivity, but a single immigrant quickly adapts to the standards of a local collective.¹³ Perhaps double diasporic nature of Shenehen repatriates will disappear in the second generation. However, it is quite possible that myth produced by the host society will become a group ethos.

Conclusions

Shenehen Buryats living in China derive from the vast majority of Aga Buryats' group. Under conditions of diaspora cut off from the parent group, they produced a new clan-territorial identity. These Buryats participated in ethnic, economic and social processes different than their kinsmen had in Russia. They were an integral part of Mongol-Chinese society of Inner Mongolia, although over the years they kept the idea of return that integrated the group. In the early 90s of the last century Sino-Russian border ceased to be an impassable barrier, and has become an important element of the local economy. Shenehen Buryats began to create a network of cross-border trade links using the revived kinship and ethnic ties. Some of them decided to the repatriate to Russia.

After arriving to Buryatia migrants accomplished segmented assimilation, generating economic and social ties primarily with Buryat speaking part of society. The choice of their adaptive strategies was limited by their cultural competence, difficulties in legalization of residence and economic activity. Buryat intelligentsia included immigrants from Shenehen into the project of ethnic revival. Idealized image of Shenehens began to symbolize tradition and the essence of Buryat culture. Migrants adopted social role assigned to them and began to simulate essentialistic self-representation, which provided the acceptance of Buryat part of host society. The role they play in ethnic discourse promotes reproduction of its distinctive features.

References

1. Atwood C. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire, Bloomington. 2004.
2. Baldano M., V. Dâtlov. Šenehenskie burâty: iz diasporы v diasporu, Diasporы, Nr 1, 2008, s. 164-193.

¹³ Similar conclusions have prompted acquainted businessman from Yeravna to employ only Shenehen brigades of workers, in order to avoid destructive impact of local lazy and drunk Buryats.

3. Baldanov S. Pričiny èmigracii burât i ih sovremennoe položenie v Mongolii i Kitae, v: *Diaspory v sovremennom mire*, L. Abaeva, D., Boronoeva, S. Dašieva (red.), Ulan-Udè, s. 2007. 3-20
4. Bazarov B. General-lejtnant Man'čžou-Go Uržin Garmaev, Ulan-Udè. 2001.
5. Boronoeva D. Voznikovenie burâtskoj diaspory za rubežom, v: *Burâty v kontekste sovremennyh ètnokul'turnyh i ètnosocial'nyh processov. Tradicionnaâ kul'tura, narodnoe iskusstvo i nacional'nye Vidy sporta burât v usloviâh poliètničnosti*, T.3 *Diaspory v kontekste sovremennyh ètnokul'turnyh i ètnosocial'nyh processov*, L. Abaeva, D. Nimaev, D. Boronoeva (red.), Ulan-Udè, 2006, s. 33-47.
6. Burâtskoe zarubež'e: opisanie i analiz, v: *Diaspory v sovremennom mire*, L. Abaeva, D., Boronoeva, S. Dašieva (red.), Ulan-Udè, 2007, s. 21-28.
7. Hürelbaatar A. An Introduction to the History and Religion of the Buryat Mongols of Shinehen in China, *Inner Asia* 2 (2000), pp. 73-116.
8. Namsaraeva S. Avuncular Terminology In buryat Diaspora Relationships with both Homeland and Host Society, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper No. 126, Halle. 2010.
9. Nimaev D. Burâtskie diaspory, v: *Diaspory v sovremennom mire*, Ulan-Udè, 2007, s. 9-20.
10. Oûntungalag A. Mongol ulsyn buriaduud, Ulaanbaatar. 2004.
11. Sanžieva T. Formirovanie hozâjstvenno-kul'turnogo kompleksa lokalnoj burâtskoj ètničeskoj obšiny v Kitae, v: *Lokal'nye osobennosti burâtskoj ètničeskoj obšiny Vnutrennej Mongolii Kitajskoj Narodnoj Respubliki*, G. Sanžieva (red.), Ulan-Udè, 2005. s. 26-45.
12. Šarmaškeeva N. Povsednevnye praktiki kitajskih posrednikov v Respublike Burâtîâ, w: *Migranty i diaspory na Vostoke Rossii: praktiki vzaimodejstviâ s obšestvom i gosudarstvom*, V. Dâtlov (red.), Moskva-Irkutsk, 2007, s. 131-144.
13. Šožoeva B. Formy i uruven' vladenîâ burâtskim, mongol'skim i kitajskim âzykami šenehenskih burât Vnutrennej Mongolii Kitaâ, v: *Diaspory v sovremennom mire*, L. Abaeva, D., Boronoeva, S. Dašieva (red.), Ulan-Udè, 2007, s. 62-74.
14. Transgraničnye migracii i pronimaûše obšestvo: mehanizmy i praktiki wzaimoj adaptacii. Monografiâ, V. Dâtlov (red.), Ekaterinburg. 2009.
15. Turner V. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality, in: *Performance in postmodern culture*, M. Benamou, Ch. Caramello (eds.), Wisconsin-Milwaukee, 1977, s. 33-68.
16. Wimmer A. How (not) to think about ethnicity in immigrant societies: A boundary making perspective, Working 2007. P. 44.
17. Žambalova S. Rasskaz šenehenskogo burâta Sokytn Žamso, v: *Diaspory v sovremennom mire*, L. Abaeva, D., Boronoeva, S. Dašieva (red.), Ulan-Udè, 2007, s. 241-249.
18. Žigžitova V., A. Bainova. S dobrymi pomyslami, *Mor Bajkala*, Nr 2(26) 2010.

Шмыт Збигнев – доктор философии, Институт Этнологии и Культурной Антропологии им. Адама Мицкевича, Познань (Польша).

Szmyt Zbigniew – (PhD) Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University, Poznan, Poland.

УДК 94+24(517.3)
Ф 792

© Стефен Форд

**ИЗ СТЕПЕЙ В ШКОЛЫ: РАБОЧИЕ ДОКУМЕНТЫ
ХРАМОВОЙ ШКОЛЫ ВРЕМЕН ПРАВЛЕНИЯ ХУБИЛАЙ-ХАНА (1260-1294)**

Представленная работа посвящена проблеме функционирования храмовых школ в период монгольской династии в Китае. В тексте рассматривается проблема взаимоотношений системы государственных экзаменов и негосударственного образования. Также автором показан контекст монгольского присутствия в Китае.

Ключевые слова: храмовые школы, династия Юань, система экзаменов.

Stephen Ford

**FROM STEPPES TO SCHOOLS: A WORKING PAPER
ON TEMPLE SCHOOLS DURING THE REIGN OF QUBILAI QAGAN (1260-1294)**

This article is devoted to problem of temple school in period of Mongol Dynasty in China. The main topic of this article is problem of relation between state examination system and non-government education. The author made is demonstrated context of Mongolian presents in China.

Keywords: Temple school, Yuan Dynasty, examination system.

Historians of China commonly present the civil service examinations as the axis about which the late imperial polity moved, yet their absence in territories under Mongol control between 1238 and 1315 receives little attention. One notable exception is the Chinese historian Yao Dali 姚大力, who in the 2011 essay “Yuan chao keju zhidu de xingfei ji qi shehui beijing 元朝科举制度的行废及其社会背景 (The Enactment and Abandonment of the Yuan Dynasty’s Civil Service Examination System and Its Social Background)” presents a basic narrative of the interruption in the examinations and several hypotheses as to why it occurred. While Yao’s account presents an excellent survey of the situation, its synoptic character invites a more detailed and contextualized consideration of the problem. Regarding the absence of examinations alongside the persistence and even florescence of schools suggests a possible explanation absent from Yao’s analysis: that supporting schools but not examinations served all of the pragmatic Mongol leaders’ purposes, rendering the costly (in several senses) examinations pointless.

In short, imperial edicts and memorials preserved in such Yuan compilations as *Yuan dianzhang* 元典章 (Compendium of Statutes and Substatutes of the Yuan) and *Miaoxue dianli* 廟學典禮 (Compendium of Rituals from Temple Schools), and in the modern compilation *Yuan dai zouyi jilu* 元代奏議集錄 (Collected Yuan Dynasty Memorials), show that the early Yuan state – which for referential convenience will be taken here as roughly if not precisely equivalent to the 1260-1294 reign of the *qayan* Qubilai, also called Emperor Shizu 世祖, even though the dynastic name “Yuan” dates to

only 1271 – repeatedly received calls from officials for restoring examinations. Despite its interest in ensuring civil rule in its territory, and the ready availability of talented officials to staff the bureaucracy, the Yuan state under Qubilai variously rejected and vacillated upon these calls while simultaneously encouraging and supporting the government “temple school 廟學” system. Following current historiographical consensus on examinations’ purpose – essentially, that they represented a negotiated exchange wherein the state obtained talented administrators and general harmony while the literati obtained the ability to dictate specific ideological dimensions of the examination curriculum – it becomes clear that the Mongols valued talents and harmony but showed less interest in the relatively esoteric ideological points over which the literati clashed and which previous governments had viewed with greater interest. Schools alone would therefore suffice.

The only civil service examinations of the Yeke Mongol Ulus period were held in the *wuxu* 戊戌 year of Ögödei’s reign (i.e. 1238), at the urging of the famous Khitan statesman and noted advocate for traditional Chinese institutions Yelü Chucai (de Rachewiltz, 1993; Lam, 2008). Contrary to Ming and Qing scholars who touted them as the prequel to 14th century examinations, Yuan-chu Lam 劉元珠 and Abe Takeo 安部健夫 among others have characterized them as historical isolates. Yao Dali follows Lam and Abe, asserting that they were primarily an intervention by Yelü aimed at reducing corruption, improving the quality of officials, freeing literati from corvée obligations, and filling the critical local office of Evaluator (議事官 or 詳議官) with civil officials rather than military attachés (Yao Dali, 2011). Regardless of Yelü’s intentions in initiating them or Ögödei’s in permitting them, the Wuxu Examinations would have no immediate sequel: there were no sittings during the reign of Ögödei’s successor Güyük (r. 1246-1248), the regency of Güyük’s widow Oghul Qaimish, or the reign of Möngke (r. 1251-1259). In fact, no further examinations would be held until 1315, when Ayurbarwada (also known as Emperor Renzong 仁宗) reinstated them.

Numerous officials proposed examinations in the interim, primarily during the reign of Qubilai. Yao Dali identifies five major proposals: by Shi Tianze 史天澤 (1202-1275) in the first year of the Zhiyuan 至元 reign (1264), by Wang E 王鶚 (1190-1273) in the 9th month of Zhiyuan 4 (1267), by unidentified officials in the Board of Rites 禮部 in Zhiyuan 7-8 (1270-1271), by various Hanlin 翰林 academicians in Zhiyuan 11 (1273), and by the Mongolian official Qoryosun (transliterated as both Helihuosun 和禮霍孫 and Huoluhuosun 火魯火孫 in contemporary documents) in Zhiyuan 21 (1284) (Yao Dali, 2011). To Yao’s count may be added several less formal proposals, some earlier – e.g. a 1250 or 1251 memorial from Liu Bingzhong 劉秉忠 (1216-1274) suggesting a revitalization of local schools and restoration of civil service examinations as a means of solidifying Mongol rule in the territories granted Qubilai by his older brother Möngke (Liu Bingzhong) – and some later – e.g. a memorial from Zhiyuan 29 (1292) by the high-ranking northern Chinese official Wang Yun 王恂 (1227-1304) (Wang Yun a).

Often, the interruption in the examinations is merely overlooked by historians – Conrad Schirokauer’s translation of Ichisada Miyazaki’s short introduction to the examination system, *China’s Examination Hell*, counts as a prominent example, unproblematically presenting the examination system as an essential feature of Chinese political culture since Song without comment on the Yuan complication (Miyazaki, 1976). Other works note the interruption but dismiss it too quickly, often by consigning Yuan to the category of “conquest dynasty” and thereby disqualifying it from consideration. Benjamin Elman’s voluminous *A Cultural History of the Civil Examinations in Late Imperial China* is partially guilty of such a culturalist move. Despite focusing on the Ming-Qing examinations, Elman dedicates a chapter to the history of examinations in earlier dynasties; despite Yuan having been the most proximate such dynasty, he spends only nine pages on it, with most of them dealing with the post-1315 examination curriculum and how other conquerors of China – namely the Jurchens – administered their examinations. As for their nearly 80 year cessation, he states simply and without citation that “the Mongols and their *se-mu* ‘outsiders’ initially never saw any need for ideological control or used education to channel Han ‘insiders’ into acceptable career paths. Civil examinations were at first feared by warriors as the haven of literate foes and quickly eliminated” (Elman, 2000:30). Elman’s first point is unsubstantiated but not – as will be seen – incorrect; his second, besides marking perhaps the first time in history that someone has suggested that a literatus could frighten a Mongol warrior, leaves open the question of why these same warriors – still actively campaigning throughout Qubilai’s reign, if not generally in China – would have repeatedly mulled the possibility of restoring examinations.

While other scholars have noted the interruption – S. Kuczera among them – Yao Dali has made arguably the most robust attempt to explain it. Rejecting the terse and unsatisfying explanations proffered by contemporaneous figures – he notes Wang Jie 王結’s remark that officials were “too busy to hold them (未遑舉行)” (Wang Jie), and Pu Daoyuan 蒲道源’s comment that “the proposers were not united so [it] was abandoned (議者不一而罷)” (Pu Daoyuan) – Yao proposes four possible explanations: that Yuan had no pressing need for the civil officials it might recruit through the examinations, having already absorbed many of the Chinese who had served the Jin government; that the examination system had become so corrupt by the end of Song and of Jin that the Mongols did not view it as a credible means of recruiting officials and therefore declined to continue it; that Qubilai’s estrangement from his Confucian advisors over disagreements on fiscal policy – worsened by the Li Tan 李壇 insurrection – was so extreme that he rejected examinations out of spite; and that the gradual institutionalization of promoting clerks into the official ranks progressively hindered advocacy for the examinations (Yao Dali, 2011).

Yao’s explanations arguably give Qubilai and his government too little credit, presuming that personal pique would influence policy and that the unsustainability of the situation would have licensed inaction. The greater

problem however is that Yao says nothing of schools. The coupling of examinations and schools has been noted by historians of each in virtually all stages of late imperial Chinese history from Song onward. Among historians of the civil service examinations, Benjamin Elman notes how the “[c]ultural construction of neo-Confucian orthodoxy through the required educational curriculum for examination candidates guaranteed the long-term dominance of neo-Confucianism in intellectual life” (Elman, 1991:8). Thomas H.C. Lee – who has written more regularly in Chinese than in English, though only his English language works receive mention here – exemplifies the historians of education, reiterating in his several works on Chinese educational history the essential and enduring connection between the two. In *Government Education and Examinations in Sung China*, Lee has written: “Any one who attempts to study Sung education will immediately find that it was intertwinedly related to the practice of the civil service examinations by the Sung government, in that an increasingly larger number of non-aristocratic elite children were able to enter the officialdom, thereby enjoying the largest share of the society’s rewards of prestige and privileges.” And, “therefore, the central concerns of a study of Sung education have to be to delineate how the examinations affected the organization of Sung’s state education, how the society at large viewed the purpose of that education and how it prepared its young members for the examinations under such circumstances” (Lee, 1985:ix). More recently, in a separate longitudinal study of Chinese educational history, Lee has asserted that the “rise of civil service examinations effectively made the formal government schools a part of the recruiting mechanism,” and that the centrality of the former facilitated the “complete submission of learning” to the requirements of the examination system (Lee, 2000: 38, 104). As such, the “history of Chinese education cannot be complete without referring to the history of the state’s establishment, funding and control of educational institutions”, and moreover – in a more editorial vein – “after the thirteenth century, the history of education [including here private academies as well as government schools] is basically a history of its subjugation to the destructive influences of the civil service examinations” (Lee, 2000:12-13).

With this historiographical landscape in mind, to say nothing of the primary sources themselves, Yao Dali’s decision to consider examinations in isolation from schools becomes still more troubling, especially insofar as the explanation for the former’s absence may lie with the latter. That is to say, there is abundant evidence that Qubilai – and many others in the Mongol government – saw schools without examinations as sufficient for attaining two of the traditional goals of the examinations as supported by government schools: the abstract one of attaining harmony and civil rather than military rule, and the pragmatic one of training of future officials.

Appreciating how schools might have had such objectives requires first understanding the situation of schools in the early decades of Mongol rule in China. Stereotypes of nomads, perpetuated by late imperial commentators and still to some degree extant in contemporary scholarship, prove singularly inaccurate in this instance: despite having no comparable history of institutional education themselves, the Mongols – or at least, those Mongols

wielding the most power within the Mongol *ulus* – sought to protect and expand government-administered schools through government policy. While the number of complaints concerning these policies’ efficacy may indicate faulty, unsuccessful execution of said policies, the educational landscape in early Yuan was generally a thriving one.

Several types of local “schools” coexisted during the early years of the Yuan dynasty. Setting aside informal private venues and religious institutions, two varieties predominated: “temple schools 廟學” and “academies 書院”. Broadly speaking the former was “official”, i.e. controlled by and affiliated with the state, and the latter – at least notionally – “private”, i.e. controlled by individuals and independent of the state. Both the institution and the term “temple school” seem to date to the Tang 唐 dynasty, with the earliest known reference occurring in Han Yu 韓愈’s *Chu Zhou Kongzi miao bei* 處州孔子廟碑 (“Inscription for Chu Prefecture’s Confucian Temple”). Before the Tang, Confucian temples and schools were kept separate; beginning with Tang, “Palaces of Learning” 學宮 began to appear alongside buildings dedicated to ritual ceremonies, and during Song 宋 the schools became more commonplace (Hu Wu, 1993). Academies, meanwhile, supplemented government education during Northern Song and began supplanting it in Southern Song, serving – at least nominally – more as refuges for moral introspection than as incubators for bureaucratic ambition. By the end of Qubilai’s reign academies had begun to undergo a process of “officialization” of learning (官學化) whereby they came under state control and, gradually, became virtually indistinguishable from temple schools (Xu, 2000). Since academies tended to either be outside the scope of government control or virtually indistinguishable from temple schools – the *Miaoxue dianli* in fact includes regulations pertaining to them – they need not be treated separately.

Temple schools came in several varieties, and were referenced in several not-quite synonymous ways. Wang Liping offers a concise explanation: “Amongst government schools, there is the central government school, that is the School for the Sons of State; there is also the local route, superior prefecture, prefecture, and county schools, namely the local government schools, and because the schools set up Confucian temples, they were also called ‘temple schools.’”

官学中，有中央官学，即国子学；还有地方的路、府、州、县学校，即地方官学，因学设孔子庙，故又被称之为‘庙学’” (Wang Liping, 1995). Wang’s implication that the schools preceded the temples may be inaccurate: the Japanese scholar Makino Shūji 牧野修二 proposes that the Confucian temples (variously termed *wenmiao* 文廟, *xiansheng miao* 先聖廟, *Kongzi miao* 孔子廟, *xuansheng miao* 宣聖廟, *fuzi miao* 夫子廟, *wenxuan wang miao* 文宣王廟, etc) served as the spiritual centers of the temple schools, and that the school portion was a mere appendage to it (Hu Wu, 1993; Makino, 1998). Some scholars, including Cheng Fangping 程方平, have highlighted the temple schools’ ritual functions almost to the exclusion of their educational ones, but

others have found little evidence to support such claims (Cheng, 1993; Shen, 2002).

Temple schools founded in Yuan tended to be either replacements for pre-existing schools which had been destroyed amidst the violence of the Song-Jin-Yuan transition – being actively destroyed, like the schools in Liquan County 禮泉縣, Ganzhou Route 贛州路, and Songxi County 松溪縣, or destroyed in accidental fires or natural disasters but left ruined due to the pressures of war, like the schools in Hangzhou Route 杭州路 and Wenxi County 聞喜縣 – or new establishments borne of administrative reconfigurations – like the schools in the newly created Wujin County 武進縣 and Shanghai County 上海縣. Some few temple schools were moved to new, more optimal locations within pre-existing administrative units, such as the school in Dong'e County 東阿縣. Funds for the restoration and upkeep of the schools originated variously from land endowments ("school fields 學田"), individual donations from local eminences, and – perhaps most commonly – from fundraising drives originated by the local magistrate and drawing the support of local elites. The size and scale of the schools tended to correlate with the hierarchical status of their relevant administrative unit, with the Route schools significantly outclassing the County ones (Hu Wu, 1993).

Temple schools did frequently suffer damage during the Mongol conquest, and particularly during fighting with Jin (Hu Ren, 1994). One inscription from the period states, for instance, that "In the season of the Jin's turmoil the Central Plain was laid waste, and the temple schools there all turned to ashes. 金季板蕩中原邱墟，所在廟學例為灰燼" (Anonymous a, quoted in Wang Liping, 1995:51). The Mongol commanders did however generally seek to avoid damaging educational institutions, and – at least in contemporaries' telling – to hasten to make repairs after the fighting ended. For example, in Yuan Haowen 元好問's literary collection *Yishan xiansheng wenji* 遺山先生文集 there appears an inscription commemorating the restoration of the Guanshi temple school; included in it is a brief account of its experience during the conquest: "Since the death and disorder [began], the people's homes have all been destroyed and the temple school alone survived. In the *yiwei* year [1235], the Assistant Marshal of the Right Zhao Hou pitied its dilapidation, and restored and mended it. 喪亂以來，民居皆被焚毀而廟學獨存。歲乙未，右副元帥趙侯憫其頽圯，復為完補之" (Yuan Haowen a). Such consideration endured through to the conquest of Southern Song. Yao Sui 姚燾 (1238-1313) wrote in a tomb biography preserved in his *Mu'an ji* 牧庵集 of how in Xiangyang 襄陽, the new Mongol-appointed prefect went so far as to tear down a guard tower from the city wall in order to obtain the materials necessary to speedily rebuild the damaged temple school (Yao Sui). Generally, Lao Yanshuan has asserted that the "Mongol conquest of the south exerted little negative impact on the local public schools there" or on academies; he quotes Ren Shilin 任士林 (1253-1309), a headmaster of several early Yuan academies, to further demonstrate the government's benign disposition: "After Emperor Shih-tsu (Khubilai) unified the entire domain,

[public] schools in prefectures and districts have become bigger and more important. And the authorities have not discouraged persons who wished to establish academies with their own resources” (Lao, 1981:116-17).

Determining precisely how many temple schools operated during the early decades of Mongol rule in China is difficult. The scholar Hu Wu 胡务 has identified a total of 132, with a large majority of 120 having been founded or re-founded during Qubilai’s reign. As will be seen below, advocates for schools frequently complained that schools existed in name only, with Instructors and other relevant officials collecting salaries without actually engaging in teaching; Hu nonetheless has confidence that the Yuan school system’s breadth was unprecedented in Chinese history (Hu Wu, 1993).

The everyday treatment of schools by Mongol officials must also be noted. Numerous edicts and memorials include admonitions against disrupting Confucian temples and temple schools, beginning early in Qubilai’s initial Zhongtong 中統 reign period (1260-1271). Take for instance “Xiansheng miao suishi chasi saorao anxia 先聖廟歲時祭祀搔擾安下 (Prior Sages’ Temples’ Annual Sacrifices’ Disruption [and] Quartering)”, forbidding government troops and officials from desecrating Confucian temples or academies:

In the 6th month of the 2nd year of the Zhongtong reign [i.e. July 1261], there was respectfully received an imperial edict the gist of which was this:

[At] the Confucian Temple, the state every year offers sacrifices, and the various Confucians on the first of every month makes offerings to the ancestors, and it should permanently commanded that it be cleaned and repaired. Henceforth, we prohibit and constrict the various officials, envoys, and horsemen to not lodge inside the temple, or to assemble and hear legal cases, or to profane it with drinking and feasting, and the foremen and artisans may not build within it, and violators will be punished. Within [our] jurisdiction there are academies, and it is not permitted to order various people to disrupt them, or for envoys to lodge there. Respect this.

統二年六月，欽奉聖旨節該：

先聖廟，國家歲時致祭，諸儒月朔釋奠，宜恒令灑掃修潔。今後禁約諸官員、使臣、軍馬毋得於廟宇內安下，或聚集理問詞訟，及褻瀆飲宴，管工匠官不得於其中營造，違者治罪。管內凡有書院，亦不得令諸人搔擾，使臣安下。欽此。(Anonymous b, in Wang Ting, ed., 1992:12)

Concerns for the integrity of temple schools appear in the documentary record again late in the Zhiyuan reign, in two documents included within the *Miaoxue dianli* from 1288. The first is a short imperial edict, “Jiangnan deng chu xiucai mian chaiyi, miaoxue jin saorao 江淮等處秀才免差役廟學禁搔擾 (Exempting Jianghuai and Other Areas’ Talents from the Corvee [and] Forbidding the Disruption of Temple Schools)”, which deals first with the

matter of corvée exemption and second with official misuse of school buildings:

On the [...]th day of the 11th month of Zhiyuan 25, the emperor issued an edict:

According to the Department of State Affairs' memorial, [in] the matter of the scholars of various places in Jiang-Huai avoiding their various corvée obligations, the memorial is approved. Henceforth those who are in the registers as scholars, [if] they do business they will pay commercial taxes, and [if] they till land they will pay land taxes, and the others in all the corvée obligations will be exempted, and the local officials will steadfastly give them comfort and relief. Moreover it is forbidden for [imperial] envoys to retire for rest in the temple schools, and it is improper to disrupt them. Take this as standard.

至元二十五年十一月日，皇帝聖旨：

據尚書省奏江淮等處秀才免雜泛差役事，准奏。今後在籍秀才，做買賣納商稅，種田納地

稅，其餘一切雜泛差役並行蠲免，所在官司常切存恤。仍禁約使臣人等毋得於廟學安下，非理搔擾。准此。（Anonymous c, in Wang Ting, ed., 1992:36）

The second report, from an undetermined date in the same year, references an earlier edict but discusses at greater length ongoing concerns over abuses of schools and attached official positions. Titled “Wenmiao jinyue saorao 文廟禁約搔擾 (Forbidding the Disruption of Confucian Temples)”, it reads:

The Department of State Affairs – on [...] day of the [...] month of Zhiyuan 25 [1288], there was received [a report] submitted upward by the Bureau of Military Affairs co-signed by the Grand Master for Palace Attendance concerning the affairs of the Bureau of Military Affairs, and it stated:

In Zhiyuan 23 [1283], we respectfully received an imperial edict sending to Jiangnan and such places personnel to seeking highly talented [men], and when they arrived there were Educational Officials and *shi* who reported, and the various officials and clerks and the various officials and clerks commanding the troops, [of them] there were many in the *lu*, *fu*, *zhou*, and *xian* schools who had given their lives over to prostitutes' singing, clamoring about and showing disrespect, [and] all of this had become typical, and there were none who dared to do anything, [though] even the fallen state [i.e. Song] had venerated learning and placed weight on the rituals of the *dao*. At present there are the newly installed Tanzhou *lu* Confucian School Instructor Lin Yinglong, Qingyuan *lu* Confucian School Instructor Wu Zongyan, Jiaxing *lu* Confucian School Instructor Tang Lin, and also all of them say that at the school buildings at which they are present there are many who as before do not know the law and rituals, and ask to increase the prohibitions [on such behaviors], [as] the various affairs of focused cultivation are the wellspring of solemnifying morals and manners. Because of this [we] check the edict of Zhongtong 2 [1261]:

[There follows a near-verbatim quotation of the original edict].

They made this official request that there be an investigation and implementation. Take this as standard.

This Bureau viewed the details:

It should be that the great and minor officials commanding the troops belonging to this Bureau be placed in charge, and outside of those already otherwise controlled, the rest of the officials should jointly carry out and all report to the Department of State Affairs concerning the details, and consult with the various *lu*'s Branch Departments [of State Affairs], and everywhere under their jurisdictions should put up a notice on administering the implementation.

The capital's Department [of State Affairs]:

Outside of this, jointly carry out and report, and everywhere under its jurisdiction, put up a notice on administering the implementation.

尚書省，至元二十五年月日，據樞密院呈准中奉大夫同簽樞密院事咨，照得：

至元二十三年，欽奉聖旨差往江南等處尋訪行藝高上人員，所至時有教官士人告稱，諸官吏及諸管軍官吏等，多於路、府、州、縣學捨命妓張樂，喧囂褻慢，習以為常，無敢誰何，甚失國家崇學重道之體。今有新授潭州路儒學教授林應龍、慶元路儒學教授吳宗彥、嘉興路儒學教授唐林，亦皆稱所在學舍多有似前不知禮法之人，乞加禁戢，庶得專教養之事，肅風化之源。以此檢會到中統二年聖旨節文：

[...]

咨請照驗施行。准此。

本院看詳：

應大小管軍官吏隸本院掌管，除已約束外，其餘官吏合行具呈尚書省照詳，移咨各處行省，遍行所屬，出榜禁治施行。

都省：

除外，合行移咨，遍行所屬，出榜禁治施行。(Anonymous d, in Wang Ting, ed., 1992: 41)

The survival of such directives – and the persistence of complaints concerning the contemporary condition of schools, made in memorials by Wang Yun among others – has ambiguous implications. In one sense, they may be read as casting doubt on whether the early Yuan truly saw an unprecedented florescence of government education. If many schools existed in name only, with corrupt Instructors 教授 receiving salaries and corvée exemptions without giving lessons and Supervisors of Confucian Schools 儒學提舉司 helping themselves to the lands with which the schools were endowed (i.e. the 學田), they may as well not have existed at all, and the state's declared interest in supporting schools might well be deemed insincere. In another sense, however, they may be read as indicting the state's efficacy rather than sincerity: high-level officials at the court, including the emperor, may have genuinely desired schools to operate effectively, but lacked the ability to compel lower-level

officials – often Mongol nobles and soldiers without appreciation for or interest in Confucian education – to heed their instructions. Given that the state did unquestionably endow schools with lands and incentivize Confucians to teach in them with corvée exemptions and salaries – actions which came with considerable cost – the latter interpretation seems the more reasonable. In other words, these edicts should be read as proving the seriousness with which the Yuan state, at least at the highest levels, viewed the spread of education. Moreover, with respect to the complaints of officials over schools' efficacy, the maxim that squeaky wheels get grease seems applicable: if Wang Yun and others wanted to advocate for examinations, or for even more support of schools, there would be rhetorical advantage in proclaiming a crisis rather than saying that things could yet be better. Certainly, as Yu Ji 虞集 (1272-1348) attested in the early 14th century, there were contemporaries who viewed the situation of schools as entirely fine: "In both the state capital and the prefectures and counties there have been established learning, and learning needs temples in order to sacrifice to the prior ages and prior teachers, and schools so that [people] may learn their learning."

自國都郡縣皆建學，學必有廟以祠先聖先師而學所以學其學也” (Yu Ji). There seems little reason to seriously question the objective truth of schools' prosperity in early Yuan.

This prosperity admittedly seems puzzling at first glance. If government schools had, during the Song dynasty, been “intertwinely related” with the examination system as proposed by Thomas Lee, then why would they not only persist but flourish to an unprecedented extent in its absence? One possibility is that they not only served the state's clearly-articulated goal of achieving Chinese-style civil rule, with all the good cultural practices and customs that went along with it, but moreover were believed – even absent examinations – to be guarantors of a skilled, competent bureaucracy.

Qubilai made clear his interest in achieving civil rule in his edict upon assuming the throne in 1260:

We think that [Our] ancestors established the territory, and put under [their] control the four directions, [and while] their military accomplishments rose in turn, civil rule was greatly lacking, and for more than fifty years it has been like this. In time there is [that which comes] first and [that which comes] after, and in affairs there is [that which is] deferred and [that which is] urgent, [and this is] the world's great enterprise, and no one emperor or one administration is capable of both. [...] Although [I] marched on campaign, I always cherished the idea of love for my fellow men, and provided relief to the masses, and [now] in actuality may become the world's ruler. [...] Ascending the throne and embodying the primordial, [I will] give the people a new beginning.

朕惟祖宗肇造區宇，奄有四方，武功迭興，文治多闕，五十餘年於此矣。蓋時有先後，事有緩急，天下大業，非一聖一朝所能兼備也。[...]雖在征伐之間，每存仁愛之念，博施濟眾，實可為天下主。[...]建極體元，與民更始。 ([Qubilai or a representative], 1260).

If Qubilai wanted to convince a literati audience of his interest in civil rule through actions as well as words, he might well have reinstituted examinations, insofar as they were viewed as contributing to it. Some proponents of examinations cited civil rule or its analogues, such as the *shi feng* 士風, in their proposals: in his support of Tudan Gonglü's proposal, for example, Yang Gongyi wrote of how examinations would cause men to "be engaged in practical learning, and then the *feng* of the *shi* will still be pure, and the people's customs will tend to be sincere, and the country will obtain talents. 夫既從事實學，則士風還淳，民俗趨厚，國家得才矣" (Anonymous e, in Song Lian et al: 3842). Chen You wrote somewhat more evocatively of how the hypothetical "harmony [resulting from civil service examinations] is a great change, with governance and transformation constantly progressing, and His Majesty rules without acting yet the world is in order 時雍丕變，政化日新，陛下端拱無為而天下治矣" , and of how "His Majesty sincerely wishes to arrange the world in peace like Mount Tai, basing the state on the stability of a great rock 陛下誠欲措天下於泰山之安，基宗社於磐石之固" – seemingly clear allusions to natural and civil rather than forceful and military rule (Chen You). Recent historians have articulated similar views: Ichisada Miyazaki, for example, has stressed how the exams "advanced civilians to important posts, while keeping subordinate to them the military officers with their concern for physical power" (Miyazaki 1976:127).

Schools sans examinations were however perceived as capable of achieving the same end, and Qubilai's Chinese advisors had advocated schools to him in such a way even before he assumed the throne. As recounted by Yao Shu 姚樞 (1203-1280), Zhao Bi 趙璧 (1220-1276) for one exhorted the future emperor to "Repair the schools, respect the classics, display fidelity and filial piety in order to educate talents, enrich customs, and perfect the basis of culture, causing the *shi* to not look lightly on great works. 修學校，崇經術，旌節孝，以為育人才、厚風俗、美教化之基，使士不媿於文華" (Zhao Bi).

Others besides the emperor and his intimates saw a similar connection. Yuan Haowen, in the spirit-way inscription for the aforementioned repairer of schools Zhao Hou, begins by noting that before Zhao arrived in the Heshuo 河朔 region, "[In] Heshuo the state used military force, and since Jin had fled south, the affairs of *wen* [i.e. civil affairs] had been obliterated, and afterward that which students studied was merely riding and hunting. 河朔用武之國，自金朝南駕，文事埽地，後生所習見，唯馳逐射獵之事。" Only after Zhao had restored the local temple schools did the students return to *wen* and literate civility (Yuan Haowen b). In short, schools civilized in the specific sense of compelling local youths to privilege pursuits better suited to bureaucrats than to soldiers. With respect to culture – that is, to civil rule and the propagation of good customs and morals – schools without examinations seem to have been perfectly adequate in the eyes of early Yuan officials.

The evidence of early Yuan discourse as captured in memorials and edicts also suggests that schools alone might have been seen as sufficient for ensuring a talented bureaucracy. Wang Yun – whose 1292 call for examinations was mentioned above – emphasized this practical dimension in memorials concerning schools. While often a critic of the existing school system, Wang does not seem to have thought that schools need be ineffective, or that they could only function successfully given the presence of an examination system. Take for instance his undated essay “She xuexiao 設學校 (Founding Schools)”, preserved within his collected works:

From olden days, founding schools is not only [about] respecting teachers and respecting teachings, [probably] it is [about] desiring to bring up men of talent, in preparation for official employment. At present, the great Ru and virtuous men, [they] are already elderly and moreover exhausted, and [humble] we of the younger generation, because there is a lack of education, and little hope of pursuing an official career, and moreover without exception no one learns, our Dao is hanging by a thread. If we construct a large building, we must use many materials [if] we are to be capable of succeeding, and what furthermore of the capacious residence that is the rule of the world? At present, although the *fu*, *zhou*, *xian*, and *dao* have established Educational Officials to discuss texts and lessons, this is only empty words, and none of it has any real effect. The Instructors everywhere, they are truly educational officials. Sponging off [others] and not giving, why do they slack off in researching righteousness and yet teach others? If, just like [instructors at] the medical schools, they were given salaries, and restored official allocations of school lands to provide for livelihood, [then] afterwards [we might] have selected officials' sons and younger brothers and outstanding commoners enter school, [making them] expert in explicating the canons and histories, in order to incline them towards useful practical learning, [and] not in [less than?] three to five years, [if] one locality will only have cultivated five to seven men, then the world might have obtained several hundred men to serve the state's uses, and how couldn't this be great? If after this [we] established civil service examinations, we would particularly need to educate [men] beforehand. If we don't do this, we will see that hundreds of years later, we will not only lack talents worth having, and then propriety, righteousness, honesty, and the sense of shame will be ruined. How might we treat this? Every *lu*'s medical schools, [schools] should be arranged and implemented just like [them], and it would not result in empty requests for salary, or being purely nominal.

夫自昔設立學校，非唯尊師重道，蓋欲養育人材，以備內外任使。方今名儒碩德，既老且盡，晚生後輩，以上乏教育，下無進望，例皆不學，而吾道不絕如綫。設若構一大廈，必用眾材可成，況治天下之廣居乎？今府、州、縣、道雖設立教官，講書會課，止是虛名，皆無實效。其隨處教授，名實學官。餬口不給，奚暇治禮義而及人？若與醫學一體給降俸祿，復官撥學地資贍生理，然後選職官子弟及鄉民之秀異者使之入

學，專以講明經史，以趨有用實學，不三五年間，一處止有成材五七人，則天下可得數百人以須國家之用，豈不偉哉。如已後設立科舉，尤須預先教養。不然，將見數年之後，非惟無才可取，則禮義廉恥掃地矣。將何以論治乎？隨路醫學，亦合一體整理施行，不致虛請俸錢，有名無實。(Wang Yun b)

While Wang holds out hope in this essay for the restoration of the examinations, he speaks of them in only the conditional sense, and focuses on the secular utility of schools. It seems reasonable to infer that while Wang preferred the selective acuity of the examinations, he perceived that having officials make recommendations or promotions of well-educated clerks would work adequately: if they had been taught properly, matters would not go so far awry.

Wang Yun was far from the only Chinese official to think in these terms: many expressed confidence that even absent a formalized recruitment mechanism such as the examinations, talented men would be produced by schools and then be available for the state's use. The first of many examples of such a position is glimpsed in a memorial from Zhiyuan 23 (1286) by Cheng Jufu 程鉅夫 (1249-1318), Auxiliary Academician in the [Academy] of Gathered Worthies 集賢直學士:

I have heard that states in the world require talent for use, and that the flourishing of talents does not arise naturally, [but] all lies with the country's educational diligence, and its failure on the contrary can be verified with reference to past dynasties. [In] the country since the Zhongtong [reign]'s founding of Yuan, officials everywhere have occasionally heard of those who are exceptional and outstanding, and all became this way from the former times' learned old scholars influencing [them]. [These] historical times are already long [ago], and in turn have perished, and recently the morning stars are sparse, without even a few. I do not know, ten years hence, how contemptible people will be. But those who manage the state's great enterprises are tranquil and do not know evil, and see schools as being not an urgent matter, and say that the classics are without usefulness, and do not know that talents' flourishing and falling [or] make preemptive plans regarding it. Once there was an edict on implementing the civil service examinations, to seek excellent talents, and the emperor's intent was not insincere, but foolish men sneakily prevented it, following the old practices and gathering suggestions, which amounted to stopping it. That being so it is not surprising that untalented [men] have been chosen for posts, and that governance is without principle. Today [we] have already come to this; how will it be in the future? I humbly desire that His Majesty should clearly proclaim that officials [should] emphasize the matter of schools and should be careful in selecting Confucian teachers. The capital is especially [important] in building the National University, selecting the period's distinguished personages as their fellow countrymen's role models, giving salaries, granting courtesies, so that impressions everywhere have excitement. Outside [the capital] in the notable

cities and large towns, there is a lack of Educational Officials, and not only do they follow common practices [but] they get only mediocre men, [so] we must send court ministers to recommend and select those who might become men of greatness, listing and memorializing [them], and ordering that they have a salary that might nourish them and not cease, granting [them] posts that [they] might cherish the common people and increase [their] excellence, and look on education's abandonment and promotion, and test their achievements. Among the successful candidates there will be those good in both character and scholarship, and we will specially grant them exemption from taxes and corvée obligations, and carry it out in accordance with already-issued edicts. It seems that in looking on all aspects of the country's education, there are many *shi* who are inspired and tireless, and someday as we get more of them we will be more satisfied, and without looking on the sigh-worthy matters where talent is lacking, the world is fortunate indeed. I prostrate myself to obtain the emperor's judgment.

臣聞國於天地，必需才以為用，而人才之盛，非自盛也，全在國家教育之勤，其衰也反

是，參之歷代可考也。國家自中統建元以來，中外臣僚亦時聞表表偉傑者，皆自往時故老

宿儒薰陶浸灌而然。歷時既久，以次淪謝，邇來晨星寥寥，無幾何矣。

臣不知更十餘年後，人物當何如其瑣瑣也。而主國論者恬不知怪，視學校為不急，謂詩書為無用，不知人才盛

衰張本於此。蓋嘗有旨行貢舉，求好秀才，上意非不諄切，而妄人輒陰沮之，應故事而集議，凡幾作輟矣。然則無怪乎選任之非才，政治之不理也。今已至此，後當若何？臣愚欲

望陛下明詔有司，重學校之事，慎師儒之選。京師首善之地，尤當興建國學，選一時名流為國人矜式，優以餼廩，隆以禮貌，庶四方觀感有所興起。外而名都大邑，教官有缺，不但循

常例取庸人而已，必使廷臣推擇可以為人表儀者，條具聞奏，令有祿可養而不匱，職比親民

而加優，視教化之廢興，為考第之殿最。其諸生有經明行修者，特與蠲免賦役，依已降詔旨

施行。似望國家教育有方，多士鼓舞不倦，他日隨取隨足，無臨事乏材之嘆，天下幸甚。伏取聖裁。(Cheng Jufu)

Cheng notes abortive attempts to restore examinations, and acknowledges that had things turned out otherwise the contemporary situation might be better; strikingly, however, he does not reiterate the call to restore them. Instead, he proceeds to sketch out how the existing school system might, particularly with increased support, rectify an increasing shortage of talented men. Critical for his program is an alternative recruitment strategy: rather than holding civil service examinations, the state might simply be active in identifying talented students and then recommending them for promotion. The parallel with Wang Yun's memorial calling for the resumption of examinations is striking: while Cheng deploys many

of the same talking points concerning the cultivation of talent and the selection of the worthy, he does so in the service of a different end.

Clearly the belief that schools could, even in the absence of examinations, rectify the state's dearth of talents enjoyed great currency during Qubilai's reign. While the details of Yuan official recruitment, which as Yao Dali points out relied mainly on promoting clerks, cannot be explored in depth here, it seems probable that the many officials who also elided the details had faith that it would facilitate the flow of talents educated at temple schools into the bureaucracy.

Schools without examinations then seem to have been perceived as fulfilling two of the major goals of the traditional examination system: ensuring civil rule as broadly construed and ensuring the state had a talented bureaucracy. They had most of the strengths of the examinations, save for one – the ability to make fine ideological distinctions through consideration of examination responses by a select few discerning officials. There is not, however, evidence that the Mongols would have cared to exploit such a strength. Peter Bol has written that he is “not sure, in fact, that the Mongols cared one way or the other how literati thought about such matters” as cultural independence; the point seems extendable to finer ideological points too (Bol, 1997).

This lack of concern is perhaps best evidenced by the lack of any significant engagement with ideological matters in state-authored texts. The *Miaoxue dian li* – a source for several of the edicts and memorials discussed above – is a telling example. Inarguably the most essential compendium pertaining to the operation of local government schools in the early Yuan state, it consists of 80 memorials and proclamations pertaining to education dating from 1237 to 1301, and 57 from Qubilai's reign (Wang Ting, 1992). In no instance does it discuss in any depth the content of the curriculum to be taught at the schools. Instead, most of its items concern purely operational matters; that is, the proper assignment of school lands 學田, or modifications to the salaries or posting procedures for Educational Officials. Often there is a transaction implied with the “Confucians” – I.e. the *ru ren* 儒人 belonging to the *ru hu* 儒戶 or “Confucian households” – wherein the Confucians provide the state with educational services as Instructors and receive in return preferential treatment with respect to taxation and corvée obligations (Dardess, 1984).

The staggering silence of the memorials and edicts in the *Miaoxue dianli* concerning curriculum seems to offer considerable reason to doubt that the Yuan state had a nuanced ideological agenda. While little is known of the *Miaoxue dianli*'s compilers – the only extant version of the text, preserved in the Qing-dynasty imperial compilation *Siku quanshu* 四庫全書, derives from the now-lost encyclopedia *Yongle da dian* 永樂大典, and no information about its author or the circumstances of its original publication survives (Wang Ting, 1992) – it seems reasonable to guess that the texts preserved within it were deemed relevant and significant for the operation and management of temple schools. The inclusion of memorials such as Cheng Jufu's clamoring for more support of education suggests that this interest in operational and managerial

matters was not however exclusive, and that if the various Branch Secretariats and Censorates were in fact engaged in careful selection of texts and canonical interpretations for study, evidence of it might be found.

As such, it seems reasonable to say that the Yuan state cared little about the finer points of ideology. If Qubilai and his officials did not care about the finer points of ideology, it would moreover seem that the examinations' ideological function – which, as noted before, entailed negotiation with literati and thus some concession of power – would not only do the state no good, but actually take away from its strength. The concession of corvée exemption to Confucians – roughly synonymous here with “literati” – may have been necessary for ensuring the availability of quality teachers at temple schools, but the Yuan state had no reason to give any additional ground to non-state actors.

In short, then, having a robust government education system of temple schools permitted the Yuan state to pursue civil rule and to be confident that talented individuals would be available to fill administrative positions, and identifiable through recommendations. Holding examinations – as proposed repeatedly by officials who often had ideological agendas of their own – might have given the state more ability to rigorously vet candidates' values, but it felt no need to do so, and likely had little interest in the concessions to literati it would have entailed. From the perspective of the Mongol state with only vaguely defined ideological concerns, examinations would have served no rational purpose.

Works Cited

Abbreviations:

MXDL = *Miaoxue dianli* 廟學典禮

YDZYJL = *Yuan dai zouyi jilu* 元代奏議集錄

Note:

Unless otherwise indicated all Chinese works quoted herein were translated into English by the author.

Anonymous a. “Da Yuan Guo Jingyao fu Xuansheng Miao ji 大元國京兆府宣聖廟記 (Inscription for the Great State of Yuan's Jingyao Prefecture's Xuansheng Temple)”, in *Jinshi cuibian weike gao mulu* 金石萃編末刻稿目錄. Quoted and punctuated in WANG Liping 51.

Anonymous c. “Jiangnan deng chu xiucan mian chanyi, miaoxue jin saorao 江淮等處秀才免差役廟學禁搔擾 (Exempting Jianghuai and Other Areas' Talents from the Corvée [and] Forbidding the Disruption of Temple Schools)”. In *Miaoxue dianli* 廟學典禮 (Compendium of Rituals from Temple Schools), Wang Ting 王頌 ed. (Zhejiang guji chubanshe 浙江古籍出版社, 1992): j. 2 pg. 36.

Anonymous d. “Wenmiao jinyue saorao 文廟禁約搔擾 (Forbidding the Disruption of Confucian Temples)”. In MXDL j. 2 pg. 41.

Anonymous b. “Xiansheng miao suishi chasi saorao anxia 先聖廟歲時察祀搔擾安下 (Prior Sages' Temples' Annual Sacrifices' Disruption [and] Quartering)”. In MXDL j. 1 pg. 12.

Anonymous e. “Yang Gongyi 楊恭懿”, in SONG Lian 宋濂 et al., *Yuan shi* 元史 (The Yuan History), j. 164 pg. 3842.

Peter K. Bol, "Examinations and Orthodoxies: 1070 and 1313 Compared", 46; in Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu, eds. *Culture & State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*. (Stanford: Stanford University Press, 1997): 29-57.

CHEN You 陳祐, "San ben shu 三本書 (Three Letters)" 154. In CHEN Dezhi 陳得芝, QIU Shusen 邱樹森, and HE Zhaoji 和兆吉, eds. *Yuan dai zouyi jilu 元代奏議集錄* (Collected Yuan Dynasty Memorials). Vol 1 of 2. (Hangzhou 杭州: Zhejiang guji chubanshe 浙江古籍出版社, 1998): 147-155.

CHENG Fangping 程方平, *Liao Jin Yuan jiaoyu shi 辽金元教育史*. (Chongqing 重庆: Chongqing University Press 重庆出版社, 1993).

CHENG Jufu 程鉅夫, "Xuexiao 學校 (Schools)". In YDZYJL 221-222. A nearly-identical version can be found in MXDL j.2 pg. 27-28.

John W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*. (Berkeley: University of California Press, 1984).

Benjamin Elman a, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. (Berkeley: University of California Press, 2000).

Benjamin Elman b, "Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China." *Journal of Asian Studies* 50:1 (Feb. 1991): 7-28.

HU Ren 胡仁, "Yuan dai miaoxue de fazhan guocheng 元代庙学的发展过程 (Yuan Dynasty Temple Schools' Stages of Development)", *Wenshi zazhi 文史杂志* (*Journal of Literature and History*) 5 (1994): 12-13.

HU Wu 胡务, "Yuan dai miaoxue de xingjian he fanrong 元代庙学的兴建和繁荣 (Yuan Dynasty Temple Schools' Rise and Flourishing)", in *Yuan shi luncong 元史论丛* vol. 6 (Beijing 北京: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 1993): 118-131.

LAM Yuan-chu, "The Civil Recruitment Chapter in the Yuan History" *Monumenta Serica* 56 (2008): 293-372; 312-3.

LAO Yan-Shuan, "Southern Chinese Scholars and Educational Institutions in Early Yüan: Some Preliminary Remarks" 111-112. In John D. Langlois, ed. *China Under Mongol Rule*. (Princeton: Princeton University Press, 1981): 107-133.

Thomas H. C. Lee a, *Government Education and Examinations in Sung China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985).

Thomas H. C. Lee b, *Education in Traditional China: A History*. (Leiden: Brill, 2000).

LIU Bingzhong 劉秉忠, "Chen shishi suo yi shu 陳時事所宜疏 (Memorial Explaining What Should Be Done in Current Affairs)" 25. In YDZYJL 23-28.

MAKINO Shūji 牧野修二, "Yuan dai miaoxue he shuyuan de guimo 元代庙学和书院的规模 (The Scope of Yuan Dynasty Temple Schools and Academies)", trans. Zhao Gang 赵刚. *Qiqihaer shiyuan xuebao 齐齐哈尔师院学报* 4 (1998): 74-79.

Ichisada MIYAZAKI, *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations in Imperial China*, trans. Conrad Schirokauer (New York: Weatherhill, 1976).

PU Daoyuan 蒲道源, "Ba qiusu pingzhang shiyuan zhong suo zuoshi 跋秋谷平章試院中所作詩", in *Xianju conggao 閑居叢稿*, j. 10.

[Qubilai or a representative], "Huangdi deng baowei zhao 皇帝登寶位詔 (Edict on the Emperor's Ascending the Throne)". In *Yuan dianzhang 元典章*, eds. CHEN Gaohua 陳高華, ZHANG Fan 張帆, LIU Xiao 劉曉, and DANG Baohai 黨寶海. 4

vols. Tianjin 天津: Zhonghua shuju, Tianjin guji chubanshe 中華書局, 天津古籍出版社, 2011. Vol. 1, pgs 3-4.

I. de Rachewiltz, “Yeh-lü Ch’u-ts’ai (1189-1243) Yeh-lü Chu (1221-1285)” 148-150. In Igor de Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch’i-ch’ing and Peter W. Geier, eds, *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200-1300)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993; 136-175.

SHEN Wanli 申万里, “Yuan dai miaoxue kaobian 元代庙学考辨 (A Differentiation of Yuan Dynasty Temple Schools)”, *Nei Menggu Daxue xuebao (Renwen shehui kexue ban)* 内蒙古大学学报 (人文社会科学版) 34:2 (March 2002): 22-26.

WANG Jie 王結, “Shusong ting shi gaolue 書松廳事稿略”, in *Wenzhong ji* 文忠集, j. 10.

WANG Liping 王立平, “Yuan dai difang guanxue tixi de fazhan gaikuang 元代地方官学体系的发展概况 (An Outline of the Development of the Yuan Dynasty Local School System)”, *Guyuan shizhuan xuebao* 固原师专学报 53:2 (1995): 51-59.

WANG Ting 王颀, “Dianxiao mingshuo 點校說明 (Explanation of Punctuation and Collation)”. In MXDL 1-4.

WANG Yun 王惲 a, “Shang Shizu Huangdi lun zhengshi shu 上世祖皇帝論政事書 (Letter to Emperor Shizu Discussing Political Affairs) 204. In YDZYJL 199-210.

WANG Yun 王惲 b, “She xuexiao 設學校 (Founding Schools)”; in WANG Yun 王惲, *Qiuqian xiansheng da quan ji* 秋澗先生大全集. Punctuated and reproduced in HONG Jinfu 洪金富, trans. and ed., *Yuan dai taixian wenshu huibian* 元代臺憲文書匯編 (Taipei 台北: Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所, 2003): 368.

XU Zi 徐梓, *Yuandai shuyuan yanjiu* 元代书院研究 (Beijing 北京: Shehui kexue wenxian chubanshe 社会科学文献出版社, 2000).

YAO Sui 姚燾, “Nanjing lu zongguan Zhang Gong muzhiming 南京路總管張公墓誌銘 (Tomb Biography for Nanjing Route’s Route Commander Zhang Gong)”, in *Yao Sui quanji* 姚燾全集 (also known as *Mu’an ji* 牧庵集).

YU Ji 虞集, “Nankang lu Duchang xian chongxiu Ruxue ji 南康路都昌縣重修儒學記 (Record of Nankang Route’s Duchang County Restoring the Confucian School)”, in *Daoyuan xue gulu* 道園學古錄, j. 36. Quoted and punctuated in SHEN Wanli 23.

YUAN Haowen 元好問 a, “Dai Guanshi xuesheng xiu miaoxue biji 代冠氏學生修廟學壁記 (Wall Inscription for the Guanshi Students on Repairing the Temple School)”, in *Yuan Haowen quanji* 元好問全集 (aka *Yishan xiansheng wenji* 遺山先生文集), j. 32, pg. 737.

YUAN Haowen 元好問 b, “Qian hu Zhao Hou shendao beiming 千戶趙侯神道碑銘”, in *Yuan Haowen quan ji*, j. 29, pg. 683.

ZHAO Bi 趙璧 quoted in YAO Shu 姚樞, “Lun zhidao ba mu sanshi tiao 論治道八目三十條 (Discussing the *Dao* of Governance in Eight Sections and Thirty Items)”. In YDZJL 36-37.

Форд Стефен – исследователь истории и языков Восточной Азии, Гарвард.
Ford Stephen – researcher in History and East Asian Languages Harvard University.

УДК 316.42(510)
С 382

© Э. Синецкая

ПУТЬ В КИТАЙ АКТУАЛЬНОГО ЗАПАДНОГО ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА «ФЕМИНИЗМ/ГЕНДЕР»

Эта статья посвящена проблеме гендерных исследований в Китае. Автор описывает теоретические проблемы гендера в китайском языке. Она анализирует вопрос связи между китайской идеологией и феминистским движением.

Ключевые слова: гендер, Китай, политика, идеология.

E. Sinetskaya

ROAD TO CHINA: ACTUALITY WESTERN IDEOLOGICAL CONCEPT FEMINISM/GENDER

This article is devoted to problem of gender studies in modern China. The author describe theoretical problem of gender in Chinese language. Then she is analyzing topic of relation between Chinese ideology and feminist movement.

Keywords: gender, China, policy, ideology.

В различных слоях и различных странах стиль жизни, соответствующий новому пониманию роли и места женщины и мужчины в человеческом сообществе, становится все более актуальным. Востребованность *гендерных* компетенций закреплена в международных, национальных, региональных нормативно-правовых документах, а также государственных образовательных распоряжениях посредством рекомендаций по введению в программы по повышению квалификации и переподготовке управленческих кадров, преподавателей и учителей вопросов по *гендерному* обучению¹.

Термин *гендер* ныне все более вытесняет термин *феминизм*, и даже можно утверждать – уже вытеснил. *Гендер* имеет немалое количество определений, что обусловлено как относительной «молодостью» *гендерного* подхода (первые работы по *гендерной* проблематике появились менее тридцати лет назад), так и сложностью самого феномена, не говоря уже о его понимании, в том числе, и отдельными представителями новой социальной науки, до недавнего времени называемой *женскими исследованиями* (ныне – *гендерные исследования*).

Но для всех из бытующих определений базовым положением является различение понятий *пол* (sex) и *гендер*. Конечно, *gender* также, кстати, переводится как «пол», но преимущественно обозначает «род» – мужской, женский, средний – в грамматическом смысле, а *пол* в смысле *sex* – это термин, характеризующий различия мужчин и женщин с точки зрения генетики².

¹ <http://www.bigpi.biysk.ru/wwwsite/source/konf/18/sekcya15.doc>.

² Права человека – права женщин // [www. gender. ru/russian/glossary/index.shtml](http://www.gender.ru/russian/glossary/index.shtml)

Что же дало толчок к возникновению нового взгляда на женщину, породившего идеологию *феминизма* (или продлившегося в *феминизме*), а ныне выражающегося в *гендерной* политике? Возникшее в период Просвещения как одно из направлений общегуманистической мысли призыв к *эмансипации* не имел жесткой привязки к слову *женщина*. Термин *emancipation*, означающее освобождение от угнетения, зависимости, применялся ранее в случае бесправия социальных слоев, скажем, третьего сословия или крестьян, в том числе, а также в случаях расовой дискриминации. Идея *эмансипации*, естественно, вызывала весьма резкое неприятие: идея уравнивания прав кого бы то ни было, как и, скажем, негров с белыми, буржуа с аристократами, а особенно женщин с мужчинами в юридических, моральных и прочих сферах жизнедеятельности означала резкий отказ от сложившихся стереотипов, вековых устоев общественного общежития. *Эмансипе*, то есть женщина, выступающая за *эмансипацию* себя и себе подобных, – чаще всего это слово произносилось как резко негативное определение, а в обыденном сознании означало просто женщину, мягко говоря, с неустойчивыми моральными принципами и более того.

А корни *феминизма* произрастают из Возрождения.

Что касается Ренессанса в Китае, то более убедительным представляется высказывание Виталия Рубина из его дневников: «...конечно, **субъективный** (выделено мною – Э.С.) Ренессанс в Китае был. Но Ренессанс в Европе состоялся, а в Китае – нет. Вот в чем дело... не повлекло за собой огромного прорыва к чему-то новому, как это имело место в Европе»³. Что это не есть мнение отдельного ученого, подтверждает дискуссия среди российских культурологов, о которой говорит в своих мемуарах Леонид Черкасский. В ходе дискуссий по вопросу о «восточном Ренессансе» (проходивших на «высоком накале», как замечает автор) «теоретики литературы подчеркивают, что Ренессанс – это эпоха перехода от средневековья к новому времени в истории культуры стран Европы. Европейскому Ренессансу присущ... гуманистический индивидуализм как принцип жизни». Перечислив характерные черты этого принципа жизни (освобождение культуры от церковной опеки, защита свободы мысли, расшатывание сословных рамок, раскрепощение человеческой личности и многое другое), Л. Черкасский утверждает: «мы решительно не находим [ничего подобного] в китайской и японской культуре, полагая, что те развивались по иным законам, в соответствии с особенностями дальневосточного региона, его религиозных воззрений, философских систем, традиций и т.п. Мы не находим на Востоке фигур, которые можно было бы поставить рядом с Рабле, Шекспиром, Сервантесом, Боккаччо, не по масштабам дарования, но по тем ренессансным тенденциям, которые они собой олицетворяли»⁴.

³ В.А. Рубин. Личность и власть в идеологии традиционного Китая (Страницы из дневника) // Личность в традиционном Китае. М., 1992. С. 309.

⁴ Леонид Черкасский. Я рядом с корнем души успокою. Монологи востоковеда. Иерусалим, 2001. С. 160-161.

Естественно, в китаеведении имеют место быть и иные точки зрения на периодизацию и характеристики отдельных этапов китайской истории⁵, с которыми я считаю в настоящей работе не место и не время дискутировать. Но ход последующего развития китайского общества приводит к мысли, что более соответствуют реальности вышеприведенные научные утверждения историка и литературоведов.

В том числе аналогичная точка зрения подтверждается всем процессом «движения за новую культуру» (начавшегося с основания Чэнь Дусю журнала «Новая молодёжь» – «Синь циннянь» в 1915 г.), так хорошо прописанным в работе В.С. Аджимамудовой: основным в ходе этого движения было усвоение наработанных западной цивилизацией философских идей и стремление донести эти постулаты до наиболее широкого круга китайской общественности. Это являлось результатом того, что реформаторы «изуверились в действенности национальных средств и потому обратили свои мысли к Западу»⁶.

Тем не менее, развернутые рассуждения о судьбах Ренессанса на Востоке, казалось бы, можно распространить и далее: не было Возрождения, не могло быть и следующего этапа развития общественной мысли, перехода ее в социально-политическую ипостась⁷. А период этот, отнюдь не короткий (и временной фактор здесь весьма значителен), в формировании ментальности общества чрезвычайно важен, ибо без этого явления, то есть, повторюсь, без этапа перехода общественной мысли в социально-политическое своё оформление, «для народов, которые не прошли через секуляризацию, ставшую одним из важнейших итогов европейского Просвещения, или же только в наши дни приступивших к учреждению конституционного образа правления, история западной философии будет не слишком благодатным полем для изучения»⁸, как и подспорьем в построении нового общества.

При этом нельзя не учитывать и следующих немаловажных отличий. Идеи преимущественно заимствовались, переводы источников осуществлялись нередко не с языка оригинала (чаще всего с японского), и это, без-

⁵ См., прежде всего, статьи Н.И. Конрада «Философия китайского Возрождения», «Об эпохе Возрождения», «Шекспир и его эпоха» в: Н.И. Конрад. Запад и Восток. М., 1972.

⁶ В.С. Аджимамудова. Юй Да-фу и литературное общество «Творчество». М., 1971. С. 36. Небезынтересно, что и в данном случае я нахожу подтверждение точки зрения историка В.А. Рубина также в работе литературоведа.

⁷ Впрочем, трудно не согласиться с высказыванием А.Г. Крымова: «В движении за новую культуру в Китае проявились черты, близкие (выделено мною – Э.С.) просветительскому движению XVIII века во Франции» // Крымов А.Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. 1900-1917 гг. М., 1972. С. 329.

⁸ Р. Рорти. Демократия и философия // Неприкосновенный запас. М., 2007, №6 (56) (цит. по: Полит.ру, 18/04/08).

Ричард Рорти (1931–2007) – один из ведущих американских философов послевоенного периода, главный представитель философии прагматизма. (Первоначально статья была опубликована в «Kritika & Kontext», 2007, № 3).

условно, не могло не сказываться на адекватности восприятия заимствованной идеи⁹. Это – во-первых. А во-вторых, стремительность, с которой происходило заимствование и освоение новых идей, также, думается, вносила определенные коррективы в понимание этих идей. И, в-третьих, нельзя при этом не учитывать отсутствия того более чем трехсотлетнего периода подготовки почвы для зарождения, а затем и формирования самих идей, в том числе и идей *феминизма*. То есть в Китае не был пройден тот длинный и сложный путь в истории, в том числе, *женского движения* процесса зарождения и формирования *феминизма* на так называемом Западе. (Применительно к истории КНР, не исключено, также существенно, что в интеллектуальной и правящей элите страны был определённый слом, нарушена преемственность, у новых поколения была в значительной степени прервана интеллектуальная связь с теми, кто начал было осваивать идеологические наработки Запада на стыке XIX–XX вв.)

В Китае, как и в любой стране, некоторые ученые находят истоки *феминизма* непосредственно на родной почве. Так, явно переоценивается критика Ли Чжи (1527–1602) и Сю Чжэнсе (1775–1840) традиционной этики конфуцианства, ущемленного положения женщин (которую некоторые находят «поводом для размышлений и для выдвижения требований равноправия в совместной жизни полов»)¹⁰.

Одни видят истоки идеи освобождения женщин в даосизме, почти всегда выступающем в китайской традиции как неортодоксальное, оппозиционное движение («народное сознание, лишь слегка меняя акцент, активное “недеяние” даосизма переиначивало в активный неконформизм»¹¹). Другие отсылают к высказыванию Евгения Торчинова, что «в даосизме Дао выступает как женственный принцип, Великая Мать», или настаивают на том, что когда впервые формулировались даосские принципы, положение женщины в Китае было почти равным положению мужчины (в том числе в качестве аргумента приводятся сведения, что три из четырех советников ханьского императора Чжан-ди были женщинами). Возможно, утверждается, именно поэтому ранние тексты Дао любви подчеркивали важность взаимного удовлетворения, гармонии и равенства в отношении полов¹².

Более кажется достоверным, что идеи прото*феминизма* (если можно так сказать) стали проникать в Китай извне и проникать вместе со словом Божиим – их несли миссионеры в своих проповедях, а главное – в своих

⁹ См. к примеру: А.А. Крушинский. Янь Фу и проблема перевода. М., 1989; Dorothee Ballhaus. Die moderne Frau im Frühwerk des Schriftsteller Mao Dun. Bochum, 1989.

¹⁰ Лю Цзюйцай. Чжунго цзиньдай фунюй юньдунши (История женского движения в Китае нового времени). Пекин, 1989. С. 48.

¹¹ Е.Ю. Стабунова. Анархизм в Китае. 1900–1921. М., 1983. С. 17.

¹² <http://yacht.zamok.net/DV/Chinlove/chinlove.htm> (статья из журнала Penthouse-Russia, март-апрель, 2001). Привожу эти отрывочные высказывания в подтверждение встречающихся упоминаний о корнях феминизма в истории собственно Китая лишь для иллюстрации, где именно они искались.

деяниях¹³. (Исследовательницы *феминизма* в Юж. Корее утверждают: первые попытки раскрепощения женщин были предприняты в 80-х гг. XIX в. христианскими миссионерами¹⁴.)

Есть точка зрения, что в целом модернизация Китая неотделима от утверждения христианских ценностей (а скорее – ознакомления с ними). Во всяком случае, протоирей Петр Иванов приводит ряд высказываний Сунь Ятсена, дающих право утверждать это. Например, во втором томе собрания сочинений Сунь Ятсена, изданного в 1982 г. в Пекине, имеется высказывание «отца нации», сделанное в 1912 г.: «Истина революции по большей части почерпнута из церкви. Установление Китайской республики совершилось не только моими силами, но и трудами церкви». В другом случае Сунь Ятсен утверждал, что «западная культура и знания, распространяемые миссионерами, в значительной степени сформировали основу для победы революции»¹⁵. История христианства в Китае не является только историей духовной и материальной экспансии Запада, но – процессом адаптации китайской культуры к вызовам западной цивилиза-

¹³ В настоящее время экстрарелигиозная (то есть выходящая за рамки теории и практики распространения слова Божьего) деятельность европейских миссионеров, остававшаяся ранее вне исследовательских интересов историков, приобретает все большую актуальность. Роль европейских миссионеров во «взаимодействии», или во «встрече» культур, рассмотренная непредвзято и детально, не может быть отнесена лишь к так называемым модным темам (А.С. Балезин. Европейские миссионеры и встреча культур в Африке // Новая и новейшая история. 2006, №3. С. 222). Ныне пересматриваются многие устоявшиеся стереотипы. Так, по устному сообщению профессора из Латвии Е.Ю. Стабуровой на XXXV конференции «Общество и государство в Китае», в ст. историка У Цзянцзе (напечатанной в журнале «Лиши яньцзю», 2001, № 2), написанной по поводу выхода в свет книги «Изучение истории за сто лет», предлагается пересмотреть в положительную сторону роль иностранного проникновения в Китай, а в отрицательную – роль революционных попыток (в частности, деятельность Сунь Ятсена и других деятелей, ответственных за «неподготовленность и кровопролитность» предпринятых ими действий). В ст. Ю.И. Семенова «Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве» обращается внимание на «вторую сторону колониализма»: преодоления вековой отсталости стран, бывших колоний, приобщения их к достижениям самых развитых к тому времени обществ, то есть положительно оценивается «сила и род внешнего влияния». Автор, однако, видя в «апологетическом» «Бремени белых» Р. Кипплинга «определенное рациональное зерно», не приветствует «давно ставшей модной критику европоцентризма» (см.: Философия и общество, 1997, № 1, с. 205).

¹⁴ Ли Сан Юн. Рассказ в творчестве современных писательниц Республики Корея (Пак Вансо, Син Кёнсук и Ён Хигён). Диссертационная работа на соискание учёной степени кандидата филологических наук. СПб. 2007 (на правах рукописи), с.9.

¹⁵ Священник Петр Иванов. Сунь Ятсен и христианство // Революция и реформы в Китае новейшего времени: поиск парадигмы развития. М., 2004. С. 49, 52.

ции¹⁶. Интересны в этой связи публикации «Китайского Благовестника», свидетельствующего, что Юань Шикай, став президентом Китайской Республики, «воспользовался первым [же] случаем, чтобы издать послание, поздравляющее церкви с их успехом в деле благотворительности и просвещения». При этом, «дружелюбие не ограничилось только словами», поскольку «различные ограничения, мешавшие христианам в судах и при отправлении общественной службы, были быстро устранены». С установлением Республики в Китае, если «молодой человек получил западное образование и [был] христианин, [это] скорее становилось доводом в пользу принятия его на службу» (тогда как «ещё два года тому назад христиане, насколько возможно, исключались от всякого участия в общественной жизни»). Значительное число членов первого национального собрания, включая председателя палаты и его товарища, были христианами. «Республиканские деятели достаточно умны, чтобы оценить силу обращения к религиозным и нравственным чувствам Запада. Тем не менее, даже если признать, что тут ничего нет, кроме холодного расчета, перемена ...остается фактом». Христианство в представлении общества оказалось связано с просвещением, преобразованиями, большей свободой женщин, хорошей медицинской помощью и общим прогрессом¹⁷.

В самом христианском учении содержались моменты, непривычные для миропонимания китайцев, тем более – китайнок. Христианство, проповедуя индивидуальные взаимоотношения человека и Бога, ставило взаимоотношения с последним значительно выше и важнее внутрисемейных отношений. В Евангелии от Матфея прочтем: «кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин меня» и только тот, «кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать»¹⁸. (То, что, скажем, в Послании к Колоссянам звучит привычное «Жены, повинуйтесь мужьям своим», возможно, не снимало впечатление от первые узнаваемого, отличное в котором производит обычно более яркое впечатление, чем привычное.) Включение китайки во взаимоотношения с западным Богом каким-то образом как бы вырывало её из круговорота китайской жизни: теперь она представала сама перед собой (скорее, имела шанс дойти до мысли такой) не только сосудом для воспроизводства последующего поколения семьи своего мужа для служения культу предков (что собственно и являлось целью ее существования, целью брака в традиционном Китае¹⁹). Она получала право на некое автономное существование (пусть в мыслях) – существование с христианским Богом, которое не регламентировалось традиционалистскими отношениями.

Нельзя забывать и об определенной роли христианских монастырей в Китае. Монахи подбирали сирот, бывали случаи, когда окрестное китай-

¹⁶ Huges E.R. The Invasion of China by the Western World. N.Y. 1968, p. 53 (см. также: А.В. Ломанов. Христианство в Китае: История культурной адаптации. М., 1999. С. 3)

¹⁷ Китайский Благовестник, 1913. Вып. 5. С. 9–12.

¹⁸ Матф. 10. 37; 12. 50.

¹⁹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 132.

ское население, по бедности, устраивало своих детей в приюты при монастырях. Только в двух монастырях в районе Шанхая ежемесячное количество таких детей доходило до 400²⁰. Воспитывая детей «в христианском духе», учителя прилагали усилия, чтобы дети усваивали правила христианской религии, «не вытверживали одни изречения», «смотря на них как только на урок и на мертвые языки»²¹. Кроме небольшого курса наук на китайском языке, обязательного и для девочек, подросшие дети обучались ремёслам. Девочки «занимаются с большим успехом обучением шитью и вышиванию: девочки понимают, что впоследствии это будет доставлять им средства к жизни, добываемые честным трудом»²². Некоторые из девушек, получившие специальность медсестер, работали в больницах больших городов Китая²³. Вообще христианские миссионеры были активны в воспитании молодежи и создали немало образцовых колледжей для китайцев²⁴. Жёны иностранцев, живущих в Китае, также занимались обучением китайских девочек. Большинство ученых согласны, что именно с периода создания школ специально для девочек можно начать отсчитывать историю «женского вопроса» в Китае.

Первая школа для девочек была открыта в 1844 г. по инициативе некой Мари Анн Андерсен, создавшей в Вост. Китае общество по образованию женщин. В 1902 г. в школах обучалось уже около 4 тыс. девочек²⁵. Потом эти девочки, вырастая, становились женами новых политиков, бизнесменов Китая. Они были подготовлены к общению с западными женщинами и учились многому, общаясь с ними, как в самом Китае, так и выезжая вместе с мужьями за границу²⁶. Жены Сунь Ятсена и Чан Кайши тоже окончили такие же школы. Были и девочки из бедных семей, окончившие миссионерские школы и вошедшие в культуру Китая тем или иным образом. Практически все женщины Китая, которых можно отнести к первым *феминисткам*, к борцам за женское равноправие, за *эмансипацию*, окончили школы, открываемые миссионерами. Нельзя забывать, однако, что слой женщин, вовлеченных в этот процесс обучения, был тонок, география распространения такой формы обучения весьма ограничена.

В области образования женщин проявилось еще одно иностранное влияние: японская либеральная интеллигенция выдвинула идею посредничества Японии «между достижениями европейской цивилизации и китайским обществом» (при этом не следует ставить знак равенства между культурным паназиатизмом японской либеральной интеллигенции и пла-

²⁰ Одинцова Э. Мой Шанхай. Иркутск, 1999. С. 9.

²¹ Китайский Благовестник, 1912. Вып. 3. С. 8–20.

²² АВПРИ, ф. 143 (Китайский стол), оп. 491, д. 153, лл. 43, об.

²³ Одинцова Э. Цит. соч. С. 9.

²⁴ Ono Kazuko. Chinese Women in a Century of Revolution. 1850-1950. Stanford, 1989. С. 6.

²⁵ Ibid. С. 28.

²⁶ Ф.Бородин. Женщина в Китае. М.–Л., 1928. С. 43.

нами военного штаба Японии).²⁷ Директор Практической школы для женщин в Токио, просветительница Шимода Утако, приняла в своё учебное заведение первую китайскую женщину в 1901 г., а в 1908 г. Китайским департаментом в Токио была открыта женская школа для китайок, которую в 1914 г. окончило более двух сотен учениц. Это были жены, сестры и дочери китайцев, командированных в Японию²⁸.

В 1907 г. наконец-то китайское правительство добавило к Школьному уставу статьи об образовании женщин. В результате только в столичной провинции в тот же год уже функционировало 121 государственная и частная школа для девушек²⁹.

Следует отметить и ещё один вклад миссионерской деятельности в продвижении «женского вопроса» в Китае – создание первых женских организаций (по образу и подобию традиционных для западного христианства). Это были всего лишь женские клубы или женские благотворительные сообщества, но это были первые организации, объединяющие именно женщин в русле определенного их, женского специфического интереса. Члены некоторых клубов называли себя «девушками, повинующимися своей собственной воле»: они стремились сами выбирать себе мужей, не подчиняясь родительскому выбору. Были организации, которые под видом активно идущей борьбы против бинтования ног преследовали цели полной реформы семьи. В любом случае такие объединения могли служить и информационными центрами для женщин, а возможно, и дискуссионными, где обсуждались и формулировались первые требования китайских женщин – право на получение образования, право на получение профессии, право на свободный выбор супруга. Например, пламенное выступление в первых годах XX в. в одном из клубов второй жены Юань Шикая о необходимости допущения женщин к образованию (на примере положения дел в этой области в Японии) получило большой резонанс в обществе³⁰. Женщины делились своими знаниями, в том числе полученными при общении с иностранками, услышанной от мужей информацией, а затем по семейным каналам доносили «общественное мнение» для сведения тех же мужей – китайских функционеров³¹.

В 1901 г. в Шанхае была проведена первая в Китае женская конференция, в которой приняли участие иностранки и китайки, владеющие английским языком. Обсуждались проблемы самоуправства свекровей, насильственных браков, убийств детей голодающими, продажи дочерей, бинтование ног, современного обучения детей. Но начинающаяся борьба женщин за свои права ещё не имела широкого отклика в китайском обще-

²⁷ Лебедева Н.А. Развитие прозы Северо-Восточного Китая в первой половине XX века: проблемы исследования региональной литературы. Владивосток, ДВГУ Минобраз. и науки РФ, 2008 (на правах рукописи). С. 116–119.

²⁸ Ono Kazuko. Ibid. С. 55.

²⁹ Burton M. The education of women in China. N.Y – L. 1911. С. 127.

³⁰ Феминизм в Китае // Вестник Азии. Харбин, 1911, февраль, № 8... С. 46.

³¹ Там же.

стве³², лишь постепенно создавались условия для формирования у женщин иной самооценки, появления чувства собственного достоинства.

Для дальнейшего этапа развития не только *женского движения*, но и *феминистской* мысли значимым является появление индустриальных рабочих-женщин в Китае³³. В «период ранней индустриализации женщины-работчие уже были не единичны. Интересно, но они не были индустриальными рабочими прежде рождения шелкомотальной промышленности, которая возникла в 1878 г. у» под руководством французского инженера (ранее построившим такое производство в Японии) «как результат привнесенной вестернизации»³⁴. Чжан Чжитун – один из наиболее авторитетных политических реформаторов своей эпохи, настаивающий на соединении современных технологий с традиционными устоями Китая, считал, что китайская мораль не допускает участия женщин в промышленности, они должны работать дома, и он был не одинок в таком убеждении. Но шелкомотальное производство требовало женских рук, и так возникла прослойка индустриальных рабочих-женщин. Отряды этих женщин-работчих будут впоследствии вовлечены в политические движения, а «союз личных и политических дел и меняющееся в результате сознание» – это уже составляющая часть зарождающегося *женского движения* в стране³⁵.

Стремительно развиваясь с ходом реформ в стране, движение за *эмансипацию* китайских женщин (*фунъюй цзефан*, *фунъюй юньдун*, *нюйцюань юньдун*) имело определенную специфику. Она, прежде всего, заключалась в том, что само это движение было инициировано мужчинами, решительно настроенными на реформы в стране³⁶. Самим ходом развития Китая, его столкновением с западной цивилизацией, не без помощи западной же философии, реформаторы пришли к пониманию того, что участие женщин в перестройке страны необходимо, к пониманию того, что «половина Неба опирается на женщин»³⁷.

В преддверии реформ почти каждый бывший в то время на слуху политический или общественный деятель высказался по той или иной проблеме, касающейся той или иной формы их дискриминации, указав на необходимость срочного освобождения женщин и нового определения

³² Т.С. Заяц. Цит. соч. С. 52.

³³ Что естественно не только для марксистского понимания истории, весьма распространенного в среде гуманитариев, как показывает, в том числе, ознакомление с феминистской библиографией.

³⁴ Ono Kazuko. Ibid. С. 23.

³⁵ И это подчеркивают Джошуа Фогель и Сусанн Манн в Предисловии к книге Оно Кадзуко // Ono Kazuko. Ibid. (с. xxv).

³⁶ Что отнюдь не является китайским эксклюзивом, см. к примеру: сб. ст. «Женщина Востока в литературе и обществе». ИВ РАН. М., 2007.

³⁷ У Хань. Цун цзуйда дошу жэньдэ синьфу юаньцзе чуфа яньцзю нюйцюань вэньши (Попытка изучения вопроса о правах женщин с точки зрения теории о человеческом счастье) // Хуанань шифань дасюэ сюэбао. Шехуй кэсюэ бань. 2001, № 3.

роли женщины в обществе. Наиболее громко звучала проблема отказа в обществе от бинтования ног. Ведь «золотая лилия» (так с присущей китайской традиции поэтичностью называлась бинтованная женская ножка) являлась не только мерилем красоты невесты, но и определяла статус ее семьи – хороший уклад и определенный достаток (поскольку с бинтованными ногами женщина, будучи малополезной в любом труде, была лишь предметом улады хозяина)³⁸. Кан Ювэй создает в 1883 г. первое общество против бинтования ног³⁹. Как писал Ху Ши в «Китайском возрождении»: «В течение десяти долгих столетий по странному извращению эстетического вкуса забинтованные ножки у китайок считались красивыми. Понадобилось всего лишь несколько десятилетий общения с иностранцами и их идеями, чтобы китайцы поняли безобразность и жестокость этого обычая»⁴⁰. Аргументация поборников этого движения, кроме констатации жестоких последствий для здоровья женщин, сводилась к тому, что «у женщин возрастут силы, возможности, что скажется на обогащении нации во всех сферах и пойдет на пользу усиления страны»⁴¹. Подобные общества закрывались правительством и создавались вновь. Одновременно жены иностранцев развернули аналогичное движение, организовав Общество естественных ног со штаб-квартирой в Шанхае. Общество естественных ног было лишено производственного утилитаризма, акцент делался на то, что бинтования ног уродует женщин и снижает свободу их передвижения. Борьба за отказ от бинтования была весьма долгой, но только с одного из первых указов вошедшей на престол Цы Си началось решение этой проблемы.

Второй острый вопрос касался образования женщин. Лян Цичао прежде всего считал, что женщины должны принять участие в производительном труде. Но для этого женщине необходимо образование. Лян опровергал мнение об отрицательном влиянии образования на добродетельность женщины, образование развивает ум и помогает в повседневной жизни; к тому же образованные женщины, утверждал он, смогут воспитать образованное и здоровое новое поколение, а стало быть – образование женщин является залогом усиления нации. Обсуждалась проблема убийства новорожденных девочек, предлагалось сдёргивать тот ханжеский покров, которым конфуцианцы обычно прикрывали половые отношения. Китайский реформатор Тань Сытун (считающийся одним из наиболее левых) утверждал, что мужчины и женщины – сущности Неба и Земли, и те и другие обладают многочисленными добродетелями и делают добрые дела, они равны⁴². Об этом же говорил Кан Ювэй в «Датуне», и это позволило французскому журналисту в 1905 г. утверждать: «Можно

³⁸ Ф. Бородин. Цит. соч. С. 14.

³⁹ Как сочла нужным упомянуть Оно Кадзуко, «после обсуждения этой проблемы с приятелем, вернувшимся из США» (см.: Ono Kazuko. Ibid. С.32).

⁴⁰ Hu Shih. The Chinese Renaissance. Chicago, 1934 (Цит. по: В.С. Аджимамудова. Цит. соч. С. 116).

⁴¹ Ono Kazuko. Ibid. С. 32.

⁴² Ibid. С. 26–28, 38.

признать, Кан Ювэй, – этот «современный Конфуций», творец революции⁴³ 1898 г. – положил основание китайскому феминизму. Но он не развил дальше свои мысли». Однако пишет далее этот автор, «ущемленное национальное достоинство двигало ими [реформаторами в целом] более, чем настоящее чувство социальной справедливости», да и касались при этом эти идеи и намерения преимущественно «женщин в классе знати и мандаринов»⁴⁴.

Социальные и политические изменения в стране отразились прежде всего в публицистике, направленной на просветительские цели – распространение знаний в области естественных и гуманитарных наук. Нарождалась и женская пресса, в которой уже примкнувшие к *феминизму* женщины стремились донести до своих соотечественниц все новые веяния, значительное количество переводного материала рассказывало о западных выдающихся женщинах и о западном женском движении, призывало «к объединению женщин в коллектив, который станет основой для последующего союза женщин», необходимого для борьбы женщин за свои права⁴⁵.

В Китае начинает активно переводиться западная литература, как философская, так художественная, поскольку западная литература оценивалась многими китайскими просветителями как катализатор развития общества на Западе.

Нельзя не отметить, что *эмансипация* женщин в Китае шла в русле эмансипации нации, и в какой-то мере предопределялась ею, зависела от неё и служила ей, но *феминизм* в такой ситуации оказывался лишенным стимула и, главное, условий формулирования собственных интересов и построения логики собственного развития.

Была еще одна характерная черта *феминизма* в Китае на первом этапе его формирования – китайские женщины избежали этапа *суфражизма*⁴⁶ (поскольку такой институт в стране, как выборы парламента или органов самоуправления, в стране отсутствовал до установления республики). А период *суфражизма* на Западе был чрезвычайно важным в становлении *феминизма*. Это был этап формирования *движения женщин* за свои права, очень важный в организационном смысле – единая, четко сформулированная цель движения снижала концептуальные размежевания и способствовала большей сплоченности движения. Важным этот этап был и в теоретическом плане – именно в этой борьбе происходило осмысление целей и задач *женского движения* и его консолидация.

Итак, начавшаяся в Китае с конца позапрошлого столетия в полном смысле культурная революция вводила в оборот практически все идеи, сформировавшиеся к этому времени в мировой общественной мысли, и делала их доступными для более широкого круга читателей. А революци-

⁴³ Так в тексте.

⁴⁴ Цит. по: Феминизм в Китае // Вестник ..., С. 48.

⁴⁵ Ono Kazuko. Ibid. С. 57.

⁴⁶ Суфражизм (от фр. suffrage – голос, право голоса): женское движение за предоставление женщинам равных с мужчинами избирательных прав.

онный климат, установивший в стране, способствовал поглощению этих идей с чрезмерным энтузиазмом. Все это в полной мере относится и к идеям *феминизма*. Что же касается сильного влияния Запада, то, верно, не грех повторить, что Запад при этом ничего не навязывал, сами китайские реформаторы жадно поглощали так называемые западные идеи и популяризировали их в Китае.

Литература

1. Burton M. The education of women in China. N.Y.-L., 1911.
2. Hu Shih. The Chinese Renaissance. Chicago, 1934.
3. Huges E.R. The Invasion of China by the Western World. N.Y., 1968.
4. Ono Kazuko. Chinese Women in a Century of Revolution. 1850-1950. Stanford, 1989.
5. Аджимамудова В.С. Юй Да-фу и литературное общество «Творчество». М., 1971.
6. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.
7. Иванов П. Сунь Ятсен и христианство // Революция и реформы в Китае новейшего времени: поиск парадигмы развития. М., 2004.
8. Китайский Благовестник, 1913. Вып. 5.
9. Лебедева Н.А. Развитие прозы Северо-Восточного Китая в первой половине XX века: проблемы исследования региональной литературы. ДВГУ, Минобр. и науки РФ, 2008 (на правах рукописи).
10. Одинцова Э. Мой Шанхай. Иркутск, 1999.
11. Рорти Р. Демократия и философия // Неприкосновенный запас. М., 2007. № 6 (56).
12. Рубин В.А. Личность и власть в идеологии традиционного Китая (Страницы из дневника) // Личность в традиционном Китае. М., 1992.
13. Стабурова Е.Ю. Анархизм в Китае. 1900-1921. М., 1983.
14. У Хань. *Цун цзуйда дошу жэньдэ синьфу юаньцзе чужа яньцзю ньюцюань вэньши* (Попытка изучения вопроса о правах женщин с точки зрения теории о человеческом счастье) // Хуанань шифань дасюэ сюэбао. Шехуй кэсюэ бань. 2001. № 3.
15. Бородин Ф. Женщина в Китае. М.-Л., 1928.
16. Феминизм в Китае // Вестник Азии. 1911. Фев. № 8.
17. Цзюйцай Лю. Чжунго цзиньдай фунюй юньдунши (История женского движения в Китае нового времени). Пекин, 1989. С. 48.
18. Черкасский Л. Я рядом с корнем души успокою. Монологи востоковеда. Иерусалим, 2001.

Э. Синецкая – Институт востоковедения РАН.

E. Sinetskaya – Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Science.

УДК 316.356.2

Д 13

© Даваа

БУРЯТСКАЯ СЕМЬЯ В КОНТЕКСТЕ ТРЕХ ГОСУДАРСТВ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Статья посвящена проблеме современной семьи. Автор использует концепцию «культурного ядра» для анализа бурятской семьи в контексте социальных, экономических, политических процессов 21-го столетия.

Ключевые слова: семья, Бурятия, традиция.

Даваа

BURYAT FAMILY IN THE CONTEXT OF THREE STATES: TO THE STATEMENT OF THE PROBLEM

This article is devoted to problem of family. The author uses the concept «cultural core» for the analysis of the Buryat family in the context of contemporary social, economic and political processes.

Keywords: family, Buryatia, tradition.

Проблема демографического поведения семьи приобрела в России особую остроту в течение последних двух десятилетий. Особую озабоченность вызывают неблагоприятные демографические показатели, свидетельствующие о продолжающейся депопуляции, высокой смертности населения при нарастании его старения, значительном количестве разводов. И, несмотря на то, что за последние годы отмечается рост числа родившихся (к началу декабря 2009 г. рождаемость увеличилась на 2,7%) и сокращение смертности (она сократилась на 3,8%), надеяться на быстрый выход из сложившегося положения не приходится. Суммарный коэффициент рождаемости все еще ниже уровня, необходимого для замещения поколений, поэтому реального перелома в демографических тенденциях не произошло. На этом фоне растут показатели, характеризующие кризисное состояние семьи: увеличивается количество незарегистрированных браков и детей, рожденных вне брака, число разводов. При изучении особенностей трансформации демографического поведения российской семьи необходимо учитывать ее региональную и локальную специфику.

Демографическое поведение семьи в Республике Бурятия вписывается в общую картину российского демографического неблагополучия, хотя здесь некоторые демографические показатели (в частности, рождаемости) все же несколько выше. Так, региональный индекс демографического неблагополучия составляет 1,194 (среднероссийский равен 1,266). Состояние индекса демографического неблагополучия в разных регионах определяется влиянием различных факторов и не в последнюю очередь социокультурными особенностями, выраженными в семейных ценностях и практиках этнических общностей.

Поэтому важным представляется изучение этнической семьи не только как социального института и малой группы, но и как образа жизни. Вполне очевидно, что подобное возможно при сравнении одного этноса, его образа жизни, ментальности и духовных ценностей в условиях различных культур и различных обществ и государств. Это означает перенос акцента на изучение ее, т.е. этноса, культурного разнообразия, воплощенного в ценностях семейного образа жизни, в том числе и укорененных в традициях и обычаях народов. Бурятский этнос, живущий давно и прочно в России, Монголии и Китае, в данном случае представляет значительный научный и не только интерес.

Общеизвестно, что этнокультура формируется и проявляется на уровне этноса. Этнос является самой устойчивой социальной группой. Это происходит благодаря тому, что механизмом поддержания этноса является именно передача культурных традиций.

На наш взгляд, семья и соответственно семейные традиции и собственно образование семьи, т.е. брак, обеспечивают передачу культурных традиций, тем самым составляют основу механизма поддержания этноса.

А.А. Сусоклов, в учебнике по этносоциологии описал зависимость между характеристиками мезоструктуры (т.е. мелких социальных общностей), этноса и брачным поведением. «В этносах со сплоченной мезоструктурой выход за пределы предопределенных ею брачных кругов, в том числе вступление в межнациональные браки, относительно редок и, как правило, не превышает 5-10% всех заключаемых браков, даже если этнос проживает в смешанном в этническом отношении регионе». Подобное становится возможным благодаря тому, что существует определенный контроль со стороны этноса за брачным поведением своих членов.

Заметим, что термин «мезоструктура» в нашем случае не совсем адекватно может объяснить феномен бурятской семьи, которая в абсолютно разных условиях продолжает сохранять и развивать свой бурятский этнос. В ходе дальнейшей исследовательской работы нам предстоит самостоятельно находить свои научные термины, которые могут тождественно выражать упомянутый бурятский феномен.

Необходимость самостоятельного нахождения собственного обозначения вызвана отнюдь не авторскими научными амбициями, а тем, что в современной науке, в том числе и зарубежной, семья рассматривается через призму культурного и исторического развития этноса. Часто предметом выступает сравнение обычаев, обрядов, верований, быта и фольклора в разных этнических семьях. Нам же предстоит рассматривать изменения и трансформации семейных, родовых и общетнических ценностей одного этноса в зависимости от региона и страны.

К тому же бурятскую семью всегда необходимо рассматривать в единстве супружества-родительства-рода и абсолютно неправомерно сводить изучение бурятской этнической семьи к исследованию ее на макроуровне (как социального института) и микроуровне (как малой группы).

Представляется целесообразным рассмотрение бурятской семьи как образа жизни.

Это исторически конкретная, достаточно типичная, традиционная система отношений между супругами, между родителями и детьми, отражающая культурное своеобразие бурятского этноса, его традиций, обычаев и т.д., позволяющая оптимально удовлетворять глубинные базовые потребности каждого члена семьи.

Для исследования данного вопроса многообещающим является, на наш взгляд, аналитический подход А.И. Ракитова, отраженный им в концепции культурного ядра. Эвристическая привлекательность данной концепции состоит в ее ориентации на рассмотрение любой культуры как двухкомпонентной структуры, состоящей из ядра культуры и защитного пояса. Ядро культуры предстает как совокупность норм, эталонов, система ценностей, выработанных в процессе исторического развития определенного этноса. Культурный защитный пояс служит сохранению культурного ядра. Это фильтр, пропускающий директивную, важную информацию, исходящую из ядра во все структурные подразделения социального механизма, и активно поглощающий информацию, поступающую в общность, группу от других культур. При определении сущности культурного ядра этнической семьи были применены характеристики традиционного образа жизни, дополненные установками на этнозащиту. Этноязык – важнейшая характеристика ядра культуры, так как представляет собой устойчивую форму сохранения этничности. Этноязык, усвоение которого осуществляется, благодаря семье, обеспечивает поддержание самоидентичности этнической общности. Ядро культуры представлено также этническими ценностями, прежде всего – традиционными. Это коллективно-групповые ценности, воспринимаемые и выполняемые всей этнической общностью. Передающиеся из поколения в поколение традиционные ценности в татарской семье укоренены в определенных установках, ментальных образцах, мифах, стереотипах, символах.

В защитный пояс культуры любого этноса входят общечеловеческие ценности, выполняющие интегративные функции. В качестве защитного пояса культуры этнической семьи выступает этнокультурная компетентность, включающая в себя положительное, толерантное отношение к другим этносам, уважительное отношение к традициям других этнических семей.

В полиэтническом обществе происходит взаимодействие культур, что не может не отразиться на их содержании, усвоении традиций, образцов культуры «другого» этноса.

Особый интерес представляют репродуктивные установки и репродуктивное поведение бурятской семьи. Выборочные показывают, что большинство респондентов из бурятских семей (60,4%), студентов-бурят (56,2%), школьников-бурят (59,1%) идеальным считают наличие в семье двоих детей. Желаемым числом большинство респондентов, имеющих собственную семью, также считает два ребенка (55,8%).

Треть респондентов ориентирована на троих детей. Как видим, эти репродуктивные установки далеки от расчетов ученых об эффективном числе рождений в семьях во избежание депопуляции. Однако в бурятской семье заложен потенциал на более высокую детность, который необходимо использовать для преодоления демографических проблем в обществе.

Социально-экономические перемены привели к постепенному изменению основ традиционного уклада жизни семьи бурятского этноса: от кочевого хозяйствования и быта коренного населения к оседлости, т.е. отходу от истоков самобытности. Социалистическая система экономических отношений, пришедшая в бурятский этнос России, Монголии и Китая в двадцатом веке, породила не только позитивные, но и разрушительные явления. Тенденции негативного характера в социально-экономической сфере, особенно ярко выявившиеся в ходе реформ России и Монголии с середины 1980-х и 1990-х гг. – безработица и преступность, уход от ответственности за себя, семью – ухудшает социальную обстановку в бурятской семье. Но и одновременно, на наш взгляд, продемонстрировала, что семья – непреходящая ценность для человека и общества. Только семья и семейно-родственные отношения между людьми в той или иной форме сохраняются и выполняют роль защитного психологического катализатора в жизни человека.

В сегодняшней социально-экономической ситуации, в условиях дичайшего российского рынка, возникает опасность разрушения бурятских ценностей, социокультурного опыта, преемственности поколений. И как нельзя своевременным является изучение опыта бурятской семьи в Китае, где переход от одной формы социально-экономических отношений к иной был значительно безболезненным. Важность выявления причин этой проблемы также связана с необходимостью сохранения бурятской этнической целостности.

Семья бурятского этноса все более ориентирована на образ жизни, в котором большое значение имеет современная инфраструктура, новые социальные и культурные навыки, расширяющие ее связи с обществом. Вместе с этим появились в семьях новые проблемы, связанные с изменениями в социально-экономических отношениях общества. Отражение социально-экономических изменений в образе жизни современной семьи привело к повышенной заболеваемости, уменьшению продолжительности жизни, особенно мужчин-бурят, социально-психологической напряженности в семьях.

Бурятская современная семья в условиях социально-экономических изменений стала более уязвимой, остро реагирующей на них. В связи с этим весьма сложной является политика в социальной сфере, которая затрагивает не только сферу экономики, возрастную и профессиональную структуру населения, но и исторически сложившийся традиционный уклад жизни семьи этноса.

Исследование этнопсихологических характеристик бурятской семьи есть шаг к получению целостного представления об этнопсихологическом облике бурятского народа, что, с одной стороны, является

фундаментальной проблемой, с другой – чрезвычайно важно для практической работы по оказанию социально-психологической помощи семье.

Традиционно для бурята семья была той средой, в которой осуществлялось приобщение подрастающего поколения к основам коммуникативной, поведенческой культуры народа, производственной и общественно-социальной деятельности, закладывание его нравственных и этических основ. Родители полностью отвечали за то, как воспитываются дети, кем они становятся в жизни. Бурятское сообщество было убеждено в том, что хорошо воспитанные дети – это обеспеченность семьи и рода, а в старости – обеспеченность родителей.

Личные наблюдения показали, что бурятские семейные ценности и собственная поведенческая коммуникативная культура не меняется, а остается неизменной как в России, так и в Монголии и Китае. Сама поведенческая модель у бурят исходила из того, что старшие должны быть примером и образцом для детей. Только тогда, считалось, что детско-родительские взаимоотношения в семье станут хорошими.

Пример родителей, близких ребенку людей – самый мощный ориентир в поведении детей и подростков. Бурятское общество предъявляло к родителям и старшим в семье очень большие требования: быть для детей положительным примером, создавать положительный настрой в семейных взаимоотношениях. Все это являлось благоприятным условием для воспитания детей и подростков, создавало атмосферу гуманных взаимоотношений в семье, позволяющую старшим обрести авторитет, на основе которого они получали право давать наставления, советы, приказание.

Буряты особое внимание уделяли воспитанию у каждого члена своей семейно-родственной группы, прочного чувства родства и сплоченности, ответственности друг за друга, обусловленное социальной защитой человека в сложных жизненных ситуациях. Важно отметить нежное и любовное отношение бурят к ребенку, подростку и своевременную положительную оценку, похвалу за их положительные действия. Родительская любовь являлась незаменимым источником духовного развития подростка, его чуткости, отзывчивости, заботливости, гуманного отношения к окружающим людям.

Необходимо выработанные веками бурятские ценности сохранять в силу их актуальности для современной урбанистической цивилизации.

Литература

1. Сусоклов А.А. Этносоциология: учебное пособие для вузов. – М.: Аспект Пресс, 1998.
2. Ракитов А.А. Вопросы философии. 1994. №4.

Даваа – председатель землячества шэнэхэнских бурят в Республике Бурятия.

Davao – Chairman of the association shenehen's Buryats in the Republic of Buryatia.

УДК 94(517.3+470)
О-599

© *Батсайхан Оохнойн*

МОНГОЛО-РУССКИЙ ДОГОВОР О ДРУЖБЕ 1912 г. И И.Я. КОРОСТОВЕЦ

Статья посвящена проблеме отношений между Россией и Монголией в XX в. Автор анализирует монголо-русский договор 1912 г. Эта тема является одной из важнейших, поскольку непосредственно связана с вопросом независимости Монголии.

Ключевые слова: соглашение, международные отношения, Россия, Монголия.

Batsaikhan Oohnoin

MONGOL-RUSSIAN AGREEMENT ABOUT FRIENDSHIP 1912 Y. AND I.Y. KOROSTOVETS

This article is devoted to problem of history of relation between Russia and Mongolia in XX century. The author is analyzing problem of agreement between Russian Imperia and Mongolia. This topic is very important because is problem of independency of Mongolia.

Keywords: agreement, international relation, Russia, Mongolia.

Цель данной статьи заключается в выявлении исторической правды подписания Договора о дружбе между Россией и Монголией от 3 ноября 1912 г., а также роли и значения данного документа в истории Монголии. Так как, в многих литературах трактовали этого соглашения Монголии и России от 1912 г. по-разному, и в какой то мере по-своему. Основываясь на исторические источники Монгольского и Российского архивов, отходя от какой либо идеологии, хотелось бы мне, рассуждать вопросы, связанные с этим договором. Именно как понимали монголы, которые были участниками с монгольской стороны в соглашении, и сам И.Я. Коростовец как трактовали этого документа? Такие вопросы, мне кажется в первую очередь очень важным.

Провозглашение независимости Монголии в 1911 г.

Решение Временного правительства о заявлении образования государства Монголии и прихода на престол Богдо гэгэн Джебзундамба и проведения официальных ритуалов в назначенный день было сообщено русскому консулу в Хурээ. В письме от Временного правительства главному консулу в Хурээ, отправленного в первом месяце зимы 1911 г.: «Летом этого года ханы, ваны, гуны наших 4 халхаских аймаков собравшись решили о заявлении своей независимости, распространения буддистской религии, и с этой целью провозгласить на престол Богдо гэгэна и провести официальные ритуалы, и в связи с этим просим передать в правительство царской России о дате проведения ритуалов в 9-й день среднего ме-

сяца зимы года Белого Кабана, в час тигра» [Ундэсний тев архив. Ф. 4, д.1, х.н.136].

Был выбран для этого благополучный день по восточному календарю, и каждый гражданин, можно сказать, готовился к этому важному событию. Из дальних аймаков Монголии, «юга Халхи, северной окраины Дариганга и Урианхая, Хубсугула дарги Сономдовдон, Хишигжаргал по указу Богдо лундэна объявили народу о готовности поддержать это событие» [Магсаржав, 1994, с. 12], что было прислано в канцелярию Хурээ.

Таким образом, в 9-й день среднего месяца зимы года Белого Кабана, в час лошади или же по европейскому летоисчислению 29 декабря 1911 г. в 12 часов прошел официальный ритуал вознесения на государственный престол Богдо Джебзундамба хутагта.

Это было официальным заявлением об освобождении из-под Маньчжурского ига и образования независимого государства.

Предпосылки подписания Договора о дружбе

В 1921 г. И. Майский писал, что не только у вновь образованной Автономной Монголии имелись веские причины для соединения своей судьбы с Россией, но и у России существовали свои интересы в Монголии [Майский, 1921, с. 330-331]. Например, имелись две причины: во-первых, экономическая, Монголия представляла для России большой интерес как поставщик продуктов скотоводства и полезных ископаемых. Во-вторых, Монголия имела для нее важное политическое значение. Китай в то время терпел внутренний разлом, распад, переживал сложный период принятия европейской культуры и цивилизации. На основании этих причин можно понять направление российской политики в Монголии, и важность сохранения суверенитета Монголии и выгодное положение для России, и, по мнению Майского, для России крайне важно было использовать Монголию как буферную зону для защиты своих интересов [Майский, 1921, с. 330-331; Международные отношения... 1931, с.7].

В период споров китайских властей с российским послом в Пекине по монгольскому вопросу МИД России принял петицию своего посла в Китае, правительство обсудило проект будущего Договора и подало на усмотрение царю Николаю II, который поставил пометку: «Срочно». По указу царя на специальном заседании Совета министров от 3 августа 1912 г., по мнению министра иностранных дел было принято решение прервать переговоры с китайской стороной по монгольскому вопросу и приступить к подписанию секретного договора с Хурээ [Белов, 1994, с. 176]. В принятом решении «О подписании договора с хутагт и ноёнами Хурээ» было указано «о возрастании опасности по оттягиванию монгольского вопроса». Готовившийся проект договора было решено назвать не договором с Монголией, а лишь «договором с хутагт и ноёнами Урги» и дать неопределенное толкование заявлению независимости, назвать «режимом Халхи», обещать сохранить данный режим, «не упоминать о

включении в состав Халхи Внутренней Монголии и Барги» [Международные отношения... 1931, с. 7].

Хотя данный договор не имел цель признания независимости Монголии, но субъектами подписания документа были названы «Россия и Монголия», и данный договор должен был соответствовать юридическим нормам международного права, иметь дипломатическое значение, и без сомнения, должно было иметь особое значение для выхода Монголии на международную арену.

Этот вопрос стал иметь особое значение на следующем витке истории для Монголии. Хотя документ преследовал в первую очередь интересы России, но тем не менее был крайне важным для выбора пути Монголии. Это осознавали монгольские лидеры. С Монголией стали поддерживать связь государственные деятели России и министр иностранных дел, ускоряя процесс подписания договора.

Так как Россия решила установить договор с Монголией, то правительство России уведомило правительство Монголии о назначении опытного дипломата И.Я. Коростовца своим особым представителем в августе 1912 г. Правительство во главе с Хан Богдо Джебзундамба и Сайн ноён хан Намнансүрэнгом выразило благодарность русскому царю в связи с назначением особого посла Коростовца и принятии предложения северному соседу о подписании Договора о дружбе [Монголын ард түмний..., 1982, с. 170].

Это было большим шансом для Монголов в деле поиска возможностей закрепления своей независимости вновь образованной Монголии, заявившей о своей независимости.

Следующим шагом была инструкция, данная правительством России и МИД России И. Коростовцу 23 августа 1912 г. [Сборник дипломатических..., 1914, с. 1-2]. В начале этой инструкции было указано: «не было достигнуто ощутимого результата» в процессе переговоров с китайской стороной по монгольскому вопросу, и китайцы намерены «применить военную силу и уничтожить независимость Монголии», «разбрасывают кости между монгольскими ноёнами», «готовят военные группы для отправления в Монголию», и в связи с этим не имеется возможности проведения переговоров с китайцами, не признающими изменение ситуации в Монголии» [Сборник дипломатических..., 1914, с.1].

Далее было указано: правительство Российской империи перешло на путь установления прямых контактов с правительством Хурээ и приняло решение о подписании договора, и указывалось о политике Российской империи в Монголии, «необходимо стремиться к образованию пограничного с Россией государства, слабого в военном отношении», и «для реализации этих целей: 1. оказать национальное право Халхе, 2. запретить ввод китайских солдат, 3. не допустить колонизации Халхи китайцами».

Международное состояние Монголии после 1911 года

Фактически, позиция Российской империи относительно Монголии определялась секретными договорами между Россией и Японией от 1907,

1910 и 1912 гг. о разделе сфер влияния на Дальнем Востоке. Русско-японский договор от 30 июля 1907 г. отражал новые отношения между супердержавами на Дальнем Востоке и состоял из официальной и секретной части, где были разделены сферы влияния в Маньчжурии, Корее и Монголии, где в пункте 3 было указано: «Признать особый интерес Российской империи во Внешней Монголии и взять на себя обязанность не допустить попыток расторжения условий данного договора». В 1910 г. эти государства повторно закрепили данный договор. 25 июня 1912 г. в пункте 2 третьего секретного договора между Россией и Японией было указано: «Внутренняя Монголия делится на восточную и западную 2 части по Пекинской уртраг горизонтали / ергерег 116:27 восточнее Гринвича/. Правительство России обязуется не мешать особым интересам Японии во Внутренней Монголии восточнее вышеуказанного уртрагаас. Правительство Японского императора обязуется не вмешиваться особым интересам России во Внутренней Монголии западнее вышеуказанного уртрагаас» [Гримм, 1925, с. 180].

В марте 1912 г. Россия направила ноту правительству Китая [Гримм, 1925, с.180]: «В случае отправления войск Китаем из Хэйлуцзян и ввода их в Монголию, то Россия не будет просто так сидеть» [Международные отношения..., с. 227].

Во время подписания Договора о дружбе в 21 октябре 1912 г. с Монголией, подписания русско-китайской Декларации 23 октября 1913 г. и наконец, Тройственного Договора /Кяхтинского Соглашения / 1915 г. правительство России последовательно придерживалось этой позиции.

История подписания Договора о дружбе между Россией и Монголией

Полномочный представитель России Николай Коростовец прибыл в Хурээ в сентябре 1912 г. для ведения переговоров с Монгольским правительством. Он прибыл с проектом Договора признания Монголии как автономии по решению правительства России и вручил монгольской стороне. Представители Монгольского правительства ознакомившись с данным проектом, не признав его главную цель – признания Монголии как автономии, внесли свои поправки и дали ему свой ответ. Основной идеей поправок монгольских руководителей было: сохранить независимость и уже объявленный суверенитет Монголии, не допустить понижения статуса независимости, ограничения монгольской независимости формой китайской автономии, включить в состав Монголии Внутреннюю Монголию и Баргу и назначить постоянного представителя правительства Монголии в России. Возникли большие споры вокруг поправок, связанные с сохранением позиций каждой стороны, и даже казалось, что переговоры прекратятся. Но в ходе жарких споров было очевидно, что такая позиция монгольской стороны не принесет желаемых результатов и осознав значимость факта подписания договора с великой державой Россией, принимая во внимание внутренние и внешние условия Монголии, возможности в будущем после подписания договора, отправления своего посла в Россию,

обращения к другим государствам и поиска поддержки, возможности для новообразованного Монгольского государства вести равные партнерские отношения со всеми государствами мира, то монгольская сторона пошла на определенные уступки. Также и русский представитель пошел со своей стороны на уступку, убрав слово «внешняя» из названия «Внешняя Монголия», признав целесообразность использования названия «Монголия» в широком смысле слова в русском варианте, и использования термина «Монгол улс» в монгольском варианте, и не стал возражать против использования толкований на монгольском языке перевода французского слова «автономия», имеющего греческое происхождение, как «еерте тогтнох», «еерее эзэрхэх» ёс журам. Данным договором царская Россия не только официально признала Монголию и ее правительство, но и в дальнейшем договор был принят за правовую основу в закреплении ее государственного суверенитета. Также необходимо отметить, что в существовавших в то время условиях факт подписания данного договора являлся, в сущности, весьма прогрессивным шагом. После провозглашения Монголией своей независимости данный договор стал первым официальным правовым документом для определения статуса Монголии на международной арене.

В результате двусторонних уступок 21 октября / 3 ноября 1912 г. полномочный представитель России Иван Коростовец и Премьер-министр Сайн ноён хан Намнансурэн и 5 министров заключили в Нийслэл Хурээ Договор о дружбе, которым определили отношения между новой Монголией и Россией.

1. В начале Договора было отмечено, что тот факт были изгнаны из территории Монголии китайские оккупанты, провозгласно Богдо Джебзундамба хутагта Всемировозведенным ханом Монголии, были прерваны монголо-китайских отношения, и необходимости расширения старинных дружественных русско-монгольских отношений, развитию экономических отношений, необходимости принятия особых правил ведения торговли. В 1 пункте договора было указано: правительство Россииской империи обязуется сохранить автономию Монголии, также окажет помощь для «запрещения ввода китайских войск на ее территорию», «не впускать китайских переселенцев». Монголия начала существовать по принципу суверенного существования.

2. Из Монголии были выведены китайские войска и эксплуататоры, а также в дальнейшем, Монголия имеет право не впускать на свою территорию китайские войска и китайских переселенцев.

В монгольском варианте договора было отмечено, что правительства обеих сторон признали данные условия. В пункте 2: Великий хан и правительство Монголии обязуются на своей территории оказать русским гражданам и торговцам согласно Протоколу, как приложению настоящего договора, преференциальный режим ведения торговли, обязуются не выдавать особые права торговцам чужих стран, кроме России. В пункте 3: в случае необходимости и целесообразности заключения нового договора с Китаем или другим государством, то правительство Монголии не имеет права заключать без предварительного согласия с правительством России,

либо внести изменения. В пункте 4: Настоящий договор вступает в силу с даты его подписания [Гримм, 1925, с. 180].

Настоящим договором, его приложением были узаконены особые права русских торговцев в Монголии. Например, в любой части Монголии русским гражданам разрешалось вести торговлю, свободно передвигаться, заниматься производством, обслуживанием, заключать любые виды контрактов, вывозить и ввозить через границу товары без уплаты таможенной пошлины, свободно развивать частную собственность, открывать свои филиалы финансово- банковских организаций, что доказывает о монополии русских на монгольском рынке.

И.Я. Коростовец в своей книге под названием «От Чингисхана до Советской республики», ежедневных заметках оставил свои удивительные записи¹. Он писал свои впечатления о первой встрече с монгольскими лидерами:

«На первое заседание в консульстве собрались все князья – правители, а именно упомянутый Саин-ноин-хан, министр иностранных дел Ханда-ван, министр внутренних дел Да-лама, министр финансов Тушэту-хан, министр юстиции Эрдэни-ван-Намсарай и военный министр Далай-ван. Я уже говорил о Да-ламе и о Ханда-ване, участниках депутации, посланной в Петербург в 1911 г. Саин-ноин сделался министром недавно, после умершего Дзасакту-хана. Князья приехали верхом, надев для столь торжественного случая парадные курмы и собольи шапки. Их сопровождали многочисленные конюхи, расположившиеся во дворе и в приходеж.

С нашей стороны присутствовали кроме меня, генеральный консул Люба, Попов, Эльтеков и бурят Церемпилов, состоявший переводчиком консульства. Я впоследствии неоднократно прибегал к услугам этого бурята. Он был вхож ко двору Хутухты и пользовался некоторым влиянием в правительственных сферах, ссужая деньгами князей и тайчжи, из коих многие были в кабале у китайских ростовщиков» [Коростовец, 2004, с. 211].

Далее, Я начал с заявления, что Россия и Белый Царь, относившиеся всегда дружелюбно в Монголии, узнав о затруднениях, возникших в связи с отделением от Китая, решили прийти к ней на помощь. Задача эта будет облегчена, если монголы заключат с нами соглашение, которое закрепит связь Монголии с Россией и даст ей возможность заступиться за монгольскую автономию. Меня назначили для переговоров, потому что в бытность посланником в Пекине, мне пришлось близко познакомиться с монгольскими делами.

От имени князей выступил Да-лама – бритый монах (остальные князья с комами) аскетического вида с резкими чертами лица. Он заявил, что монголы готовы заключить соглашение с Россией, но желали бы прежде выяснить, оно отразится на их отношениях с Китаем. Китайцы также

¹ И.Я. Коростовец. Девять месяцев в Монголии. Дневник Русского уполномоченного в Монголии. Август 1912 – Май 1913 г. / сост. О. Батсайхан; ред. О. Батсайхан, О. Бакич, Наками Татсуо, УБ., 2009 г.

предложили соглашение и хотят прислать монгольского князя Наянту для переговоров. Монгольское правительство в ожидании дальнейших шагов России, пока отказалось принять Наянту, оно к тому же стремится к объединении. Не только Внешней, но и Внутренней Монголии, тесно связанной с первой.

Я объяснил, что мне поручено вести переговоры лишь о Халхе и что вопрос о Внутренней Монголии лучше пока не возбуждать. Что касается Китая, то соглашение с ним монголов, вероятно, будет равносильно отмене их независимости. Мы хотим сближения с монголами ради обоюдной выгоды, ибо считаем, что Монголия, как государство – буфер, могла бы служить оплотом на нашей границе против китайского проникновения. Настоящий шаг вызван образом действия Пекинского правительства и от монголов будет зависеть воспользоваться нашим предложением.

Саин-ноин, хранивший молчание, ответил, что монголы сознают важность переживаемого их страной момента. Слова мои и проект соглашения будут доложены Богдо (Хутухта) безотлагательно. Так закончилось мое первое свидание с монгольскими министрами» [Коростовец, 2004, с. 211-212].

Наибольший интерес вызывает запись И.Я. Коростовца в день подписания договора. Он писал: «Заключение договора состоялось 21 октября. Вот как произошло это знаменательное событие. Князя приехали в консульство поздно вечером, когда я уже не думал их увидеть. Задержка была вызвана гаданием придворного астролога, выбиравшего счастливый день для подписания. День оказался счастливым, о чем князя заявили мне с видимым удовольствием. Мы тотчас же приступили к сличению текстов и к подписанию. Монголы, впервые видевшие такую процедуру отнеслись к ней с большой серьезностью. Они внимательно прослушали чтение и с тщательностью занялись начертанием тушью своих имен. Затем подали шампанское и я предложил тост за благоденствие автономной Монголии и за русско-монгольскую дружбу. Князя расчувствовались, пожимали мне руки и твердили «цзаа». Саин-ноин даже произнес маленький спич, а министр финансов шутливо заметил, что со времени монгольского нашествия на Россию, настоящее событие есть первый шаг к восстановлению прямых сношений Монголии с Россией. Теперь монголы могут быть спокойны за судьбу своей страны, ибо Россия и Цаган-батыр, т.е. белый царь не выдадут ее никому [Коростовец, 2004, с. 233].

Во время нашей беседы князя сознались, что колебания их продолжались до последней минуты, и что окончательное решение подписать принято было по настоянию самого Богдо. Оказалось, что сомнения возникли под влиянием разговоров с Ларсоном, прибывшим недавно из Пекина. Названный Ларсон, по национальности норвежец и представитель американского библейского общества, приехал в Ургу якобы по делам общества, в действительности же был командирован Пекинским правительством, чтобы побудить монголов прервать переговоры с Россией. Он имел также поручение от группы капиталистов, желавших получить концессию на сооружение железной дороги между Калганом и Ургой. Монголы однако отвергли все предложения Ларсона, заявив, что готовы вести

переговоры с Китаем лишь после заключения Соглашения с Россией и притом как равный с равным» [Коростовец, 2004, с. 233].

Назавтра после подписания русско-монгольского договора о дружбе в консульство Российской империи пришел Ханд ван и передал поздравление от Богдо хана в связи с подписанием договора. А 15 мая 1913 г. по указу Богд хаана Монголии И.Я. Коростовец был удостоен звания Цин вана, т.е. князь первой степени и орден Вачира.

После подписания монголо-русского договора И.Я. Коростовец получил от самого императора России благодарность в виде следующей телеграммы через министра иностранных дел Сазонова: «На всеподданнейшем докладе об обстоятельствах, при каких Вами заключено Соглашение 21 октября с монгольским правительством, Государю Императору благоугодно было начертать: «Выражаю мою благодарность Коростовцу». Поздравляю Вас с этим знаком Монаршей милости». А 21 Февраля 1913 года ему присвоено было светлобронзовую медаль в память 300-летия Царствования Дома Романовых. По засвидетельствованию Министра иностранных дел об отлично-усердной службе и особых трудах, высочайшим указом, данным Капитулу орденов Император

России пожалован И.Я. Коростовцу кавалером ордена Св. Анны первой степени 14 апреля 1913 года. Так была оценена заслуга И.Я. Коростовца в осуществлении политики и интересов императорской России в Азии, в том числе в Монголии. И.Я. Коростовец являлся кавалером орденов Св. Анны, Св. Станислава, Св. Владимира, а также иностранных государств, таких как Персидского, Румынского, Японского, Черногорского, Португальского, Бухарского, Французского, Турецкого, Китайского, Сербского, Шведского, Датского и Монгольского. Пожалуй, эти награды говорят, с каким широким размахом работал дипломат И.Я. Коростовец.

Период после подписания Договора о дружбе 1912 года

Через 3 дня после подписания Договора о дружбе между Россией и Монголией министр иностранных дел России Сазонов дал указание послу Крупенскому уведомить об этом китайскую сторону. Крупенский сообщил об этом министру иностранных дел Китая в Пекине 26 октября 1912 г. и министр Китая на это сказал: «Россия признала Правительство Монголии» и добавил, что «но однако еще не признала Китайское правительство» [Монголын ард түмний..., 1982, с. 174-175; Гримм, 1925, с. 181-183]. Это свидетельствует о том, что государства мира признают, что подписание Договора о дружбе и Торгового протокола было совершено как факт признания Россией независимости Монголии.

По истечении нескольких дней после этого события китайский министр иностранных дел посетил с визитом Санкт-Петербург и официально сообщил министру иностранных дел России, что китайская сторона не признала этот Договор между Россией и Монголией. На это Сазонов ответил: «Россия окончательно не признала независимость Монголии, но

мы можем включить Китай в трехсторонние переговоры и таким образом закрепить сюзеренитет Китая» [Сборник дипломатических..., 1914, с. 32].

Китайская сторона отрицала возможность заключения с Монголией каких-либо документов, считавшей ее как свою часть, и сообщила, что относительно Монголии необходимо заключить России договор с правительством Китая. Но сначала России для этого необходимо аннулировать этот договор с Монголией, и после этого мы будем готовы заключить договор с вами относительно Монголии. 19 ноября 1912 г. министр иностранных дел Китая еще раз обратился к министру Сазонову с просьбой аннулировать Договор о дружбе с Хурээ. Но на эту просьбу Сазонов и Крупенский дали ответ, что «предложение китайской стороны слишком запоздало» [Peter S.H. Tang, 1959, p. 314].

Чёткая позиция Сазонова относительно подписания договора отражает поддержку России независимости Монголии. С другой стороны, неоднократные просьбы об аннулировании договора с Монголией свидетельствуют о признании ее независимости и безвозвратном изменении ситуации в пользу Монголии.

После подписания договора от 3 ноября 1912 г. Монголия стала независимой, так как двусторонние отношения поддерживались минуя китайскую сторону, и стали проводиться прямые контакты, что отметил Волосович [Волосович, 1914, с. 42]. Российские печатные органы отмечали, что если бы Монголия не была бы отдельным государством, что подписания данного документа не произошло бы, и факт подписания данного договора сам по себе отрицает статус сюзеренитета Монголии. И даже была опубликована статья Петера Тана, доказывающая использование Россией название «Монголия» вместо «Внешняя Монголия» и что Россия закрепила данное название за этим государством. Вместе с тем он писал, что в данном документе не отражены территориальные вопросы [Peter S.H. Tang, 1959, p. 315].

Иностранные эксперты по-разному приняли этот документ. «Россия поддержала образование нового государства» или «Монголия отделившись от Китая и обретя свою независимость, не станет колонией России», существовали различные мнения [Сборник дип..., 1914, с. 5].

После подписания данного договора между Россической империей и Монголией в Монголии расширилось влияние России, что принесло большие изменения в равновесие сил между Россией и Китаем, и даже назрела необходимость проведения переговоров специально по этому вопросу. Это произрастало из позиции китайской стороны, как и раньше желавшей монополю владеть Монголией, и отражает, что переговоры с российской стороной были прогрессивным событием для монголов. С другой стороны, признание Россией Монголии как полномочного лица для проведения переговоров давало право Монголии для отстаивания своих национальных интересов, защиты и борьбы своей независимости, и это было большим достижением. Это необходимо признать как результат мудрой политики и усилий политических лидеров Богдыханской Монголии.

Российская империя была готова приступить к переговорам с Китаем при условии сохранения своих преференций согласно Договору 1912 г. После подписания этого договора Сазонов дал официальные сообщения послам Англии, Франции и Японии, где отметил: «Если Китай признает этот договор, то мы не будем против его заключения договора с Монголией и сюзеренитета над Монголией» [Peter S.H. Tang, 1959, p. 313].

Хотя китайская сторона отрицала и не признавала факт подписания Договора о дружбе и другие документы считала незаконными, но российская сторона последовательно придерживалась своей позиции. Поэтому посол России в Пекине встретился с министром иностранных дел Китая, ознакомил его с Договором о дружбе, сообщил об обязанностях России перед правительством Хурээ, с требованием признания этого факта правительством Китая. Далее советник посольства России обратился в МИД Китая с фальшивым сообщением о послании монгольского посла в Санкт-Петербург в ноябре 1912 года, что свидетельствует о нежелании России потерять свои интересы в Монголии, и является формой давления на китайскую сторону.

Таким образом, после обмена несколькими нотами обе стороны пришли к решению проведения переговоров относительно Монголии.

Хотя Китай отрицал подписание всех документов, но впоследствии все же признал Торговый протокол, состоящий из 17 пунктов, в преддверии намечающихся переговоров с Россией. Это отмечено в пункте 4 Русско-китайской Декларации от 1913 г. Также это было закреплено 21 пунктом Кяхтинского Соглашения от 1915 г. между Россией, Китаем и Монголией. Это доказывает, что Договор о дружбе и Торговый Протокол имеют законную силу.

Если сказать, что данный договор не нарушался, то будет преувеличением. В русском проекте было указано «Внешняя Монголия», монгольская сторона напрочь отрицала это название, и в результате стали использовать название «Монголия» [Сборник договоров..., 1952, с. 411]. Кроме того, что это название имело двоякий смысл, могло означать как название государства, так и использоваться как географическое название, еще могло означать Внешнюю Монголию /Ар Монгол/ или же общее название монгольских народов, что видно из русского варианта [Батсайхан, 2002, с. 38].

Данный договор дал право русским для расширения своей деятельности в Монголии, предоставив русским капиталистам широкие права на свободную предпринимательскую деятельность в Монголии Даревская Е.М. отметила, что привела к полному давлению и власти русских в Монголии [Даревская, 1994, с. 60]. Русские торговцы и коммерсанты занимались добычей золота и других полезных ископаемых, открывали различные «Сообщества», «Товарищества», широкой продажей государственных и частных товаров. Даже открыли Монгольский Национальный банк. Русский рубль стал постепенно вытеснять с монгольского рынка китайский юань [Единархова, 2000, с. 62]. Не только в количественном отношении, но в качественном отношении расширялась русская торговля.

Поэтому экономическая экспансия Россией Монголии необходимо рассматривать как реализацию российской политики относительно Монголии. Конечно, общность границы, исторические связи, традиции, взаимные экономические интересы повлияли на многолетнюю стратегию и политику России по отношению к Монголии, и после 1911 г. Россия выдержала конкуренцию с другими государствами и в стратегическом плане было важно расширить свои стратегические интересы. Было невыгодно потерять свои позиции, закрепленные Русско-японским договором о разделе сфер своих влияний.

Договор 1912 г. является свидетельством выхода Монголии на международную арену как вновь образованного государства.

Многочисленные ноты, заявления, депеша о Монголии и значении Монголии для России, переданные И.Я. Коростовцом открыла глаза Российских государственных деятелей, таких как Министр иностранных дел Сазонов, замминистра иностранных дел А. Нератов, включая самого Императора России на Монголию и монголов, и в этом его неоспоримая заслуга. Недаром после заключения соглашения между Россией и Монголией в 1912 г. министр иностранных дел Сазонов повернул свой взгляд в сторону Монголии. В этом большая заслуга Ивана Яковлевича Коростовца, одного из первых дипломатов Российской империи, осознавшего значение Монголии для геополитических интересов России.

Значение Монголо-российского договора 1912 г., подписанного И.Я. Коростовцем было оценено высоко Российским дипломатом Барон Нольде² в историческом очерке «Далекое и близкое» под заглавием «И.Я. Коростовец в Монголии» в 1930 году: «Создание Монголии – одно из крупных дипломатических достижений императорской России. ... в первых рядах этой школы стояли перед войной И.Я. Коростовец и покойный начальник дальневосточного отдела Г.А. Козаков. Им вместе принадлежит честь осуществления того крупного исторического дела... Договор И.Я. Коростовца сыграл решающую роль в процессе образования Монголии»³.

Так как в начальной стадии восстановления Монголии И.Я. Коростовец сделал действительно очень многое для Монголии на мой взгляд мон-

² Барон Нольде Борис Эммануилович – Российский юрист, ученый и дипломат. Родился в 1876 г. Окончил Санкт-Петербургский университет, работал профессором Александровского лицея, Политехнического института, директором второго департамента Министерства иностранных дел России. Автор «Очерков русского государственного права» Санкт-Петербург, 1911, «Очерков международного частного права» и др. Как дипломат барон Нольде Б.Э. принимал участие во Второй конференции мира в Гааге в 1907 г., в Лондонской мирной конференции в 1908-1909 гг., в конференции трех северных держав по Шпицбергенскому вопросу в 1910-1911 гг., в Парижской балканской финансовой комиссии в 1913 году и др.

Барон Нольде Б.Э. – современник И.Я. Коростовца, автор статьи «Международное положение Монголии» (Газета «Право», Петроград, 23 августа 1915 г.). Эта статья неоднократно используется в трудах И.Я. Коростовца.

³ Барон Нольде Далекое и близкое Исторические очерки, Париж, 1930 г.

голы должны были бы воздвигнуть памятник И.Я. Коростовцу нежели В.И. Ленину. Это было бы справедливо перед историей.

Я убежден в том что И.Я. Коростовец представлял интересы Российской империи, но эти интересы сыграли многое для сохранения и совершенствования самостоятельности Монголии.

Исследователь Дж. Фритерс, давая личную оценку этому человеку, написал следующее: «Он являлся одним из самых способных дипломатов Российской империи и стоял у истоков активизации российской политики во Внешней Монголии». Между тем, Дмитрий Абрикосов, отметив его большой дипломатический опыт, приобретенный им за долгие годы службы в Китае, сказал, что, «посол /подразумевается И.Коростовец – О.Б./ является особенным человеком и имеет редкий авторитет сродни бриллианту»⁴. Эти слова точнее всего, представляется, свидетельствуют о его человеческой сущности.

Несомненно, И.Я. Коростовец является одним из инициаторов заключения российско-монгольского договора о дружбе 1912 г., а также, на наш взгляд, является дипломатом, внесшим достойный вклад в укрепление российско-монгольских отношений и их развитие в XX в.

Заключение

Договор о дружбе, заключенный 3 ноября 1912 г., и проведенные переговоры в дальнейшем имели огромное политическое значение для Монголии. Данным договором царская Россия не только официально признала Монголию и ее правительство, но и в дальнейшем договор был принят за правовую основу в закреплении государственного суверенитета. Факт заключения договора Монголии с царской Россией стал ударом для китайской экспансионистской политики, проводимой в то время Пекином в отношении Монголии, и привел к необходимости ведения переговоров китайского правительства с царской Россией специально по монгольскому вопросу.

После провозглашения Монголией своей независимости данный договор стал первым официальным правовым документом для определения статуса Монголии на международной арене [Батсайхан, 2002, с. 116].

После объявления своей независимости Монголией этот документ стал правовой основой и первым юридическим документом для определения статуса Монголии на международной арене. Данным договором было определено:

1. Монголия – государство, имеющее собственного правителя и свое правительство.
2. Монголия имеет право образования своих войск.
3. Монголия начала существовать по принципу суверенного существования.

⁴ Lensen, George Alexander ed., Relations of a Russian Diplomat, the Memoirs of Dmitrii I. Abrokossow, Seattle: University of Washington Press, 1964, p. 158-174.

4. Из Монголии были выведены китайские войска и эксплуататоры, а также в дальнейшем, Монголия имеет право не допускать на свою территорию китайские войска и китайских переселенцев.

Монголия является юридически правомочным субъектом, имеющим полное право на заключение любых договоров с иностранными государствами; это право было признано правительством России и Россия обязалась оказывать всемерное содействие для «их неукоснительного соблюдения». Также необходимо отметить, что в существовавших в то время условиях факт подписания данного договора являлся, в сущности, весьма прогрессивным шагом. Хотя в ходе переговоров монголами был поставлен вопрос о включении Внутренней Монголии и Барги в состав Монголии, русские наотрез отказали в данном требовании, а также был получен отрицательный ответ на вопрос о пребывании монгольского посла в Петербурге. Судьба Внутренней Монголии к тому времени уже была предопределена секретным договором, заключенным между Россией и Японией, и поэтому вопрос об аккредитации монгольского посла в Российской столице явился щекотливым моментом в устремлениях России к ограничению монгольской независимости формой китайской автономии.

Российская империя официально признала правительство Монголии подписанием данного Договора о дружбе и рассматривала Монголию как правомочный субъект для подписания такого документа. Объявление всему миру о подписании данного договора по сути было фактом признания нашего государства и его названия «Монголия». Это, безусловно, не отвечало интересам китайцев. Таким образом, подписание Договора о дружбе Монголии с могущественной царской Россией того времени дало новый импульс для продолжения борьбы для отстаивания своей независимости.

Литература

1. Батсайхан О. Монголын тусгаар тогтнол ба Хятад, Орос, Монгол гурван улсын Хиагтын гэрээ, Адман хэвлэх уйлдвэр. Улаанбаатар, 2002.
2. Батсайхан О. Последний император Монголии Восьмой Богд Жавзандамба хутагт: Жизнь и легенда. УБ., 2011 г.,
3. Белов Е.А. Как возникли тройственные русско-китайско-монгольские переговоры в Кяхте в 1914 г. Китайская традиционная культура и проблемы модернизации. Ч. 1, М., 1994. БНМАУ-ын туух дэд боть, Улсын хэвлэх уйлдвэр, Улаанбаатар, 1968. Бурдуков А.В. В старой и новой Монголии. М., 1969.
4. Волосович М., Россия и Монголия – Вестник Азии. № 31-32, 1914.
5. Гримм Э.Д. Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке (1842-1925). М., 1925.
6. Гримм Э.Д. Сборник документов по монгольскому вопросу ... М., 1925.
7. Даревская Е.М. Сибирь и Монголия, Очерки русско-монгольских связей в конце XIX-XX вв. Иркутск, 1994.
8. Дэндэв Л. Автономит Монгол улсын уеийн онцлог баримт бичгууд., УБ., 1945 он, Туухийн хурээлэнгийн гар бичмэлийн сан.
9. Единархова Н.Е. Русские в Монголии: Основные этапы и направления деятельности в 1861-1919 гг. / Россия и Монголия в многополярном мире: материалы конференции. Ч. 1, вып 2. Иркутск, 2000.

10. Коростовец И.Я. От Чингис хана до Советской Республики, УБ., 2004.
11. Магсаржав Н. Монгол Улсын шинэ туух, УБ., Сухбаатар хэвлэх уйлдвэр, 1994. Майский И. Современная Монголия Иркутск, 1921.
12. Международные отношения в эпоху империализма Документы из архивов царского и временного правительств (1878-1917) М.-Л.1931, серия 2, т.20, ч.2.
13. Монголын ард түмний 1911 оны үндэсний эрх чөлөө, тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэл Баримт бичгийн эмхтгэл. 1900-1914, Улаанбаатар, 1982.
14. Үндэсний төв архив. Ф.4, д.1, х.н. 136.
15. Сборник дипломатических документов по Монгольскому вопросу Спб., 1914.
16. Сборник дипломатических документов по Мон. Вопросу 23 авг. 1912 г. – 2 нояб.1913. СПб., 1914.
17. Сборник договоров России с другими государствами 1856-1917. М., 1952.
18. Peter S.H. Tang Russian and Soviet policy in Manchuria and Outer Mongolia 1911-1931, Duke university press Durham, North Carolina, 1959.

Оохнойн Батсайхан – д-р ист. наук, Институт международных исследований АН Монголии.

Oohnoin Batsaikhan – ScD, Institute of International studies of Mongolian Academy of Science.

УДК 930.25+94(517.3)
П 545

© О.Н. Полянская

ЛИЧНЫЕ ФОНДЫ МОНГОЛОВЕДОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ФИЛИАЛА АРХИВА РАН (СПФ АРАН)

Статья посвящена фондам Санкт-Петербургского филиала архива РАН (СПФ АРАН), содержащим материалы по истории российского научного монголоведения. Автор статьи дает характеристику личным фондам востоковедов И.Я. Шмидта, В.П. Васильева, В.Л. Котвича.

Ключевые слова: научная школа монголоведения, И.Я. Шмидт, В.П. Васильев, В.Л. Котвич, востоковедение, история Монголии.

O.N. Polyanskaya

THE PERSONAL FUNDS OF MONGOLISTS IN THE PETERSBURG BRANCH ARCHIVES RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

The article is devoted to funds of the Petersburg branch archives Russian Academy of sciences, which contain materials about history of Russian scientific school of Mongolian studies. The author of this article describes the personal funds of orientalists I. Shmidt, V. Vasiliev, V. Kotwich.

Keywords: Russian scientific school of Mongolian studies, V.L. Kotwich, I. Shmidt V. Vasiliev, Oriental studies, history of Mongolia.

Зародившись, российское монголоведение постоянно развивалось, проходя различные этапы становления, сопровождаемые успехами, по-

вышенным вниманием со стороны правительства или, наоборот, спадом интереса последнего. Однако монголоведение развивалось во многом благодаря энтузиазму ученых, с именами которых связаны значительные достижения. Деятельность отдельно взятого ученого – это неотъемлемая составляющая истории российского монголоведения, которая и на сегодняшний день имеет много «белых пятен», дело в том, что о многих, кто посвятил свою жизнь изучению Востока, мы знаем мало, а другие просто забыты, а о третьих, казалось бы, известно многое, но можно с полной уверенностью сказать, далеко не все. И в этом деле могут помочь личные архивы наиболее известных ученых, профессоров, академиков, среди материалов которых можно встретить и забытые имена или неизвестные во все.

В Санкт-Петербургском филиале архива РАН (далее СПФ АРАН) хранится собрание личных фондов монголоведов, как правило, имеющих, звание академиков: И.Я. Шмидта (Ф. 785), В.П. Васильева (Ф. 775), В.Л. Котвича (Ф. 761), Б.Я. Владимирцова (Ф. 780), В.В. Бартольда (Ф. 68), С.А. Козина (Ф. 886), так же Н.Н. Поппе (Ф. 781), отражающий его научную деятельность до 1937 г. Кроме того, интересный материал содержится в фондах Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии (Ф. 148) и Азиатский музей императорской Академии наук. Институт востоковедения (Ф.152), раскрывающие взаимоотношения ученых, процесс организации науки.

Рассматривая фонды ученых в хронологической последовательности, постепенно сложится картина становления российского научного монголоведения. В этой связи первым необходимо рассмотреть фонд академика Исаака Якова (Якова Ивановича) Шмидта (1779-1847), который сделал поистине первые шаги подлинно научного, академического монголоведения. И.Я. Шмидт – немец по происхождению, приехал в Россию из Голландии в 19-летнем возрасте по делам торговой компании. Он пробыл три года среди калмыков, изучил их быт и язык, а в дальнейшем посвятил себя изучению Монголии. Важным событием в истории монголоведения стали опубликованные ученым грамматика монгольского языка (в 1831 г. – на немецком, 1832 – на русском языке) и словарь «Монгольско-немецко-русский» (1835). И.Я. Шмидт был первым, кто ввел изучение монгольской филологии и истории в число научных, академических дисциплин. Фонд 785 И.Я. Шмидта в СПФ АРАН – небольшой, однако содержит некоторые интересные сведения из биографии монголоведа. Биография ученого (ед. хр. 49), предположительно написанная его вдовой (на немецком языке), а перевод на русский выполнен его правнуком О.О. Блюмом. Сам факт подробной биографии уже само по себе ценность в случае достаточно скудной информации об академике. Кроме того есть материалы об открытии класса калмыцкого языка при Министерстве иностранных дел (ед. хр. 37), переписка о предоставлении И.Я. Шмидту «открытого листа», для путешествия в калмыцкие степи (ед. хр. 38), записка о маньчжуро-монгольском лексиконе, составленном О. Ковалевским (ед. хр. 42) и другие, в основном на немецком языке. Все это может стать хо-

рошей основой для полноценной публикации о человеке, который первым стал на путь систематического изучения монгольского языка и культурного наследия монголоязычных народов, создав первые работы по монгольской филологии, пусть сначала только на немецком языке, что несколько тормозило обучение монгольской грамоте.

Василий Павлович Васильев (1818-1900) – востоковед, выпускник Казанского университета, один из пионеров научного монголоведения в России. Свое становление прошел под руководством профессора известного монголоведа Осипа Михайловича Ковалевского (1801-1878), который определил во многом круг его научных интересов, связанных с изучением буддизма, с этой целью был отправлен с Российской духовной миссией в Китай, где провёл десять лет с 1840 по 1850 г. В фонде В.П. Васильева (Ф. 775), хранятся разные документы, связанные с его командировкой в Пекин. В первую очередь это объемные, подробные «Пекинские дневники» (ед.хр. 212, ед. хр. 256), они содержат подробные сведения о Монголии и Китае в разных аспектах; Василий Павлович пишет о своем непрестом положении при миссии, об отношениях с миссионерами, своих занятиях по изучению источников по буддизму на монгольском, китайском и тибетском языках. А также интересны его письма к своему учителю О.М. Ковалевскому (ед. хр. 257), в которых путешественник освещает весь путь следования, с момента выезда его из Казани: «По прибытии в Троицкосавск, я встретил обильную практику для монгольского языка в знакомстве с бурятами, которые беспрестанно спрашивали меня о Казанской семинарии и гимназии. Одного ламу пригласил я себе в учителя тибетского языка. Учитель китайского языка г. Крымский начал мне с нами преподавать китайский язык» [1]. Все эти сведения важны для составления более полного биографического портрета монголоведа, а так же объективной картины становления самого ученого и буддологии в России. После завершения научной командировки в Пекин, в ходе которой Василий Павлович подготовил ряд работ по буддизму, он стал непревзойденным авторитетом в этой области: «... в Пекине он овладел буддийской литературой на китайском и тибетском языках в таком объеме, и настолько основательно, как о том не могли мечтать европейские буддолги...» [2]. В.П. Васильев собрал богатую коллекцию буддийской литературы [3], что значительно обогатило восточную библиотеку Казанского университета. Как повествуют документы его личного фонда, по возвращению из Китая В.П. Васильев планировал открыть кафедру тибетологии, однако ему поручили в 1851 г. возглавить кафедру китайского языка, а в 1854 г. восточный разряд Казанского университета был переведен в Санкт-Петербургский университет, а вместе с ним и ряд преподавателей, среди которых был и В.П. Васильев. С этого момента начинается новый период его жизни, связанный с преподаванием на восточном факультете Санкт-Петербургского университета. О состоянии преподавания восточных языков он писал в своей Заметке о восточном факультете [4]. До завершения своей преподавательской карьеры он не оставлял мысли создания кафедры тибетологии, главной задачей которой было бы изучение тибетского языка.

С 1855 г. Санкт-Петербург становится ведущим центром востоковедения, где монголоведение занимает лидирующие позиции. К.Ф. Голстунский, А.М. Позднеев работают в это время. На рубеже XIX-XX вв. начинают свою педагогическую и научную деятельность такие авторитетные ученые как В.Л. Котвич, А.Д. Руднев, Б.Я. Владимирцов...

2012 г. – юбилейный в биографии выдающегося монголоведа Владислава Людвиговича Котвича (1872-1944) – 140 лет со дня рождения и 100 лет как состоялась его научная командировка в Монголию в 1912 г. Владислав Людвигович (1872-1944) стал известен не только в области монголоведения, но и в тюркологии, алтаистике. Подготовил плеяду учеников – известных ориенталистов, ставших непревзойденными авторитетами в области востоковедения, среди них Б.Я. Владимирцов, С.А. Козин, Б. Ринчэн (Монголия), М. Левицкий (Польша), Ц.Д. Номинханов (калмык). Себя Владислав Людвигович считал учеником монголоведа Осипа Михайловича Ковалевского (1801-1878), учился на его трудах по монгольской филологии, истории, этнографии. Судьба научная и личная Владислава Людвиговича связана и с Россией, и с Литвой, и с Польшей. Богатый архив находится в Кракове в Архиве академии наук, однако значительное число документов составляют личный фонд В.Л. Котвича в СПФ АРАН № 761. Фонд состоит из двух описей, первая содержит дела, включающие рукописи самого ученого и других востоковедов, биографические материалы В.Л. Котвича, некоторые приложения-ответы на письма; вторая – письма, адресованные В. Котвичу. Переписка Владислава Людвиговича с различными людьми составляют большую часть фонда, и в целом характеризует его как коммуникабельного, разностороннего ученого и человека, он представляется своего рода центром монголоведения в одном лице, куда стекается различная информация о результатах и планах научной работы, личных достижениях и трагедиях ориенталистов, материалы об организации или реорганизации, сначала российской, затем советской востоковедной науки. Монголоведу писали как авторитетные ученые: Ф.И. Щербатской, Б.Я. Владимирцов, С.А. Козин, В.М. Алексеев, Н.Н. Поппе, А.Д. Руднев, П.П. Шмидт, А.В. Гребенщиков, чтобы обсудить вопросы науки, спросить мнения В. Котвича, узнать, как обстоят дела у него. Письма, датируются и временем его работы в Санкт-Петербурге, и временем его проживания в Польше, куда он уехал в 1923 г.

Тесные связи Владислав Людвигович поддерживал с Б. Барадиным особенно с Ц. Жамсарано, с которым, можно сказать и благодаря ему, ученый совершил свою единственную поездку в Монголию, в Орхонскую долину в 1912 г. [5]. Переписка между ними раскрывает не только В. Котвича как заинтересованного исследователя, но и таковым рисует Ц. Жамсарано. Часть писем Ц. Жамсарано, адресованных В.Котвичу не опубликованы [6]. Исследователи являлись члена Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии во главе с В.В. Радловым. Комитет обеспечивал организацию поездок Ц. Жамсарано по Монголии с целью сбора «Образцов монгольской народной литературы». С таким названием в 1908 г. вышла его совместная с А.Д. Рудневым работа. Писали В.Л. Котвичу исследователи и учителя из Сибири, с которыми он познакомился во

время поездки в Монголию. Это учитель Малков из Кяхты и член ВСОР-ГО В.Н. Флоренсов из Иркутска. Архивы В.Л. Котвича рассосредоточены по разным архивохранилищам, преимущественно в России и Польше, и ждут еще своего времени, чтобы соединившись в одном труде, рассказать о выдающемся востоковеде.

В целом фонды СПФ АРАН могут способствовать созданию более целостной картины развития научного монголоведения в России.

Литература

1. СПФ АРАН. Ф.775 о.1, д. 257, л. 1об.
2. М. Тубянский, С. Ольденбург, Ф. Щербатской О рукописном наследии В.П. Васильева / СПФ АРАН. Ф. 775, оп. 1, д. 256_6, л. 77.
3. СПФ АРАН. Ф. 775, оп. 1, д.248 Обзорение буддийской литературы.
4. СПФ АРАН. Ф. 775, оп. 1, д.187.
5. Полянская О.Н. Монголоведные исследования В.Л. Котвича (1872-1944). К 140-летию со дня рождения // Вестник Бурят. гос. ун-та. Вып. 7. Серия История. С. 109-110.
6. СПФ АРАН. Ф. 761, оп. 2, д. 220.

Полянская Оксана Николаевна – канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории Бурятского государственного университета, Улан-Удэ.

Polyanskaya Oksana Nikolaevna – candidate of historical sciences, lecturer of department of general history of Buryat State University, Ulan-Ude.

УДК 94(571.54-21)

Я 205

© *А. Явловский*

ПОЛЬСКИЕ СТРАНИЦЫ В СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ КЯХТЫ/ТРОИЦКОСАВСКА

В статье затрагивается тема участия поляков в общественной истории и материальной культуре города Кяхты/Троицкосавска. Читатель найдет краткое описание польского сообщества, проживавшего в этом приграничном городе. Особое внимание уделяется польским ученым, работавшим в этой части Азии, таким как Юлиан Талько-Хринцевич. Дополнительно статья содержит подробный список польских научных журналов конца XIX– начала XX вв., которые хранятся в Кяхтинском краеведческом музее им. В.А. Обручева.

Ключевые слова: Польское сообщество, Кяхта/Троицкосавск, материальная культура, общество, социальная история, Азия, Юлиан Талько-Хринцевич, Кяхтинский краеведческий музей, польские научные журналы, этнографические исследования.

A. Jawłowski

POLISH PAGES IN THE SOCIAL HISTORY AND MATERIAL CULTURE OF KYAKHTA / TROITSKOSAVSK

This article treats about the participation of the Polish people in the social history and material culture of Kiahta/Troitskosavsk. The reader will find a short

description of the history of the Polish community living in this border town. Special attention was paid to the research conducted by Polish scientists in this part of Asia. The article also presents a figure of Julian TalkoHryniewicz and his research. Additionally, it contains a detailed list of Polish scientific journals from the end of the XIX century and the beginning of the XX century stored in the Kiahta museum after the name V.A. Obruchev.

Keywords: Polish community, Kiahta/Troitskosavsk, material culture, society, social history, Asia, Julian Talko – Hrynecvich, Kiahta museum, Polish scientific journals, anthropological research.

На сегодняшний день Кяхта представляет собой тихий провинциальный городок, расположенный в интереснейшем регионе пограничья стран и культур, которое способствует созданию неповторимого калейдоскопа культурных, этнических, природных, а также климатических разнообразий. Именно здесь, в долине Кяхты сибирская тайга, в конце концов, уступает степи и пустыне Центральной Азии, по которым пролегали старинные торговые пути, тянувшиеся к Дальнему Востоку, Индии и Тибету. Люди, живущие на этой земле, и те, кто прибыли с разных сторон света создали причудливую мозаику этнических групп и культур. Среди тех, кто внес заметный вклад в богатую историю и культуру этого места были и поляки.

Датой основания Кяхты считается 1728 г., но во многих источниках, можно встретить также дату на год раньше. По моему мнению, данное расхождение не является столь важным и связано оно с образованием на месте нынешнего города районного казачьего форта в 1727 г. под названием Форт Новотроцкий. Как бы то ни было вопрос даты основания города остается в компетенции историков. Нам интереснее то, что с самого начала город в первую очередь служил важным пунктом на карте российско-китайских политических и торговых контактов. Уже в упомянутом 1728 г. на реке Кяхта был возобновлён и подписан договор о российско-китайской границе. Российская сторона была представлена графом боснийского происхождения Саввой Владиславич-Рагузинским. Именно он был инициатором создания обменных пунктов и товарных складов на территории и окраинах Новотроцкого Форта.

Создание новой точки зоны пограничья и развития торговых отношений было обосновано в первую очередь его выгодной локализацией. Долина реки Кяхта соединила дороги, ведущие на запад в Москву и за ее пределы, в Западную Европу и даже через Атлантический океан в Америку с пустынными районами Монголии, находящейся в те времена в составе Китая, Ургой (ныне Улан-Батор), Пекином и другими торговыми центрами Дальнего Востока.

Период с конца XVIII в. до второй половины XX в. считается временем расцвета Кяхты/Троицкосавска. Основной причиной динамичного развития города – в дополнение к упомянутой природной пограничной локализации – было его участие в системе торговой коммуникации – так называемом Чайном пути. Именно благодаря этому Кяхту/Троицкосавск можно рассматривать как важное звено в цепи мировой торговой системы

растянувшейся от Китая на востоке до Англии и Северной Америки на западе.

Сильная геополитическая и экономическая позиция Кяхты пришла в упадок по причине развития других торговых путей, особенно морского транспорта и железной дороги. В ущерб интересам Кяхты сыграло развитие Транссибирской магистрали. Эти и другие события привели к постепенному оттоку купцов и предпринимателей. Многие из них переместили свои предприятия в Москву, Санкт-Петербург или в другие сибирские города, лежащие на пути разрастающейся Транссибирской магистрали.

Тем не менее, Кяхта/Троицкосавск не сразу потеряла свою сильную стратегическую и культурную позицию. На рубеже XIX и XX вв., несмотря на постепенную потерю экономической мощи, город по-прежнему привлекал посетителей. В частности, исследователей и ученых. Он все чаще начинает функционировать в качестве удобной базы для исследователей Центральной Азии и Южной Сибири – в основном геологов, натуралистов, географов, картографов, а также историков и специалистов этнографических исследований этих регионов. Среди них были ученые и польской национальности.

Точное описание истории поляков в Кяхте, безусловно, требует отдельной монографии. Здесь мы приведём лишь некоторые ключевые факты и имена, появляющиеся в контексте истории и развития города и региона.

Многое о поляках, живущих в девятнадцатом веке в Кяхте / Троицкосавске мы можем узнать, читая работы Агатона Гиллера (Agaton Giller). Особенно интересна в этом отношении написанная в 1869 г. работа «Описание Забайкальского края». Гиллер представляет более пяти сотен лиц польского происхождения, проживающих на территории Забайкалья. Некоторые из них описаны с особенной подробностью. (Стоит отметить здесь, что автор не сосредотачивается исключительно на поляках, но также дает широкие описания коренных народов Сибири – основном бурятов и орохонов. Особое внимание уделял он также большой китайской общине, проживающей в частности на территории Кяхтинского района). Во время службы в царской армии, Гиллер в первую очередь уделял внимание вопросу ссыльных. В связи с этим значительную часть своих исследований он посвятил полякам, живущим в Кяхте/Троицкосавске.

Особенно важно, что Гиллер сумел точно оценить количество членов католической общины Кяхты/Троицкосавска, которую он называет чисто польской. Благодаря ему, теперь известно, что в 1860 г. в общей сложности пребывало 89 лиц польской национальности, в том числе 10 женщин и 79 мужчин [см. Kość 2008]. Кроме того, автор оставил описания социально-нравственного уклада жизни кяхтинского сообщества. Гиллер представляет поляков проживающих в городе как лиц, пользующихся уважением и социальным престижем. Среди наиболее часто выполняемых ими занятий Агатон Гиллер отмечает профессию учителя (в основном иностранных языков) и пианиста. Он также упоминает о неким Гжегоже Козяркевиче, исполняющего обязанности директора местного орке-

стра, чей репертуар автор оценивает как «легкий». Он также дает точное количество роялей, находящихся в домах кяхтинских купцов. По его мнению, примерно в 1860 г. у, их было 13 [см. Giller 2007].

Согласно сообщениям Гиллера, статус проживающих здесь поляков был довольно высоким. Тем не менее, стоит отметить, что не все поляки являлись представителями местной интеллигенции. Многие из них оказались в данном регионе Сибири в рамках военной службы. Можно выделить два типа военных польского происхождения, проходящих службу в российской армии в конце первой половины XIX в. Первые – это участники Ноябрьского восстания, т.е. солдаты армии Польского Королевства, насильно включенные в состав царской армии¹. Во вторую группу можно причислить обычных призывников, в основном крестьян находящихся на обязательной военной службе, судьба которых забросила в этот далекий регион российско-китайского пограничья. В Кяхте польские новобранцы служили при охране государственной границы в составе казачьих образований. Стоит отметить, что обычные призывники являются наименее описанной группой поляков, живших в Забайкалье. В действительности, ничего не известно о точном месте происхождения новобранцев, условиях военной службы, их семейном положении и т. д. [Семёнов, 2007]. Определенно больше информации можно узнать о политических ссыльных, особенно выходцев из знати.

Один из самых известных поляков, чья судьба была связана с Кяхтой /Троицкосавском, несомненно, Юлиан Талько-Гринцевич, который жил в Кяхте/Троицкосавске во второй половине XIX в. Жизнь и научная карьера этого выдающегося ученого стала предметом нескольких подробных биографических исследований. Тем не менее, вспомним о нескольких основных фактах его жизни, связанных с данной местностью.

Талько-Гринцевич не был ссыльным. В Сибирь его привлекли хорошие финансовые условия работы, предлагавшиеся в том регионе врачам. В поисках доходов, которые могли бы поправить не наилучшее материальное положение, Талько-Гринцевич и его жена поселились в Кяхте/Троицкосавске, где он устроился на работу в качестве врача терапевта. Помимо этого он работал в местном санитарном и судебно-врачебном комитетах. Результаты его медицинской практики оформились в многочисленные статьи в специализированных журналах, которые чаще всего касались встречающихся в Сибири заболеваний.

В общей сложности в Сибири он провел 16 лет. Его деятельность перешла далеко за пределы медицинской практики. Талько-Гринцевич имел за собой довольно обширные исследования в области физической антропологии. Однако он не ограничивался исключительно проблемами биологии и анатомии. Много внимания он уделял также вопросам культурной специфики коренных народов Сибири. Объектом его интересов и описа-

¹ В период от 1832 по 1834 г. в российскую армию было включено 69 357 солдат армии Польского Королевства. Польские солдаты чаще всего призывались для службы на Кавказ, в Сибирь, а также на бывшие российские территории Средней Азии [Семёнов 2007: 127; Nowiński 1995: 434].

ний были буряты, эвенки, якуты, остяки, сойоты, татары и другие азиатские народы – монголы и тибетцы. Интересным примером сочетания дисциплин явилась статья, опубликованная им в 1893 г. в этнографическом журнале «Wisła» под названием «Несколько слов о тибетской медицине и ее связь с фольклором». Интерес Талько-Гринцевича в этнографических исследованиях вылился, в то, что после возвращения в Польшу, уже в качестве заведующего кафедрой физической антропологии Ягеллонского университета, он работал над созданием Этнографического музея в Кракове. Он является одним из авторов концепции этого объекта.

Талько-Гринцевич также проводил исследования на территории современного Кяхтинского района и приближенных к нему местностей. Результаты этих научных изысканий в области физической антропологии над населением региона опубликованы в статье «Материалы по антропологии Забайкалья и Монголии». Талько-Гринцевич внес фундаментальный вклад в развитие культуры и науки в Кяхтинском районе. Отметим, что именно по его инициативе был создан филиал «Императорского русского географического общества» в Троицкосавске, где он проработал директором в течение 14 лет. За это время он основал научную библиотеку и музей, который до сих пор действует под названием Краеведческий музей имени академика В. А. Обручева в Кяхте. Кроме того, он организовал и руководил работой кяхтинского научного издательства «Работа Троицко-Кяхтинской секции Надамурского отдела Императорского русского географического общества». В знак признания высоких результатов его научной деятельности и организаторской работы Царская власть удостоила в 1898 г. престижной наградой московского «Общества любителей природы, антропологии и этнографии». Вскоре после этого, в 1900 г. он был награжден титулом «незаменимый член товарищества». Следующее признание его деятельности было выражено со стороны Санкт-Петербургского географического общества, члены которого, представили ему золотую медаль общества [Machlański, 2008].

Кроме того, благодаря усилиям Талько-Гринцевича Кяхтинский краеведческий музей обладает обширной коллекцией польских журналов и научной периодики рубежа XIX и XX вв. К ним относятся „Biuletyn Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego w Krakowie”; „Biuletyn Polskiej Literatury Naukowej w Krakowie”; „Wisła. Miesięcznik Poświęcony Krajoznawstwu i Ludoznawstwu”; „Rocznik Towarzystwa Naukowego Miasta Poznania”; „Ziemia. Popularny Tygodnik, Katalog Polskiej Literatury Naukowej w Krakowie”; „Kosmos. Czasopismo Polskiego Towarzystwa Przyrodników Imienia Kopernika”; „Lud”.

Данная коллекция представляет собой невероятно ценный документ польской научной мысли, а также свидетельством состояния эмпирического знания рассматриваемого периода. Она может послужить важным источником знаний о состоянии и достижениях научных исследований, проводившихся в то время в Польше, а также полезным материалом для исследований по истории науки и понимания науки как отрасли культуры. Но прежде всего, это важная коллекция памятников польской матери-

альной и духовной культуры. Среди этих изданий особого внимания заслуживают «Lud» и «Wisła». Опубликованные на их страницах статьи и описательные монографии представляют собой начала польской этнографической мысли. Именно те вопросы, поставленные в них должны рассматриваться как начальный этап польской этнологии. Они также являются ценным источником знаний, в том числе о польской народной культуре.

Кроме того, в коллекции Музея имени академика Обручева в Кяхте хранятся восемь икон, авторство которых приписывают польскому портретисту, выпускнику Академии искусств Санкт-Петербурга, Каролу Филиппу Райхелю. Рожденный в 1788 г. в Варшаве, художник принимал участие в создании иконостаса кяхтинской Воскресенской церкви. Иконы его авторства также находятся Успенской церкви. Период его работы на территории современной Кяхты приходится на 1845-1857 гг.

По словам сотрудников музея, иконы находятся в плачевном состоянии и требуют немедленной реставрации. Кроме того, в связи с плохим состоянием, иконы в настоящее время находятся в хранилищах музея и не представляются общественности. Отмечу лишь, что мне не удалось увидеть работ Райхеля. Об их существовании я узнал от сотрудников музея и г-жи Галины Мостовщичевой, члена национально-культурной автономии поляков «Наджея» в городе Улан-Удэ. О хранящихся в музее работах Райхеля Галина Мостовщичева также сообщила во время конференции «Современные тенденции развития полонийного движения в России», которая состоялась 19 сентября 2008 г. в здании Восточносибирской академии культуры и искусств города Улан-Удэ.

Список польских периодических изданий и журналов в коллекции Краеведческого музея в Кяхте²:

Biuletyn Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego w Krakowie – Kraków

номера:

1898 г.: февраль, март, апрель, май, июнь, июль, сентябрь, декабрь

1903 г.: № 1–10.

1904 г.: № 1 – 9.

1906 г.: № 1 – 9.

1907 г.: № 10.

1908 г.: № 1 – 10.

1909 г.: № 1 – 10.

1911 г.: № 1A – 10A.

1912 г.: № 10A, 1B, 2B, 9B, 5W, 6W.

Biuletyn Polskiej Literatury Naukowej w Krakowie – Kraków

номера:

1907 г.: том IV № 3 – 4, том VII № 1 – 2.

² Материал подготовлен на основе исследования «Польскоязычная литература в книжном собрании Кяхтинского краеведческого музея имени академика В.А. Обручева» Любови Филипповой, руководителя отдела редкой книги Краеведческого музея в Кяхте.

1908 г.: том VII № 3 – 4.

1909 г.: том VIII № 1 – 4, том IX № 1 – 2.

1910 г.: том IX № 3 – 4, том X № 1 – 2.

1911 г.: том X № 3 – 4.

**Wisła. Miesięcznik Poświęcony Krajoznawstwu i Ludoznawstwu –
Warszawa.**

номера:

1898 г.: № 1 – 4.

1899 г.: № 1 – 12.

1900 г.: № 1 – 6.

1901 г.: № 1 – 6.

1902 г.: № 1 – 5.

1903 г.: № 1 – 6.

1904 г.: № 1.

Rocznik Towarzystwa Naukowego Miasta Poznania – Poznań

номера:

1895 г.

Ziemia. Popularny Tygodnik – Warszawa

номера:

1897 г.: том XVI № 8, 10 – 19, 21 – 29, 31 – 52.

1898 г.: том XVII № 1, 2 – 18.

Katalog Polskiej Literatury Naukowej w Krakowie – Kraków.

номера:

1901 г.: том I № 1, 3.

1902 г.: том I № 4, том II № 1 – 2.

1903 г.: том II № 3 – 4, том III № 1 – 3.

1904 г.: том III № 4.

1905 г.: том IV № 1 – 4.

1906 г.: том IV № 1 – 4, том VI № 1 – 2.

**Kosmos. Czasopismo Polskiego Towarzystwa Przyrodników Imienia
Kopernika – Lwów.**

номера:

1896 г.: № 1 – 12.

1897 г.: № 1 – 12.

1898 г.: № 1 – 12.

1899 г.: № 1 – 3, 6 – 12.

1900 г.: № 1 – 12.

1901 г.: № 2 – 12.

1902 г.: № 2 – 12.

1903 г.: № 1 – 12.

1904 г.: № 1 – 7, 9 – 12.

1905 г.: № 1 – 7.

1906 г.: № 1 – 12.

1907 г.: № 1 – 12.

1908 г.: № 1 – 5.

1909 г.: № 1 – 12.

1910 г.: № 1 – 12.

1911 г.: № 1 – 12.

1912 г.: № 1 – 12.

1913 г.: № 1 – 12.

1914 г.: № 1 – 3.

**Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie –
Lwów/Kraków.**

номера:

1896 г.: № 1 – 4, Lwów.

1897 г.: № 1 – 2, 4, Lwów.

1898 г.: № 1 – 4, Lwów.

1900 г.: № 1 – 4, Lwów.

1902 г.: № 2 – 4, Lwów.

1903 г.: № 1, 3 – 4, Lwów.

1904 г.: № 1 – 4, Kraków.

1905 г.: № 1 – 4, Kraków.

1906 г.: № 1 – 4, Kraków.

1907 г.: № 1 – 4, Lwów.

1908 г.: № 1 – 4, Lwów.

1909 г.: № 1 – 3, Lwów.

1910 г.: № 1 – 4, Lwów.

1911 г.: № 1, Lwów.

1912 г.: № 1 – 4, Lwów.

Литература

1. Giller A., Śladami spraw polskich w Kiachcie i Akatuii (w:) Kuczyński A. Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zasiłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków, Kraków, 2007.

2. Kość K., Polacy na Zabajkalu w świetle relacji Agatona Gillera, [w:] Семёнов Е. (ред.) Современные тенденции развития полонийного движения в России, Улан-Удэ, 2008.

3. Machlański P., Życie i działalność lekarsko – antropologiczna Juliana Talko – Hryniewicz, [w:] Семёнов Е. (ред.) Современные тенденции развития полонийного движения в России, Улан-Удэ, 2008.

4. Мостовщикова Г., Именитые поляки в истории Кяхты-Троицкосавска, реферат, представленный в рамках конференции Современные тенденции развития полонийного движения в России, Улан-Удэ, 19 сентября 2008 (рукопись доклада).

5. Полежаева Л., Улейская Т. (ред.), Польская интеллигенция в Сибири XIX–XX вв., Красноярск, 2007.

6. Семёнов Е.В. Поляки – солдаты в Кяхте в середине XIX в., [w:] Леончик С., Филипова Л., Польскоязычная литература в книжном собрании Кяхтинского краеведческого музея имени академика В.А. Обручева, (рукопись доклада).

7. Nowiński F. Polacy na Syberii Wschodniej. Zesłańcy polityczni w okresie międzypowstaniowym, Gdańsk, 1995

8. Skok H. Polacy nad Bajkałem 1863– 883, Warszawa, 1974.

9. Talko-Hryniewicz J., Na skrzyżowaniu handlowych dróg (w:) Kuczyński A. Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zasiłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków, Kraków, 2007.

10. Wites T., Wyludnianie Syberii i rosyjskiego Dalekiego Wschodu, Warszawa, 2007.

Явловский Альберт – доктор гуманитарных наук, социолог, адъюнкт кафедры методов исследования культуры Института прикладных общественных наук Варшавского университета.

Jawłowski Albert – ScD, sociologist, Assisting Professor in the Department of Culture Research Methods, Institute of Applied Social Sciences, University of Warsaw.

УДК 94(510)+001-057.4
А 796

© *И. Арванити*

ВИТОЛЬД АНДЖЕЙ ЯБЛОНЬСКИЙ – УЧЁНЫЙ ГУМАНИСТ, ОСНОВОПОЛОЖНИК ПОЛЬСКОЙ СИНОЛОГИИ

В данной статье автор рассматривает наследие Витольда Яблоньского и его роль в становлении польской синологии. Автор анализирует большой объем материалов первой половины XX в.

Ключевые слова: Яблоньский, Польша, Китай.

I. Arvaniti

WITOLD ANDRZEJ JABLONSKI – HUMANIST SCHOLAR, FOUNDER OF THE POLISH SINOLOGY

In this article, the author examines the legacy of Witold Jablonski and his role in the Polish Sinology. The author analyzes a large amount of materials of the first half of XX century.

Keywords: Jablonski, Poland, China.

„Сжившийся с мудрецами Востока, он сам обладал чертами мудреца, спокойно взирающего на мир, стремящегося найти истину и красоту на земле”¹.

Здислав Либера

„[...] был Профессор Яблоньский ученым, научный кругозор которого далеко выходил за рамки профессиональной специальности. Ибо его интересовали социология и философия, история искусства и европейская литература, он прекрасно разбирался в вопросах религиоведения, наконец он был высококлассным переводчиком, который перевёл на польский язык ряд произведений китайской литературы”². „В его характере не было

¹ Libera Z. Z chińskiego notatnika (З. Либера, Из китайского дневника), „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”), 1958, № 7, с. 401.

² Там же, с. 400.

ничего от чиновника. Бюрократию он не выносил. Видел в ней явление чрезвычайно вредное, опасное для блага и развития науки”³.

Витольд Анджей Яблоньский родился 10 января 1901 г. в родовом имении Пнево в Ломжинском уезде. Сын Юзефа, землевладельца и публициста, и Марии Юзефы (в девичестве Восиньской), происходил из семьи землевладельцев, вовлеченной в интеллектуальную жизнь страны. Воспитывался в антиконсервативной атмосфере, его отец на протяжении многих лет был связан с прогрессивным варшавским еженедельником „Правда”, учредителем и редактором которого был его близкий сотрудник Александр Свентоховский⁴. Атмосфера в отчем доме „с раннего детства формировала ум Витольда Яблоньского и, видимо, именно здесь следует искать первоисточник независимости его мышления, всегда его отличавшую”⁵. С 1913 г. Витольд учился (до III класса он получал домашнее образование) в Гимназии им. Эмилиана Конопчиньского в Варшаве, которая находилась на улице Севериновка 4 (потом Гимназия им. Адама Мицкевича) и в которой были: восьмиклассное гимназическое отделение и восьмиклассное реальное отделение. Там же в 1919 г. он сдал экзамены на аттестат зрелости, и Экзаменационная комиссия на заседании 10 июня 1919 г. „признала его подготовленным к учебе в высших учебных заведениях”⁶. Затем, получив обязательную зачетную книжку, содержащую слова: „Принеся торжественную присягу в том, что готов послушно следовать университетским правилам, проявлять уважение в отношении администрации и преподавателей, прилежно учиться на избранном направлении, а вне стен Университета вести себя высоконравственно и с достоинством”⁷, Витольд приступил к учебе на Философском факультете Варшавского университета (1919–1924). Изучая философию (хотя, собственно, он ещё в гимназии увлекался искусством и архитектурой Востока), он серьёзно заинтересовался ориенталистикой, но эта область знаний была в Польше в то время ещё слабо развита. В 1920–1921 гг. Витольд добровольцем отбыл службу в Войске Польском, в 1921 г. работал в Польском комитете по плебисциту в Верхней Силезии. Вернувшись на свой факультет, окончил учёбу в 1924 г. у, пополнял своё образование в области ориенталистики во Франции, специализировался в синологии, которая переживала там период своего высшего расцвета. Учился в 1924–1930 гг. под руководством ориенталистов такого уровня, как Марсель Гране (1884–1940), как знаток буддизма Ян Пшилуский (1885–1944), китаевед Анри

³ Libera Z. Wspomnienie o profesorze Witoldzie Jabłońskim (З. Либера, Воспоминания о профессоре Витольде Яблоньском), „Chiny” („Китай”), 1962, № 7 (39), с. 5.

⁴ Александр Свентоховский, псевдонимы, между прочим, Владислав Оконьский, Посол Правды (1849–1938), писатель, философ, историк, автор афоризмов, критик, политический публицист, общественный деятель.

⁵ J. Chmielewski, Witold Jabłoński (Я. Хмелевский, Витольд Яблоньский), „Przegląd Orientalistyczny” („Обзор Проблем Востоковедения”), 1958, № 1 (25), с. 3.

⁶ Материалы Витольда Яблоньского, АПАН, III–223, д. 143, л. 5.

⁷ Там же.

Масперо (1882–1945), а также востоковед и алтаевед Поль Пеллио (1878–1945) и другие (Университет в Париже, Institut des Hautes Études Chinoises, École Nationale des Langues Orientales Vivantes, Collège de France). В 1927 г. за работу *Книга обычаев Лу Ку* (*Księga Obyczajów Li Ki*) Яблоньский получил *Diplôme de Licencié ès Lettres*. Это был первый диплом такого рода, выданный институтом китаеведения Institut des Hautes Études Chinoises. Изучение ориенталистики во Франции закончилось для него получением диплома по китайскому и японскому языку в École Nationale des Langues Orientales Vivantes. Кроме того, Яблоньский получил степень магистра Сорбонны.

В 1930–1932 гг. учёный занимался научными исследованиями в Среднем государстве, в частности также исполнял в Пекине обязанности советника в Комиссии по линии Лиги наций, занимавшейся реформой просвещения в Китае (в состав этой Комиссии со стороны Польши входил также Мариан Фальский⁸). В 1931–1932 гг. он преподавал в порядке замещения французский язык и историю французской литературы в Университете Циньхуа (Tsinghua) в Пекине. В 1932 г. вместе с двумя молодыми китаеводами – американцем Карлом Шустером и немцем Вальтером Фушем – предпринял путешествие, продолжавшееся несколько месяцев, частично с пешими переходами, по центральным и восточным районам Китая, накапливая таким образом огромный и ценный материал для позднейших научных исследований. „Весной 1932 г. моё пребывание в Пекине близилось к завершению. Мне хотелось попрощаться с Китаем, совершив длинный пеший поход, чтобы перед отъездом проникнуться как можно больше китайской атмосферой”⁹, – писал Яблоньский в своих воспоминаниях. Путешественник чрезвычайно образно описывает красочные пейзажи Китая. „Голые скалы громоздятся по обе стороны, кое-где по берегу речушки притулилось маленькое поле. Минуем первую линию Великой стены, отреставрированную позднее всего и сохранившуюся лучше других. Стена извивается по крутым горным склонам, как огромный змей, зубастый, ошетилившийся башнями, похожий скорее на каприз природы, чем на дело рук человеческих. Наступает вечер, минуем небольшие городки и селения, появляющиеся сразу же, как только долина расширяется, все они окружены разрушающимися, превращающимися в развалины стенами”¹⁰. Путешествие из Пекина в провинцию Сычуань носило исследовательский характер и доставило путешественнику немало шокирующих впечатлений. Яблоньский пишет: „Приезд ночью в китайский город представляет собой полный таинственности обряд. На небольшой площади перед вокзалом совершается странное священнодействие: стоит ше-

⁸ Мариан Фальский, псевдоним Рафал Праский (1881–1974), польский педагог деятель на ниве просвещения, специалист в области системы и организации школьной системы; известен как автор самого популярного польского букваря XX века, изданного под названием Наука чтения и письма, переиздававшегося неоднократно (первое издание 1910).

⁹ Материалы Витольда Яблоньского..., д. 156, л. 1.

¹⁰ Там же, л. 2–3.

ренга тёмных фигур, держащих огромные лампы, искусно украшенные китайскими иероглифами, за ними клубится толпа рикш. Все они при этом выкрикивают короткие, обрывистые слова, постоянно стараясь вырваться из шеренги и схватить кого-нибудь из дефилирующих пассажиров. Этот пандемоний утихомиривают несколько полицейских и дубинки их не бездействуют. Этот таинственный обряд всего лишь попытка добыть гостя, которую ежедневно предпринимают портье китайских постоялых дворов, названия которых виднеются на лампах»¹¹. В другом месте воспоминаний читаем: „Ибо для китайцев на самом деле существуют только две страны, которые в свою очередь делятся на провинции: «срединная страна» и «внешняя страна». Мой собеседник выпрашивал меня с поистине крестьянской дотошностью: «есть ли у вас железная дорога, есть ли у вас спички, есть ли у вас аэропланы, есть ли телеграф, как у вас заключают браки?». Экзамен мой оказался успешным, ибо хозяин в конце концов резюмировал, что „«по существу варвары мало чем отличаются от китайцев, а впрочем все люди между четырьмя морями – братья». Братство наше полностью закрепилось, когда было внесено огромное блюдо пельменей и появилось несколько чарок знаменитой местной водки»¹². Путешественники познакомились с жизнью населения китайской провинции. Это первое непосредственное соприкосновение с настоящим Китаем расширило сферу интересов ученого. Ибо в период учёбы он увлекался главным образом древним Китаем, а теперь заинтересовался обычаями, устным народным творчеством, современной литературой и культурой Китая. Предоставим снова ненадолго слово Витольду Яблоньскому: „Спустя несколько минут осёл был уже навьючен и вскоре городок Вутайшан (Wu-t'ai-shan) исчез за горами. Дорога поначалу была относительно легкой, время от времени я останавливался из-за какой-либо любопытной детали: это могло быть священное дерево, всё увешанное красными лентами, или же какая-нибудь придорожная часовенка. Наконец, после длительного подъёма, мы добрались до перевала, украшенного по китайскому обычаю воротами. Это были символические ворота окрестностей, находившихся по соседству с Вутайшаном (Wu-t'ai-shanem), и словно освященные этим соседством. [...] За воротами открывалось великолепное зрелище: довольно большую котловину, ровную как зеркальная поверхность озера, окружало кольцо деревушек; на всей равнине одни лишь поля, побольше и поменьше, без какого-либо человеческого селения. Когда мы миновали котловину, начало уже вечереть, я подгоняю осла и его погонщика к продолжению пути. Мы продвигаемся по безлюдным и скалистым окрестностям. Настала ночь, небо засверкало звёздами, сиявшими удивительно ярко на атласном небосводе, лишь кусочек которого был виден нам из глубокого оврага, по которому мы передвигались. Было уже далеко за полночь, когда возникли перед нами очертания какой-то деревни. Мы стали усиленно стучать в ворота. После многочисленных

¹¹ Там же, л. 3.

¹² Там же, л. 10.

проклятий хозяина и нашей ругани ворота наконец открылись и полуживые от усталости мы рухнули на тюфяк, разостланный на канге”¹³. Как можно заметить, путешествие принесло свои плоды в виде чрезвычайно интересного *Дневника*, который Яблоньский вёл, находясь в пути, и фрагменты которого были опубликованы в 1958 г. у, в первую годовщину смерти выдающегося ученого, в научно-популярном ежемесячном журнале „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”). Вот один из отрывков: „Косички тут весьма редки, зато все головы подбиты, чтобы легче было завязывать платки, косынки, которые, как и огромные соломенные грибы, являются здесь любимым головным убором, прекрасно укрывающим от солнца. Не только наряд, но и поведение населения отличается от того, что наблюдалось в сонных деревнях в первый день нашего путешествия по горам. Здесь встречается довольно много красивых женщин, свободно и весело разговаривающих с мужчинами. Строение домов также часто отличается от типично китайского. Если в более зажиточных, добротнее построенных сёлах дворы обычно прямоугольные с квадратными двориками и сохраняют китайские, покатые и полукруглые прогнутые крыши, покрытые черепицей, то рассеянные по горам одинокие домики совершенно напоминают швейцарские шале с большими, более плоскими крышами”¹⁴. В то время Яблоньский установил дружеские связи со многими китайскими учеными и интеллектуалами, которые он поддерживал до конца своей жизни. Китайцы говорили о нём, что он полюбил Китай как свою собственную родину. Он сумел прочувствовать и понять характер китайского народа. В предисловии к повести Вацлава Серошевского *Любовь самурая* он написал: „[...] поляк на протяжении последних двух веков познавал экзотические страны либо в качестве политэмигранта, либо в качестве ссыльного. Его путь в литературу был опосредованным, и он считал этот путь продолжением своей революционной миссии. Поэтому для наших великих «экзотиков» – Т.Т. Ежа, Серошевского и *last not least* Конрада – характерна одна общая черта, чуждая заграничным писателям: чуткое, почти братское понимание положения народов, находящихся под опекой белого человека, а также общая нравственная основа. Это следует из того факта, что для польского автора, находящегося в изгнании, экзотика является не просто картиной, но и проблемой, проблемой чрезвычайно близкой, иногда, возможно, именно поэтому упрощённой”¹⁵.

В январе 1933 г. молодой Яблоньский стал преподавателем китайского языка в Варшавском университете. В декабре 1933 г. он защитил на Гуманитарном факультете Варшавского университета кандидатскую работу *Le sentiment personnel et le conformisme dans le Li Ki*, которая одновременно составляла основу его диплома, защищенного им в Institut des Hautes Études Chinoises в Париже тремя годами ранее (1930). В январе

¹³ Там же, л. 12.

¹⁴ W. Jabłoński, *Zchińskiego notatnika* (В. Яблоньский, Из китайского дневника), „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”), 1958, № 7, с. 405.

¹⁵ Материалы Витольда Яблоньского..., д. 32, л. 1.

1934 г. учёный приступил к своей работе в качестве старшего ассистента в Институте ориенталистики Варшавского университета. С апреля 1934 г. до конца учебного 1935/1936 гг. он читал в Варшавском университете лекции по китаеведению. Одновременно он вёл также аналогичные занятия в Школе востоковедения при Восточном институте в Варшаве, был также руководителем Отдела Дальнего Востока. Защитив на Гуманитарном факультете Варшавского университета в июне 1935 г. докторскую диссертацию, в основе которой лежал критический анализ сборника детских песенок *Les „siao-ha (i-eu) l-yu” de Pékin. Un essai sur la poésie populaire en Chine*, он получил звание доцента. Защита его докторской диссертации проходила под руководством специально приглашённого для этой цели из Collège de France профессора Яна Пшилуского (в Варшавском университете в то время не было ещё ни одного профессора-китаеведа). В последующие годы Яблоньский читал с перерывами лекции по синологии на только что созданной в Варшавском университете Кафедре синологии, руководителем которой стал коллега Яблоньского по учёбе в Париже профессор Ян Яворский¹⁶.

С 1933 г. Яблоньский был женат на Антонине (1901–1994), в девичестве Обрембской, полонистке и славистке, специализировавшейся на языкознании, ставшей позднее профессором белорусской филологии в Варшавском университете. Она была старшей сестрой жены другого известного польского лингвиста, диалектолога, фонолога Здислава Казимежа Стибера (1903–1980) Марии (1904–1995) – графика, художницы, которая преподавала также в Институте изобразительных искусств во Львове и в Государственной высшей школе изобразительных искусств в Лодзи. Жена Витольда Яблоньского „[...] стала не только спутницей его жизни и впоследствии соратником в его научных экспедициях (включая двукратное пребывание в Китае), но также в определённом смысле была его сотрудником. Именно благодаря ей Яблоньский расширил сферу своих интересов, начав заниматься проблемами языкознания, а сам он, в свою очередь, своими профессиональными знаниями помог жене подготовить несколько языковедческих работ в области синологии”¹⁷.

¹⁶ Ян Годзимир Яворский (1903–1945), синолог, японист, историк; учился на Философском факультете Варшавского университета, изучал также китаеведение и японистику в Париже, защитил докторскую диссертацию в Варшавском университете в 1930 г., в 1936 г. стал первым профессором-китаеведом в Польше; преподавал в Варшавском университете и в Восточном институте в Варшаве, специализировался по буддизму; в 1934–1936 гг. был сотрудником Консульства Республики Польша в Харбине; участвовал в сражениях во время сентябрьской кампании, а во время оккупации действовал в подполье; сражался в Варшавском восстании, опубликовал, в частности, *Historię Chini Historię Japonii*, (Историю Китая и Историю Японии), [в]: *Wielka historia powszechna*, (Всеобщая история), t. I, 1935; *Gospodarczepodłożekonfliktuchinińsko-japońskiego*, (Экономические основы китайско-японского конфликта), 1932.

¹⁷ J.Chmielewski, Witold Jabłoński (Я. Хмелевский, Витольд Яблоньский), „Przegląd Orientalistyczny” („Обзор Проблем Востоковедения”)..., s. 4.

В конце 1936 г. Яблоньский вместе с женой предпринял – на сей раз в качестве стипендиата Фонда национальной культуры – научную поездку, занявшую более двух лет, в частности в Англию, Китай, Японию, Корею и Соединенные Штаты. В Китае они провели более полутора года (с весны 1937 г. до осени 1938). Яблоньский выступал с лекциями по сравнительному языкознанию в Яньцзиньском университете (Yenching) в Пекине и сотрудничал с научными журналами.

По возвращении в Польшу, в начале 1939 г. а, Яблоньский занимался – к сожалению, весьма недолго – преподавательской работой в Варшавском университете. В первые же дни войны был полностью разрушен Институт ориенталистики со всем его богатым – говоря о польских условиях того времени – собранием и научным инструментарием. Период оккупации Яблоньский провел в Варшаве, принимая активное участие в работе Подпольного Варшавского университета; он готовил своих слушателей к защите магистерских работ и сам занимался научной работой. К счастью, ему удалось сохранить от уничтожения свою собственную богатую библиотеку по китаеведению. В 1941–1943 гг. он был заместителем руководителя округа в Главном опекунском совете в Варшаве. Вместе с лингвистом Хенриком Улашиным¹⁸ и другими профессорами Варшавского университета, а также с артистами, исполнявшими часто произведения, запрещённые оккупационными властями, он принимал участие в акции, включавшей лекции и концерты, организуемой пастором Михалом Косьмидерским¹⁹ в общине методистов в Варшаве, куда собиралось иногда более ста слушателей; доходы от этой акции предназначались на общественные и патриотические цели. Когда Варшавское восстание близилось к концу, Яблоньский был вывезен немцами из сражавшегося города.

Яблоньский сбежал и, после нескольких месяцев скитаний, вернулся в разрушенную столицу в феврале 1945 г. а; сразу же приступил к работе в возрождавшемся Варшавском университете. Витольд Яблоньский был одним из тех ученых, благодаря которым полностью разрушенный Варшавский университет смог подняться в трудный послевоенный период. В апреле 1945 г. он – в качестве делегата, выдвинутого от доцентов университета в состав Совета Гуманитарного факультета Варшавского университета – стал, совместно с руководителем Исторической секции Подпольного Варшавского университета доцентом доктором Тадеушем Мантей-

¹⁸ Хенрик Улашин (1874–1956), профессор Познанского университета и Лодзинского университета, лингвист, славист.

¹⁹ Михал Косьмидерский (1888–1946), окончил Факультет математики и естествознания в Одесском университете, учился в Академии изящных искусств в Петербурге; в 1921 г. женился на художнице Лидии Колубиньской; в 1922 г. приехал в Польшу, где стал преподавателем математики и физики в Гимназии методистов в Кларисеве (его жена преподавала там рисунок); в 1928 г. был посвящён в духовный сан методистского священника; с 1926 г. работал в ежемесячном издании „Pielgrzym Polski” („Польский Пилигрим”), органе прессы данной Церкви, а с 1936 г. возглавил его Редакцию; был пастором общины в Пшемисле (1933–1934), во Львове и Быдгощи (1938–1939 и 1945–1946).

фелем, одним из авторов известной *Докладной записки* в Министерство просвещения. В ней была подвергнута критике идея о том, чтобы вывести часть Варшавского университета за пределы Варшавы и перенести его в Лодзь. В *Докладной записке* было сказано: „Проектируемое перенесение Варшавского университета лишь в весьма незначительной степени и скорее всего лишь на первый взгляд облегчает восстановление столицы, полностью при этом подрывая научное будущее вышеупомянутого вуза. Насколько плодотворно в таких условиях сможет работать Варшавский университет, отрезанный от своей библиотеки (800 000 томов), а также от Национальной библиотеки (300 000 томов) и Библиотеки Высшей школы торговли (150 000 томов), от Национального музея и государственных архивов. Гуманитарный факультет, работа которого связана с этими институтами самым тесным образом, не видя ни малейшего эквивалента в предлагаемых для своего переноса местах, пострадает в этом случае более других”²⁰. В наследии профессора Яблоньского хранится также *Докладная записка об оказании помощи Варшавскому университету*, которая заканчивается призывом: „Вот поэтому во имя всеобщего братства науки, во имя общих лозунгов свободы и демократии, объединяющих Польшу с США, Варшавский университет обращается к родственным американским институтам с призывом об инициировании акции помощи для восстановления нашего вуза”²¹.

Яблоньский проявил весьма большую активность во время акции возвращения имущества – вывезенных немцами книжных собраний из варшавских библиотек, особенно из Библиотеки Варшавского университета (БВУ). В апреле и июне 1945 г. он был направлен от Министерства связи в район Вольденберг (Woldenberg) близ города Пила с той целью, чтобы вывезти из тамошнего лагеря для военнопленных находившееся там библиотечное собрание, а в период с 7 мая по 3 июня 1945 г. Яблоньский (в качестве руководителя) вместе с делегатами Министерства просвещения принимал участие в акции возвращения книг, вывезенных из варшавских библиотек в ноябре 1944 г. в Прушков и в Гёрбитч под Франкфуртом-на-Одере. Хранящийся в архиве Яблоньского отчет об этой акции производит шокирующее впечатление на читателей ввиду описанных в этом документе условий, в каких хранились бесценные книги, рукописи и гравюры, а также ввиду катастрофического состояния частично возвращенных шедевров – они были перепачканы, затоптаны, изорваны, лишены обложек, обожжены, разбросаны, перемешаны с пером, королевские печати на них были раздавлены. Из трех вагонов украденных томов „экспедиция БВУ (Богдан Коженевский²² и Витольд Яблоньский) перевезла в Варшаву

²⁰ Материалы Витольда Яблоньского..., д. 118, л. 1.

²¹ Там же, л. 13.

²² Богдан Коженевский (1905–1992), историк и театральный критик, один из создателей польского театроведения, режиссер, педагог, выдающаяся личность в истории польского театра; в 1947 г. ему была присвоена ученая степень доктора, что было подтверждено профессором Юлианом Кжижановским; похоронен на коммунальном кладбище в Пяечно.

в двух вагонах и на одном грузовике (остальное собрание было уничтожено или вывезено в глубь России) 444 мешка и 225 связок с книгами (всего около 40 000 томов), а также около 1500 томов рукописей. В том числе было около 25000 томов книг, похищенных из БВУ и один ящик из Кабинета гравюр (около 100 архитектурных планшетов)”²³. Именно благодаря упорству, выдержке и энтузиазму профессора Витольда Яблоньского была успешно проведена эта трудная акция, в результате которой в Библиотеку Варшавского университета вернулась большая часть её ценного собрания.

Прекрасное знание Витольдом Яблоньским китайского языка и китайских обычаев использовали после войны в сфере дипломатии. Зимой 1945 г. он снова поехал в Срединное государство, где исполнял обязанности первого секретаря в Посольстве Республики Польша и советника по культуре и науке в Посольстве РП в Чунцине и Нанкине (1945–1947).

В 1947 г., вернувшись с дипломатической службы в Китае, он взял на себя руководство Кафедрой китаеведения Варшавского университета, ибо руководивший ею профессор Ян Яворский умер от туберкулёза в мае 1945 г. 30 октября 1947 г. президент Польской Республики Болеслав Берут назначил его профессором синологии Гуманитарного факультета Варшавского университета и руководителем Кафедры синологии Варшавского университета; в этой должности Яблоньский проработал до самой смерти, посвятив развитию своей любимой Кафедры десять последних лет жизни. Он был деканом Гуманитарного факультета (1950/1951), а также – после его реорганизации и разделения – деканом Филологического факультета (1951/1952) Варшавского университета. С ноября 1950 г. по апрель 1957 г. он был директором Института ориенталистики Варшавского университета, главного центра изучения ориенталистики в Польше.

Между тем 11 марта 1948 г. по решению Главного совета Министерства просвещения Яблоньский стал членом Гуманитарной секции, председателем которой являлся профессор Юзеф Халасиньский, а заместителем его был профессор Тадеуш Мантейфель. В Гуманитарной секции он работал до июня 1949 г., а затем – по решению Главного совета Министерства высшего образования – стал председателем Группы экспертов по проблемам восточной филологии Университетской секции Главного совета. Он руководил также Отделом Дальнего Востока в Центре изучения восточных проблем и языков при Польском институте по международным делам в Варшаве (1948–1950). В 1950–1957 гг. он возглавлял Министерскую программную комиссию по вопросам ориенталистики и практически в одиночку руководил развитием этой области знаний в Польше.

Профессор Витольд Яблоньский был также членом редакции издания „Обзор Проблем Востоковедения” („Przegląd Orientalistyczny”) и одним из редакторов „Ежегодника Востоковедения” („Rocznik Orientalistyczny”); на

²³ Материалы Витольда Яблоньского ..., д. 118, л. 7.

страницах этих изданий он много раз выступал с научными и научно-популярными статьями и рефератами.

Витольд Яблоньский был также членом Комитета по проблемам востоковедения Польской академии наук с момента его создания, а также руководил Отделением Дальнего Востока в Институте востоковедения Польской академии наук (председатель Ученого совета с 1956). Кроме того, он ещё в 1935 г. активно включился в работу Комиссии по вопросам востоковедения Польской академии знаний.

Витольд Яблоньский был членом *Société Asiatique* в Париже (1930), членом Польского общества ориенталистики (1933) и *American Oriental Society* (1935). В 1936 г. был избран членом-корреспондентом Секции ориенталистики Варшавского научного общества (1951 член этого Общества).

В последний период своей жизни Витольд Яблоньский инициировал и возглавил программу ознакомления широких кругов польской науки и культуры с классиками китайской литературы и философии. Он активно участвовал в популяризации знаний о Китае, результатом этой его деятельности стали организованные совместно с Польским обществом ориенталистики и Обществом знаний многие выставки, посвящённые культуре и искусству Китая. Кроме научной, преподавательской, популяризаторской и переводческой деятельности, он занимался также организаторской деятельностью в области китаеведения и востоковедения вообще. Принимал активное участие во всех съездах и мероприятиях, связанных с развитием ориенталистики в Польше. Участвовал в Международном конгрессе по ориенталистике в Париже (1948) и в Кембридже (1954).

Витольд Яблоньский прекрасно знал Китай. Как уже говорилось, он познакомился с ним ещё в довоенное время, а потом совершенствовал свои знания об этой стране после II мировой войны. Его заслуги в деле укрепления научных, культурных, политических и обычных межчеловеческих польско-китайских отношений невозможно переоценить. В 50-е гг. он ещё трижды побывал в Китае (1953, 1955, 1957). В 1953 г. он ездил туда в составе делегации польских деятелей культуры. В 1955 г. принимал участие в организованной Академией наук Китая конференции, посвященной вопросам нормализации современного китайского языка. Януш Хмелевский пишет: „Я имел честь сопровождать Его в этой поездке и был непосредственным свидетелем того, каким уважением пользовался он у китайских ученых, среди которых были, впрочем, и те, кто охотно вспоминал, что когда-то они были Его слушателями; на обратном пути мы тогда ненадолго остановились в Москве для того, чтобы посетить Институт востоковедения Академии наук СССР”²⁴. Последняя поездка в Китай была запланирована на три с половиной месяца и должна была осуществляться в два этапа: месяц путешествие по центральной и западной частям страны и два с половиной месяца пребывание в Пекине. В плане поездки от 12 февраля 1957 г. записано: „Поездка имеет целью, с одной стороны,

²⁴ J. Chmielewski, Witold Jabłoński (Я. Хмелевский, Витольд Яблоньский), „Przegląd Orientalistyczny” („Обзор Проблем Востоковедения”)..., s. 6.

посещение тех мест, в которых побывал двадцать пять лет тому назад во время путешествия, совершенного наполовину пешком, а наполовину на автомобиле или по железной дороге. Запланированная ныне поездка имеет целью подробное изучение культурного и технического прогресса на значительной территории Китая. Второй целью поездки является посещение тех мест, где ведутся археологические исследования и где имели место в последние годы важные раскопки, проливающие новый свет на состояние китайской культуры в третьем веке до нашей эры. [...] Цель пребывания в Пекине – сбор информации и материалов для начатой в Варшаве работы по созданию польско-китайского словаря. [...] Целью [является также] сбор как можно более обширного библиографического материала в качестве основы для подготовки систематического плана закупок для синологических библиотек Института ориенталистики Варшавского университета, [...] установление контактов с польской молодежью, изучающей синологию в Пекине, а для этого – ознакомление с ведущимися ими работами, а также обсуждение их результатов и дальнейших проектов”²⁵.

Из последней своей поездки профессор Витольд Яблоньский уже не вернулся. Он неожиданно умер от инфаркта (диагноз был поставлен Отделением патологии Высшей медицинской школы „Śieho”) в Пекине 23 июля 1957 г. Товарищ Случанский пишет: „Профессор Яблоньский во время пребывания в Китайской Народной Республике чувствовал себя очень хорошо. Он интенсивно работал и много путешествовал. Пребывание профессора – в соответствии с приглашением китайской стороны – близилось к завершению, и профессор Яблоньский должен был в ближайшее время вернуться домой. Однако некоторые дела задержали его в Пекине, ему особенно важно было написать ряд статей для научных китайских журналов. Профессор воспользовался дружескими отношениями с Дембницким²⁶ и переехал к нему на квартиру. 22 июля Яблоньский был на приеме, устроенном Посольством, оживленно беседовал с китайскими учеными. По возвращении домой вместе с Дембницким профессор вел оживленную беседу, потом работал, о чем свидетельствуют найденные заметки и часть статьи. Дембницкий выехал из дома 23. 07. в 6.30 к семье, находившейся в Пейтаху (Peitaho), а перед отъездом заглянул к профессору, который – по его сообщению – спал. Смерть Яблоньского констатировал в 16.00 Флято (Flato), проживавший в том же доме, по всей вероятности кончина наступила во сне около 10.00”²⁷. Тело усопшего было кремировано в Пекине 24 июля, а кремации предшествовала траурная церемония, в которой приняли участие представители Посольства Польской Народной Республики во главе с послом Станиславом Кирылюком, предста-

²⁵ Материалы Витольда Яблоньского..., д. 128, л. 4–5.

²⁶ Алексы Дембницкий (1916–1991), синолог, дипломат, переводчик (*Dzwoneczkinefrytowewksiężycowejpoświacie* (Нефритовые колокольчики в лунном свете), Варшава 2003; *Księgapowinności synowskich*, (Книга сыновних обязанностей), Варшава 2003.

²⁷ Материалы Витольда Яблоньского..., д. 164, л. 10.

вители польских и китайских научных и культурных кругов, а также любимые студенты профессора Яблоньского. Урна с его прахом, доставленная в Польшу самолётом, покоится на военном кладбище Повонзки в Варшаве.

Витольд Яблоньский был удостоен Государственной премии III степени в размере 8 000 злотых (1955), а также награжден, в частности, Кавалерским крестом (1951) и Командорским крестом Ордена Возрождения Польши (1957), о котором даже не успел узнать.

Самыми знаменитыми его учениками были: Януш Хмелевский²⁸, ставший впоследствии биографом Яблоньского, Веслав Котаньский²⁹, Халина Огарэк-Чой³⁰, Мечислав Кюнстлер (Künstler)³¹, Ольгерд Войтасевич³² и Тадеуш Жбиковский³³.

Витольд Яблоньский автор более семидесяти докладов на польском, французском, английском и китайском языках.

²⁸ Януш Хмелевский (1916–1998), лингвист и синолог/китаевед, преподавал сравнительное языкознание в Лодзинском университете, с 1955 года профессор Варшавского университета; Хмелевский был признанным в мире экспертом по классической китайской логике; он был также одним из авторов переводов на польский язык произведений китайской классики, в частности, Истинной книги южного цветка (*Prawdziwaksięga południowego kwiatu*) (1953), а также Антологии китайской литературы (1956).

²⁹ Веслав Роман Котаньский (1915–2005), японист, профессор Варшавского университета, стоял у истоков польской японистики; его сыном был Марек Котаньский, создатель „Монара”.

³⁰ Халина Огарэк-Чой (1931–2004), кореевед, японист, автор многочисленных монографий по проблемам изучения корейских языка и литературы, в частности, Классическая корейская литература, Мифология Кореи, Учебник корейского языка, Корейский театр, Религии Кореи, Корейская литература XX в., Быть женщиной на Востоке (коллективный труд).

³¹ Мечислав Ежи Кюнстлер (Künstler) (1933–2007), лингвист, синолог/китаевед, знаток языков и культуры Китая; с 1972 г. член Комитета ориентальных наук Польской академии наук (в 1993–2006 гг. – председатель данного Комитета), с 1978 г. профессор Варшавского университета, с 1983 г. член Варшавского научного общества; был членом редколлегий издания „Ежегодник Востоковедения” (*„Rocznik Orientalistyczny”*), а также серии „Труды по Востоковедению” (*„Prace Orientalistyczne”*); автор многочисленных работ, посвященных языкам, истории, цивилизации и культуре Китая; он перевел несколько произведений классической китайской литературы, а также ряд работ российских и западных китаеведов.

³² Ольгерд Войтасевич (1916–1995), синолог, переводчик, автор книги Вступление к теории перевода и переводов на польский язык китайских произведений, в частности, Рикша и другие рассказы Лао Шэ.

³³ Тадеуш Жбиковский (1930–1989), синолог, профессор Варшавского университета, переводчик китайской литературы, автор произведений, в частности, Религии Китая (вместе с Ольгердом Войтасевичем), Религии Малайского архипелага, Религии Австралии и Океании, Легенды и предыстория Среднего Государства, Конфуций.

В работе *Польская транскрипция китайского письма* (1934) он изложил действовавшие на протяжении нескольких последующих десятилетий принципы транскрипции китайского алфавита, которые он, впрочем, совершенствовал до конца своей жизни и которые действуют в Польше по сей день. В своей докторской работе *Les „siao-ha (i-eu) l-yu” de Pékin* он подробно проанализировал лексику и тематику 177 текстов пекинских уличных песен, большинство которых до сих пор не переведены ни на один из европейских языков и не опубликованы, в том числе и на китайском. Основу книги составляют тексты песен, приведенные во французской транскрипции и в переводе на французский язык. Он проанализировал *Конфуцианское Пятикнижие*. Перевёл и издал совместно со своими учениками Янушем Хмелевским и Ольгердом Войтасевичем *Истинную книгу южного цветка* (1953), в которой изложены идеи китайского даосизма. Автором этой книги был китайский философ Чжуан-цзы (Czuang-Tsy); работа эта имела исключительно важное значение для мировой синологии и именно она принесла переводчикам Государственную премию III степени. Яблоньский также вместе с Янушем Хмелевским и Ольгердом Войтасевичем перевели *Философию почтенного Чжана Лао Шэ* (1948) и *Песни провинции Чу* авторства Ку Чжуана (K'ü Jüana, 1958), великого китайского поэта, жившего более двух тысяч лет тому назад, годовщину которого отмечали в 1953 г. у. Не менее важным является коллективный труд, созданный под руководством профессора Яблоньского и изданный в 1956 г. – *Антология китайской литературы*. Данная книга содержит переводы наиболее значительных китайских произведений, включая самые старинные и современные. Профессор Витольд Яблоньский является также автором работы *Очерки по истории китайской литературы* (1956), в которой представлена история китайской литературы на протяжении трех с половиной тысяч лет в контексте общественно-политических и культурных изменений в стране. Последней его работой, изданной уже после его смерти, стал сборник афоризмов, поговорок и анекдотов под общим названием *Мудрость Среднего Государства* (1958). Это исследование посвящено идеям и размышлениям таких великих философов как Конфуций, Мо-цзы, Лао-цзы и многих других; здесь рассматриваются также сентенции анонимных мудрецов, свидетельствующие о необычайной народной мудрости китайцев. Януш Хмелевский написал о Витольде Яблоньском, что он „был одновременно и инициатором и главным исполнителем обширного плана коллективных трудов, имеющих целью познакомить польскую науку и культуру с самыми видными классиками китайской литературы и философской мысли”³⁴.

Наряду с сугубо научными трудами он писал научно-популярные работы, „ибо профессор Яблоньский не чуждался популяризации. Наоборот, он умел открыть доступ к сокровищам своих знаний широким массам слушателей и читателей, а талант писателя и искусство говорить о труд-

³⁴ Z. Libera, *Zchińskiegonaotatnika* (З. Либера, Из китайского дневника), „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”), 1958, № 7, с. 400.

ных вещах ясно и доходчиво способствовали тому, что Его работы читаются с огромным интересом”³⁵.

Наследие Витольда Анджея Яблоньского (APAN, III-223) передала в Архив Польской академии наук в 1977 г. вдова Витольда Яблоньского Антонина Обрембская-Яблоньская. Материалы, относящиеся к 1912–1966 гг., разделены на 8 групп и включают 174 архивные единицы (составляющие в общей сложности 3,15 погонных метра документов), обработала магистр Дорота Замойская.

Самую многочисленную группу материалов составляют работы, статьи, рефераты, доклады, переводы, рецензии, воспоминания, тексты выступлений по разным поводам и тексты каталогов выставок, заглавные слова для словарей и статьи в энциклопедиях, а также рабочие материалы в виде заметок, конспектов, выписок, таблиц, картотек, библиографий и комментариев профессора Яблоньского. Ценность представляют собранные профессором в количестве нескольких тысяч – великолепные с художественной точки зрения, но слабые с точки зрения их качества – фотографии, сделанные им во время его поездки по Китаю в 30-е гг. XX в., на которых запечатлены пейзажи, археологические памятники, произведения искусства и архитектуры, а также изображения людей. К сожалению, фотографии не были описаны и датированы автором наследия, поэтому ученые не могут использовать их в полной мере. Материалы I группы охватывают период 1927–1957 гг. Особое внимание в этой группе документов обращают на себя: рукопись, ее машинописная копия и наконец напечатанный экземпляр кандидатской работы Витольда Яблоньского *Le sentiment personnel et le conformisme dans le Li Ki*, машинописная копия фрагментов знаменитого перевода Витольда Яблоньского, Януша Хмелевского и Ольгерда Войтасевича *Истинной книги южного цветка* Чжуан-цзы и рукопись китайского текста, а также машинописная копия фрагмента перевода китайских анекдотов и сентенций, содержащихся в работе *Мудрость Срединного Государства*.

Во II группу документов входят материалы, относящиеся к деятельности Витольда Яблоньского, в том числе бумаги, связанные с активной деятельностью профессора в Варшавском университете, особенно после II мировой войны, в American Oriental Society, в Институте ориенталистики Варшавского университета, в Комитете и в Отделении ориенталистики Польской академии наук, а также материалы, документально свидетельствующие об участии его в конференциях и конгрессах по ориенталистике в Китае (1955), Чехословакии (1956) и Германии (1957), а также об участии в научных поездках в Китай в 50-е гг. (XX в.). Часть материалов касается деятельности Витольда Яблоньского в институтах не научного характера, например в Министерстве иностранных дел, в Союзе польских учителей, в Союзе польских писателей, Комитете защиты мира, Обществе польско-китайской дружбы. Определённая, хотя и не очень значительная группа документов отражает участие профессора Яблоньского в издательской деятельности и организа-

³⁵ Там же.

ции выставок. В этой группе документов содержатся также отзывы профессора Яблоньского о научных работах его учеников и сотрудников, в частности, Януша Хмелевского (кандидатская работа *Типологическая эволюция китайского языка*, 1951), Веслава Котаньского (кандидатская работа *Языковедческие проблемы, возникающие при переводах с современного быденного японского языка*, 1950), Халины Огарэк (получившая четвёрку магистерская работа *Проблема женщины в творчестве Лао Шэ*, 1955), Ольгерда Войтасевича (кандидатская работа *Генезис китайских клановых и родовых фамилий*, 1950), Яна Рейхмана³⁶ (кандидатская работа *Знание восточных языков и обучение этим языкам в Польше в XVIII веке*, 1949), Тадеуша Жбиковского и Мечислава Кюнстлера (отзыв в связи с их планируемой стажировкой в Китае, без даты) и другие. Вышеуказанные материалы относятся к периоду 1933–1957 гг.

Весьма интересную группу материалов представляют собой прекрасно сохранившиеся документальные свидетельства, относящиеся к биографии учёного (III группа), в том числе: метрика, свидетельство о браке, удостоверение/справка о гражданстве, аттестат зрелости, дипломы высших учебных заведений Франции, дипломы кандидата и доктора наук, дипломы, подтверждающие членство в научных сообществах, справки о приёме на работу и о должностных назначениях, различного рода членские билеты, дипломы и извещения о присуждённых премиях и наградах, в частности, о награждении Кавалерским крестом Ордена Возрождения Польши и Командорским крестом Ордена Возрождения Польши, материалы, касающиеся имущественных вопросов, и разные funerальные (относящиеся к смерти и похоронам) материалы, в том числе заключение врачей о причинах смерти профессора на основании вскрытия останков Витольда Яблоньского. Довольно обширную группу материалов составляют путевые заметки по Китаю в 30-х гг. (XX в.), некоторые из них прекрасно проиллюстрированы самим автором. Биографические материалы касаются периода 1912–1957 гг.

К IV группе материалов относится исходящая и входящая корреспонденция периода 1936–1957 гг. Среди корреспондентов профессора Яблоньского значатся его самые знаменитые ученики, сотрудники и друзья, назвать хотя бы: Януша Хмелевского, Алекса Дембницкого, Юзефа Гурвица³⁷, Веслава Котаньского, Мечислава Кюнстлера, Владислава Котвича³⁸, Кристину Огарэк, Ольгерда Войтасевича, Тадеуша Жбиковского, Войчеха Жукровского³⁹.

³⁶ Ян Рейхман (1910–1975), историк, лингвист, востоковед, тюрколог, специалист по венгероведению и армяноведению, исследователь отношений Польши с Востоком, со странами Юго-Восточной и Центральной Европы, специализировавшийся в направлениях: Турция, Курдистан, Венгрия и Армения.

³⁷ Юзеф Гурвиц (1911), физико-химик, профессор, популяризатор науки, почетный член Исторического комитета Польской академии наук, член многих польских и зарубежных научных обществ.

³⁸ Владислав Котвич (1872–1944), лингвист, востоковед, специализировавшийся, главным образом, в монгольских языках в алтайском контексте.

³⁹ Войчех Жукровский (1916–2000), прозаик, поэт, автор репортажей, эссе, литературный критик, киносценарист, депутат Сейма Республики Польша VI, VII, VIII и

Интерес представляют и материалы V группы, относящиеся к периоду 1957–1966 гг., в которую включены некрологи, посмертные воспоминания о профессоре, вырезки из прессы и рецензии на работы профессора Витольда Яблоньского. Среди этих документов наибольший интерес представляют воспоминания Януша Хмелевского, опубликованные в № 1 издания „Обзор Проблем Востоковедения” („Przegląd Orientalistyczny”) от 1958 г. и Здислава Либера, опубликованные в № 7 издания „Китай” („Chiny”) от 1963 г., а также две прекрасных карикатуры на Витольда Яблоньского, выполненные Александром Кобздем⁴⁰.

Весь перечень документов, относящихся к биографии Витольда Яблоньского, замыкают материалы периода 1938–1962 гг. (работы и исходящая корреспонденция) жены Витольда Яблоньского Антонины, а также материалы, принадлежащие другим людям, в том числе работа Яна Рейхмана 1956 г. *Переводы произведений восточной литературы в издательских планах*.

„[...] идея братства между народами, стремление к сближению между людьми, невзирая на национальность, расу и вероисповедание, была путеводной для деятельности Витольда Яблоньского. Этой идеей пронизано всё его научное творчество и педагогическая деятельность”⁴¹.

Литература

1. Chmielewski J. Witold Jabłoński (Я. Хмелевский. Витольд Яблоньский), „Przegląd Orientalistyczny” („Обзор Проблем Востоковедения”), 1958, № 1 (25).
2. Jabłoński W. Z chińskiego notatnika (В. Яблоньский. Из китайского дневника), „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”), 1958, № 7.
3. Libera Z. Wspomnienie o profesorze Witoldzie Jabłońskim (З. Либера. Воспоминания о профессоре Витольде Яблоньском), „Chiny” („Китай”), 1962, № 7 (39), с. 5.
4. Libera Z. Z chińskiego notatnika (З. Либера, Из китайского дневника), „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”), 1958, № 7, с. 401.

Арванити И. – PhD, Польша, Архив ПАН.

Arvaniti J. – PhD, Poland, Archives PAN.

IX созывов; похоронен вместе с женой на военном кладбище Повонзки в Варшаве; он был связан с городами, в которых проживал: Краков, Вроцлав, Катовице и Варшава, где жил долее всего (Крещёные огнём, Варшава 1961, Каменные скрижали, Варшава 1966, Лётна, Варшава 1969, Пляж на Стиксе, Варшава 1976).

⁴⁰ Александр Кобздей (1920–1972), польский художник, по образованию архитектор, вначале писал картины, близкие по стилю к социалистическому реализму (Поддай кирпич, 1950), однако позднее отошёл от фигуративных изображений и начал создавать произведения в стиле абстрактного искусства (Щель в зелёном, 1967, Широкая щель между фиолетами, 1968).

⁴¹ Z. Libera, Z chińskiego notatnika (З. Либера, Из китайского дневника), „Wiedza i Życie” („Знание и Жизнь”), 1958, № 7, с. 400.

⁴¹ Там же.

УДК 398(5)
А 13

© Н.В. Абаев

ЭТНОТОПОНИМЫ «ЭРГЕНЕКОН», «ЭРГУНЭ-ХУН» И ТАННУ-УРЯНХАЙ

В статье в результате критического анализа теорий бурятских ученых Зориктуева Б.Р., Чагдурова С.Ш., Коновалова П.Б. о местоположении легендарной прародины «всех монголов» Эргунэ-Хун автор делает вывод о том, что это место находилось не на территории Маньчжурии («аргуньская версия» Зориктуева) или Западной Бурятии (Чагдуров, Коновалов), а на территории Урянхы (Современная Тува). Автор утверждает, что первоначальной основой этнотопонима Эргунэ-Хун стала мифологема о прародине тюрков Эргенекон, локальным тувинским «диалектным» вариантом которой и является этнотопоним Урянхай.

Ключевые слова: Эргунэ-Хун, Эргенекон, Урянхай, Тува, монгольский, тюркский.

N.V. Abaev

ETHNOTOPONYM «ERGENEKON», «ERGUNE-HUN» AND TANNU-URIANHAI

In an article in the result of a critical analysis of theories of the Buryat scientists Zoriktuev B.R., Chagdurov S.Sh., P.B. Konovalov of the location of the legendary ancestral home of «all the Mongols» Ergune-Hun author concludes that this place was not in Manchuria («argunskaya version» of Zoriktuev) or Western Buryatia (Chagdurov, Konovalov) and in Uryanhaya (Modern Tuva). The author argues that myth of ancestral Turks Ergenekon, local Tuvan «dialect» version which is ethnotoponym Uryanhay, was the original basis ethnotoponym Ergune-Hun.

Keywords: Ergune-Hun, Ergenekon, Urianhai, Tuva, Mongolian, Turkic.

В отечественной и зарубежной литературе существует несколько разноречивых версий относительно прародины «всех монголов», мифической (точнее, легендарной) стране *Эргунэ-Хун* (*Эргуне-Кун*), которую источники описывают как горную котловину, окруженную со всех сторон крутыми хребтами, расположенными в форме почти правильного круга (т.е. подобно огромному перевернутому колоколу). По преданиям, зафиксированным в знаменитых летописях Рашид-ад-Дина, «все монголы», среди которых были и урянхайцы (*урынкай*, *урыанх*), предки современных тувинцев, вышли из этой горной местности, которую Б.Р. Зориктуев, следуя версии японского ученого Сиратори Куракити, первоначально располагал в бассейне реки Аргунь (Маньчжурия, КНР), поэтому сам топоним «Аргунь» он этимологически отождествляет с «*Эргунэ-Хун*» (Зориктуев, 1997: 20-21).

В данной статье ставится задача на основе анализа некоторых этимологических связей этнотопонима «*Эргунэ-Хун*» с названием легендарной прародины тюрков «Эргенекон» и древним названием Тувы –

«Урянхай» показать, что все три этнопонима имеют общие истоки и указывают на одну и ту же территорию в восточной части современной Республики Тыва на стыке границ с Бурятией и Монголией. Критический анализ версий бурятских ученых Б.Р. Зориктуева, С.Ш. Чагдурова и П.Б. Коновалова позволил также уточнить местоположение прародины **одновременно** и тюрков, и монголов на территории древнего Урянхая, которая, как мы полагаем, наиболее соответствует средневековым описаниям этого места и находится в центре пограничной зоны между тюркским и монгольским мирами, на стыке наиболее интенсивного пересечения этнокультурных связей между двумя родственными суперэтносами, а потому представляется вполне логичным наличие у прототюркских и прамонгольских племен общей мифологемы, указывающей на общую прародину.

В «Сборнике летописей» знаменитого персидского историка Рашид-ад-Дина отмечается: «Примерно за две тысячи лет до настоящего (времени) у того племени, которое в древности называли монгол, случилось распря с другими тюркскими племенами и закончилась сражением и войной. Имеется рассказ (...) заслуживающих доверия почтенных лиц, что над монголами одержали верх другие племена и учинили такое избиение (среди) них, что (в живых) осталось не более двух мужчин и двух женщин. Эти две семьи в страхе перед врагом бежали в недоступную местность, кругом которой были лишь горы и леса и к которой ни с одной стороны не было дороги, кроме одной узкой труднодоступной тропы, по которой можно было пройти туда с большим трудом... Название этой местности Эргунэ-Кун. Значение слова кун – косогор, эргунэ – крутой, иначе говоря, «крутой хребет». А имена этих двух людей Нукуз и Киян. Они и их потомки долгие годы оставались в этом месте и размножились. Каждая их ветвь стала известной под определенным именем... В настоящее время у монгольских племен так установлено, что те, которые появились от этих ветвей, чаще всего состоят меж собой в родстве, и монгол-дарлекины – суть они» (Рашид-ад-Дин, 1952: т. 1, кн. 1, с. 153-154).

Из летописей Рашид-ад-Дина следует, что в котловине Эргунэ-Хун размножившимся монголам стало тесно, и они вышли оттуда, расплавив богатой железной рудой, крутой склон и сделав проход сквозь горный хребет, расселились на просторах степи; при этом персидский историк указывает, что двумя первопредками этих людей были Нукуз, легендарный предок тюрков, который одновременно почитался тюрками как «прародитель Ной (тюркск. Нух)», и Киян, который считался предком царского рода Кият-Борджигин, из которого происходил сам Чингис-Хан, впервые объединивший всех тюрков и монголов Центральной Азии, а затем и всей Великой Евразийской Степи в одну «татаро-монгольскую» державу. Очевидно, что эта горная страна, которая в легендах и мифах как тюрков, так и монголов стала почитаться как их историческая родина расположена на Саяно-Алтайском нагорье, и предки монголов Чингис-Хана перекочевали туда с юга, а конкретнее –

из Восточного Тибета, как об этом сообщается в других исторических источниках, а на юг они переместились еще в период создания Империи Хунну все из той же саяно-алтайской прародины, будучи этногенетически связанными с «сибирскими скифами», как и тюрки (подробнее см.: Абаев, 2005: 61-69). Тюрко-язычные же этносы Юго-Западной и Южной Сибири, этногенетически связанные с финно-угорскими этносами Протоуралии и принадлежащие к теле-уйгурской и уйгур-урянской группе, а также шорцы и хакасы, по нашему мнению, являются автохтонными насельниками этой этнокультурной зоны, значительную роль в формировании которой на первоначальных этапах этногенеза еще в эпоху бронзы и раннего железа сыграли так называемые *скифы* и гунны-хунну – прямые предки тюрков, а также и монголов (Абаев, 2009: 5-9).

Представляется также очевидным, что версию о происхождении «всех монголов» из одной легендарной прародины следует увязывать с древнетюркскими легендами о своей прародине *Эргенекон*, поскольку, во-первых, до эпохи Чингис-Хана (XIII в.) тюркоязычные и протомонгольские этносы жили чересполосно, во-вторых, их этногенетические связи тесно переплетались, да и вообще в полном смысле этого этнополитонима термин «монгол» есть «изобретение» самого первого «Великого Монгола», «Сына Неба» Чингис-Хана, который тем самым хотел сплотить всех тюрко-монголов, включая все предшествующие тюркоязычные этносы, входившие в ту часть суперэтнической общности, которая называлась «татары», в единый монолитный суперэтнос, объединяющим началом которого явилась общая тюрко-монгольская религия **тэнгрианство**, имеющая бесспорное тюркское происхождение, но оказавшая огромное влияние на этнокультурогенез монгольских народов (Абаев, Аюпов: 41-59).

Поэтому несомненным представляется тот факт, что самой первоначальной прародиной как тюрков, так и монголов является северная часть Внутренней Азии, т.е. Южная Сибирь (особенно – Саяно-Алтайское нагорье), где находилась и прародина скифо-ариев (сако-скифские племена), которые вместе с гуннами (хунну) приняли непосредственное участие в этногенезе как тюрков, так и монголов, т.е. являются прямыми предками и тех и других. Поэтому представляется вполне логичным, что эта общая прародина скифо-арийских и «туранских» этносов должна находиться в одном месте, на максимальном «пересечении» этногеографических, а значит и этногенетических, этнокультурных и этноконфессиональных связей сибирских скифов, прототюрков и прамонголов, а именно – в горно-таежной части Южной Сибири.

При этом следует учитывать, что древнейшим этногенетическим ядром прототюрков были уйгуры и родственные им урянхайцы, вот почему центральная часть этой горной страны от Алтая до Восточного Саяна называлась «Танну-Урянхай», а этимология слова «уйгур» напрямую связана с этногеографическим понятием «лесные народы» (*ойрат*, предположительно от «ой» – «лес», «арат» – «народ»; по такому же

принципу, по-видимому, образовано и словосочетание «хоин-уряньх» – «лесные урянхайцы»), а сам этноним *уйгур* буквально означает, по нашей интерпретации, «народ из горной долины», причем здесь «уй» может означать как горную долину или котловину, так и пещеру или волчью нору, из которой произошел первопредок уйгуров Огуз-Хан, вскормленный волчицей, а слово «гур» явно связано с тотемным предком скифов «Олень Золотые Рога» и с общим метаэтнонимом скифо-ариев и тюрко-монголов «народ *хор*», означающим «народ Солнца», а также этногеографическое понятие «страна Хор» (Хоорай, Хонгорай), локальным, «диалектным» вариантом которого и является «Урянхай» (Абаев, 2005: 57-81).

О том, что Эргенекон и есть Эргунэ-Кун, т.е. что это – одно и то же место, и о продолжительности пребывания двух предков «всех монголов» по имени «Киян» и «Нукуз» на своей прародине можно найти указания (причем в годах) в сочинении хивинского хана чингисиды Абуль-Гази (1603-1664) «Родословное древо тюрков»: «Более 400 лет они жили в Эргене-кон. Им стало тесно... Стали искать дороги для выхода. Таким образом они выбрались из теснины и **возвратились в юрт праотцовский**... Так через 450 лет монголы отомстили за кровь свою и за имение свое и **стали жить в юрте прадедов**. Татары некоторых областей, соединившись с монголами, стали сами себя называть монголами» (Абуль-Гази: 33-34). Поэтому бесспорной представляется и этимологическая связь между этнотопонимом Эргенекон и племенным названием «аргун» (варианты: *аргын*, *аригун*), связанным со множеством тюркских топонимов – Орхон, Аргун, Арын, Арыг-Узуу, Аргы, Аргу и т.д.

В связи с этим большой интерес вызывает этногенетическая концепция Тургуна Алмаса о прародине тюрков-теле, в частности теле-уйгуров, ближайших этнических родственников урянхайцев (с точки зрения этногенетических связей, тувинские урянхайцы являются, по нашему мнению, *северными уйгурами*, а потому до недавнего времени назывались «*уйгур-урянхами*»), изложенная в его фундаментальном исследовании «Уйгуры»: «Согласно предположениям крупнейших исследователей Центральной Азии в области геологии и археологии, примерно восемь тысяч лет тому назад в природе Центральной Азии произошли огромные изменения, выразившиеся в засухах. Это явилось причиной того, что наши предки были вынуждены переселиться на восточные и западные просторы Азии. В то время, часть наших предков, живших в восточной части Центральной Азии, и именно, в районе Таримской долины, переселилась за Алтай, а именно в район современной Монголии и озеро Байкал (в древние времена оно называлось «Байкель – богатое озеро»). Переселившиеся в 840 г. нашей эры из Монголии Синьцзянь (т.е. Уйгуристан, «Восточный Туркестан» – *Н.А.*) восточные уйгуры являлись, таким образом, потомками тех, кто восемь тысяч лет тому назад переселился из Таримской долины в Монголию и окрестности Байкала» (Алмас, 2008: 7).

Говоря об этногенетических связях между теле-уйгурами, тюрками-огузами и мифическими «динлинами» Саяно-Алтая, а значит и уйгур-уряньями, предками современных тувинцев, Т. Алмас пишет: «Если древнекитайский историк Сыма Цянь (родился около 145 года до нашей эры) в своей книге: «Исторические записки», в главе «Повествование о гуннах», называет предков уйгуров «динлинами», то Бань Гу (жил с 32 по 92 год до нашей эры) в своей: «Хронике династии Хань. Повествование о гуннах» называет их – «дили». Обозначения «динлин» и «дил», применяемые Сыма Цянь и Бань Гу, ни что иное как китайская транскрипция слова «тура». Именно эти **туры** и являлись предками восточных **уйгуров**, живших за несколько веков до нашей эры в окрестностях озера Байкал. В связи с тем, Сыма Цянь и Бань Гу не имели возможности что-либо сказать по поводу западных **туров**, живших за несколько столетий до нашей эры на территории, начиная от берегов Иртыша и до Байкала, они не упоминают о западных турах в своих произведениях» (Алмас 2008:11). В целом соглашаясь с этой версией, мы можем лишь добавить, что уйгур-уряньих Саяно-Алтая точнее следовало бы называть не «восточными» а «северными уйгурами» или «северо-восточными».

Выдающийся бурятский ученый С.Ш. Чагдуров на основе обширного свода историко-лингвистических, мифологических, этнографических и источниковедческих данных дает четкую и конкретную локализацию Эргунэ-Хун в западной части Республики Бурятия, непосредственно на границе с Восточной Тувой (т.е. Тоджинский кожуун). Как отметил в связи с опубликованными на эту тему публикациями Чагдунова С.Ш., П.Б. Коновалов, «опубликованные им статьи на эту тему... красноречивы уже своими заголовками» (Коновалов, 1999: 123), например, «Эргунэ-Хун – прародина монголоязычных родов и племен» (1997) и «Горная Бурятия – прародина всех монголов» (1998). В целом поддерживая версию С.Ш. Чагдунова, П.Б. Коновалов отмечал, что его предшественник подошел к данному вопросу как филолог, сделав попытку лингвистического обоснования идентификация легендарного Эргунэ-Куна и его героев – Бортэ-Чино, Кияна и Нукуса – с этническими и топонимическими реалиями Восточно-Саянского и Хамар-Дабанского горного узла, названного им Горной Бурятией. Он впервые среди исследователей обратил внимание на целый ряд антропо-этно-топонимических соответствий в исторических источниках, эпосе «Гэсэр» и географической номенклатуре современного Околовбайкалья (Коновалов, 1997: 168-172, 1998: 190-193).

Ввиду этого с «определенной долей сомнения», как он пишет сам, П.Б. Коновалов «условно принимает предложенную С.Ш. Чагдуновым реконструкцию названия *Эргунэ-Хун*, которое он предлагает *Эрхуу-Нэхун*» (Коновалов, 1999: 123-126). В таком варианте прочтения первая часть этнотопонима совпадает и с названием р. Иркут (бур.-монг. *Эрхуу*, что по значению Чагдуров связывает с термином **ergu** – мужская сила, а в корневой основе лежит древнейший корень из группы **ap/эр/ор/ур**,

выражающих понятия, относящиеся к мужскому, отцовскому началу), вторая часть перекликается с именем одного из ушедших в Эргуне-Кун братьев (*Нукус*, в разночтении – *Нэкус* или *Нэкун//Некун* – хорошо известное из «Сокровенное сказания монголов» имя). В основе этого термина лежит корень из группы *ах//эх//ох//ух//*, преобразуемых древнейших *ан//эн//он//ун* – корней со значением женского, материнского, начала. В силу этого, по реконструкции С.Ш. Чагдурова, с термином **нэ-кун** ~ **нэхун** может быть связано название р. Ока (бурят. Аха) – главный гидроним в горном Окинском районе Бурятии в Саянах (Чагдуров, 1997; Чагдуров, 1998).

В связи с этим местом из летописей Рашид-ад-Дина, где упоминается имя *Нукуз*, ученый из Внутренней Монголии Сайшиял пишет: «Если сослаться на это сочинение, то получается, что древнейших племен монголы воевали против других племен и уничтожили себя в бесконечных войнах. Историк Ту Жий упомянул в этой связи войну между тунгусским князем и гуннским Метеу Цэн Иой. Итак, местечке Ноху (в «Собрании сутр», т.е. «Сборнике летописей» – *Н.А.*, пишется «Нукус», в сочинении «Начало и конец дел Южной Монголии» пишется «Ноку», в «Истории монголов Доссона» пишется «Тэгус») остались двое мужчин и две женщины по прозвищу Киан. Они перекочевали в горное местечко Эргунэ Хон, богатое тучными пастбищами, чистыми водами, заросшее лесом, и стали жить» (Сайшиял, 2009: 144-145).

В связи с именем предка тюркоязычной части монголо-татарских племен – Нукуза, который идентифицируется с именем прародителя всех тюрков, «пророка Ноя» (казахск. *Нух-Пайгамбар*) про племя *урянка* Рашид-ад-Дин писал: «Это племя пошло от рода вышеупомянутых **Кияна** и **Нукуза**, имеется другая группа, которую называют «лесные урянкаты», но эти [последние] отличаются от них. Это лесное племя [находится] в пределах **Баргуджин-Токума**, там, где обитают племена: *кори*, *баргут* и *тумат*: они близки друг к другу. Их племена и [племенные] ветви, – как то было упомянуто в предшествующем разделе, – не есть коренные монголы. Урянкаты притязают на то, что они помогали и принимали участие в разжигании семидесяти очагов Эргунэ-Куна. У них есть такой обычай: когда падает много молний, они поносят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них. Если молния упадет на животное и оно подохнет, они не едят мяса, а сторонятся и убегают от него. Они твердо уверены в том, что если они так поступают, то гроза прекратится. Другие монголы поступают, напротив: во время грозы они не выходят из кибиток и в страхе сидят [дома]. Есть рассказ, что в Могулистане бывают частые грозы. У монголов же считается, что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жители [будто бы] видят, своими глазами, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя» (Рашид-ад-Дин, 1952: 156).

Кроме того, С.Ш. Чагдуrowым в Горной Бурятии выявлена система топонимов с основой «мон», основные из которых: **Мон уула** у с. Мон-

ды, **Мон хада**, хр. **Монго** западнее с. **Хойто гол**, речка **Монгол** – приток река **Зуун Мурин** в Тункинском долине, местность **Монголжон** в долине р. Оки. Исходя из этого, Чагдуров приходит к выводу: «...Мнение Доржи Банзарова о том, что слово «монгол» образовалось путем сложения двух слов **«мон+гол»** совершенно верно. Следует только сделать одну оговорку.... Вряд ли этот этноним возник в Южной Монголии, на берегах Желтой реки, как думал в свое время Доржи Банзаров. Самого этноса, который был назван этим словом, еще не было в ту пору, когда род Бортэ-Чино обитал в районе **Кукунора** у историков Хуанхэ. Там в ту пору могли быть только монголоязычные **тогоны** или (*тугухуни*), тоба (или даба), **муюны** (или *баяты*), но никак монголы. И поэтому этноним «монгол» мог впервые появиться только в III-VIII веках н.э. и только севере монгольского современного мира, т.е. на северо-востоке от озера **Хубсугул**..., там, где находятся вышеперечисленные топонимы» (Чагдуров, 1998:192; см. также: Коновалов, 1999: 123-125).

П.Б. Коновалов не сомневается в том, что приход с юга племени предков Бортэ-Чино, т.е. «чиносцев» из племени «киян» (по-хуннуски – «хуян») на «землю Дзад» в Северной Монголии в район к востоку от озера **Хубсугул** (Коновалов, 1995: 34). При этом он утверждал, что эти миграции «нельзя считать единовременным конкретно-историческим актом, так же как спорно предложение, что это историческое лицо». Его «правомерно рассматривать в качестве мифологического персонажа, в котором заложено в тотемической форме представление монголов об их происхождении, воплощено их родовое самосознание» (Коновалов, 1983: 36-46). С.Ш. Чагдуров считал, что это – «север Монголии», «район четырех бурятских аймаков Присаянья» [Чагдуров, 1998: 79], но мы считаем, что это – ни что иное, как «Чатская земля», т.е. восточная высокогорная часть Тувы, вплотную прилегающая к Окинскому и Тункинскому аймакам Бурятии, где до сих пор проживают близкородственные тоджинцам сойоты, а в домонгольскую эпоху проживали различные урянхайские племена, родственные тоджинским племенам (*ак, кол, ба-раан, хойук* и др.).

Дополнительным аргументом в пользу нашей версии о местоположении как Эргунэ-Хун, так и Эргенекон, в Восточной Туве (т.е. древнем Урянхае) служит этимология самого этнотопонима *Урянхай*, который явно делится на две части, обозначающих соответственно мужское и женское начала: 1) «Ур» – «Восходящее Солнце», «ярость», «свирепость», «воинственность» (ср. древнерусск. Бог Солнца *Ярило* и производное от него «ярость»), причем «ур» в данном случае является обычным сокращением имени Верховного Бога урянхайцев – Курбусту, которое, в свою очередь, является тувинизированным (диалектным) вариантом произношения имени Верховного Бога скифо-ариев *Хормазд* (бур.-монг. Хормуст-Тэнгри) и органично вписывается в этимологический ряд, имеющий ярко выраженный «мужской характер» и явную связь с понятиями «Солнце», «мужчина», «янское начало»: /х/ор, ар, эр, ир, ер и т.д. К первой части данного трехсложного онима, как мы счита-

ем, примыкает корнеслово «ан», представляющее собой сокращение от «хан», «ган» – «гора», в смысле «царь-гора», «Гора-Царь», «бог» (ср. Хайыракан – Медведь-гора, Царь-гора), а вторая часть состоит из «хая» – «утренняя заря», в результате чего получаем примерно следующее: «горная котловина, из которой восходит солнце», т.е. выходит Бог Солнца, что полностью соответствует скифо-арийской мифологеме о том, что священный «Олень Золотые рога», тотемное божество скифов-саков выносит Солнце из жерла вулкана на своих рогах.

Что касается топонима «Аргунь», на котором Б. Р. Зориктуев строит свою версию, то на основании всего вышеизложенного он действительно связан через древнетюркский этноним *аргын*, а также через понятие «Царь-Солнце» (тюркск. варианты: орхон, аргун, урхан, урген), восходящее к имени одного из первых скифских царей – Колоксай (при тюркизации здесь имеет место переход «кол» – «хор», где это корнеслово одинаково означает человека царского/каганского/ханского рода; ср. Куль-тегин), а *ар/эр/ер/ур/ор* во всех вариантах обозначают мужское-солнечное начало, в чем С.Ш. Чагдуров был безусловно прав. Но в его интерпретации второй части этнопонима как «нэхун» – «яма», хоть и действительно присутствует связь с женским началом, но не через само понятие «яма», а через имя Нукуз, который произошел из волчьего логова, т.е. в монгольском этнопониме связь с женским началом идет от тотемного предка тюрков – волчицу, а также, вероятно, через этноним *уйгур*, который указывает на происхождение предков всех тюрков из пещеры/горной долины/ущелья/горной котловины, которые, впрочем, все равно так или иначе связаны с архетипом женского лона. Вместе с тем, представляется вполне доказанным, что те пласты этнопонима Эргунэ-Хун, которые связаны с древнетюркской мифологией, явно более архаичны, чем монгольские напластования.

Таким образом, анализ версий бурятских ученых Б. Зориктуева, С.Ш. Чагдунова и П.Б. Коновалова и сопоставление этих версий с данными исторических источников позволяет уточнить местоположение прародины, как тюрков, так и монголов, и идентифицировать ее с территорией древнего Урянхая, которую мы рассматриваем как наиболее совпадающую со средневековыми описаниями этого места, к тому же находящуюся в центре пограничной зоны между тюркским и монгольским мирами, что дает основания предполагать, что средние века границы «Большого Урянхая» значительно превосходили современные административные границы Республики Тыва и включала в себя значительную часть территории Западной Бурятии и Северо-Западной Монголии, причем эти сопредельные земли населяли не, только так называемые уйгур-урянхи, прямые предки большинства тувинских родов и племен, но и родственные им этносы и этнические группы, влившиеся в состав монголов и бурят – сойоты, тофалары, цаатаны, гураны, дауры, буруты, саха-урянхайцы и др. При этом нужно также учитывать, что языковая «монголизация» западной части Бурятии началась только в эпоху Чингис-Хана (до этого подавляющее большинство родов и племен, насе-

ляющих весь Циркум-Байкальский регион было тюркоязычным) и начинает завершаться только с приходом русских, а у некоторых этносов (сойоты, тофалары) тюркский язык в различных вариантах тоджинского диалекта тувинского языка сохраняется до XX в.

Литература

1. Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005.
2. Абаев Н.В. Тэнгрианский культ священных гор в связи с генеалогическими мифами скифов // Социальные процессы в современной Западной Сибири: сб. науч. тр. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2009.
3. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. – Ч. I. Тэнгрианство и этно-экологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. – Абакан, 2009.
4. Абуль-Гази. Родословное древо тюрков / пер. и предисл. Г.С. Саблукова, послесл. и примеч. И.О. Катанова. Казань, 1906.
5. Алмас Т. Уйгурлар. – Алматы, 1993.
6. Алмас Т. Уйгуры / пер. Хамита Хамраева. – Алматы: Мир, 2008. – 520 с.
7. Зориктуев Б.Р. К вопросу о времени и путях формирования монголоязычного ядра бурят в Прибайкалье // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1987.
8. Зориктуев Б.Р. Прибайкалье в середине VI – начале XVII в. – Улан-Удэ, 1997.
9. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 214 с.
10. Коновалов П.Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. – Улан-Удэ, 1983.
11. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. – Т.1, кн. 1 / пер. О.И. Смирновой. М.-Л., 1952.
12. Сайшиял. Сказание о Чингисхане / пер. со старомонгольского Н. Очинова. – Чингисиада. В 3 т. – Т. 2, Агинское. – Улаан-Баатар, 2009.
13. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гэсэриады. – Новосибирск, 1980.
14. Чагдуров С.Ш. Эргунэ-Хун – прародина монголоязычных родов и племен // Доклады Российской делегации: международный конгресс монголоведов. (Улан-Батор, август 1997 г.). – М., 1997.
15. Чагдуров С.Ш. Горная Бурятия – прародина всех монголов // Филологический сборник. – Улан-Удэ, 1998.

Абаев Н.В. – д-р ист. наук, профессор, Тувинский государственный университет.

Abaev N.V. – Doctor of History, Professor, Tuva State University.

УДК 392.317
А 99

© *Самбуу Аюрын*

БУРЯТ-МОНГОЛЫ: НАГАСА «ЗОЛОТОГО РОДА»

Данная статья посвящена исследованию генеалогии рода Чигисхана в контексте его родства с бурятами. Автор анализирует средневековые категории родства по материнской линии у монголов.

Ключевые слова: род, Буряты, нагаса, родство.

Samboo Auriin

BURYAT-MONGOLS AS A NAGASA OF GOLDEN LINEAGE

This article is devoted to genealogy of Genghis-khan lineage in context of relation with Buryats. The author is analyzing Mongolian middle ages category of relationship in mothers lineages.

Keywords: lineage, Buryats, nagasa, relationship.

20-р зуунд манай монгол үндэстний талаар элдэв янзын мэдээлэл оросын болон гадаадын хэвлэлд их гардаг бичигддэг байсныг бид мэднэ.

Тухайлбал, Монголчууд дэлхийг эзлэн түрэмгийлж улмаар дэлхийн соёл иргэншлийн хөгжил цэцэглэлийг сүйтгэж бусниулсан гэж бичиж ирсэн. Харин саяхнаас энэ нь өөрчлөгдөж монголчууд дэлхийн хөгжил цэцэглэлийг түргэтгэж өгчээ гэж бичдэг болсон байгаа.

Эртний Монголчууд бол улаан, шар үстэй, цэнхэр, ногоон нүдтэй байсан. Харин одоогийн Монголчууд бүгдээрээ Хятад, Солонгос, Манжийн эрлийз мөн гэж бичсэн зүйл гарч байв. Тэгээд зогсоогүй бас энэ монголчууд европ царайтай байсан эртний казахуудыг эзэлж улмаар тэднийг ази царайтай болгосон гэсэн мэдээ хүртэл гардаг байлаа. (С. Кержавин, 2009), (Сабитов, 2010)

Бас, “Буриад” нь Монголчуудтой гарал үүслийн ямар нэгэн холбоо хамсаа байхгүй, тэд бол Сибирийн олон овог омог Саха, Чукчи, Ненец, Эксимос хийгээд мөсөн далайн цаатангууд, агнуурын тэнгисийн загасчин, хөвч тайгын хэрэмчин, Амарын хязгаарын хамниганууд өөр хоорондоо холилдон сүлэлдэж тэдний дундаас Буриад гэдэг шинэ үндэстэн гарч ирсэн мэтээр түүхэн үнэнийг сөрж бичсэн зүйл гарсан нь бий. Тэгээд Буриад гэдэг нэр нь оросын братские люди гэсэн үгнээс гаралтай гэж бичиж байв. (С. Баясгалан, 2011). Тиймийн учир гээд буриад-монгол гэж байсан нэрийн монгол гэдгийг нь зарлигаар хасуулж байсан.

Бас Буриадуудыг Чингэсийн байлдан дагуулалтад өртөн эзлэгдээд Монголын феодалуудын дарлал доромжлолыг амсаж байснаа их Оросын ард түмний ачаар эрх чөлөөгөө олж 1727 онд Хаант Орост “Сайн дураараа даган орсноор тэд мөхлийн аюулаас ангижирсан” гэсэн мэдээ хүртэл гарч байсан.

Ийм нийтлэл мэдээллээс болж Буриадууд нь монголоос өөр гарал угсаатай гэсэн ойлголт хаа сайгүй бий болж тэр бүү хэл манай Монголын залуучуудад ч энэ бий, одоо хүртэл зарим залуус ийм ойлголттой байсаар

байна. Үүнийг Монголын нэрт яруу найрагч Чойномын бичсэн нэгэн найраглал батална гэж бодном. Тэр өөрийн “Буриад” гэдэг алдарт найраглалдаа буриад нь тунгус хамниган, ойн иргэд олны дундаас үүссэн мэт ойлголт өгч бичигдсэн байдаг.

Одоогийн буриад монголчууд бол монгол үндэстний нэг хэсэг гэдэг нь тодорхой боловч ийм ойлголт явсаар байдаг юм.

Монгол үндэстний хамгийн хойт хэсэг болох одоогийн буриад гэж нэр аваад явж байгаа буриад монголчууд нь монголын төр улсын түүхэн амьдралд эрт дээр үеэс оролцож явсан тухай эх сурвалжуудад байгаа юм. Үүнийг харъя.

Монголчууд өнө эртний үндэстэн. Нэрт эрдэмтэн Х.Пэрлээ “Монгол” гэдэг нэрийг газрын нэрээс үүссэн гэдэг саналыг залруулан нийгэм олны амьдралын үзэгдлээс үүдэн гарсан гэж үзэх нь үнэнд илүү дөхөм юм ” гэж дүгнэснийг судлаачид “Монгол” гэдэг үгийн утга гарлыг “хүн”, “хүмүүн” гэдэгтэй холбон үзсэн нь олны дэмжлэг авч байгаа. (С. Жамбалдорж 2005)

Манай түүх бичлэгт Хүн гүрнийг НТӨ 216 онд Модун шаньюй байгуулсан гэж бичдэг гэхдээ төрт ёсны уламжлал үүнээс лавтайяа хэдэн мянган жилийн өмнө байсан гэж эрдэмтэд үзэж байгаа. Нотолгоо нь Хятадын цагаан хэрэм, цаашилбал нүүдлийн сонгодог мал аж ахуй бүрэлдсэн зэргийг холбож болно. Мөн Модун шаньюй хаан ширээнд суумагцаа хүчирхэг гүрнийг гэнэтхэн “нэг өдөрт” байгуулах боломжгүй гэдэг нь ойлгомжтой юм. Хүн гүрэнд төрт ёсны уламжлал нэгэнт зүгшрэн тогтсон дотроо 24 том аймагтай байсан, тэдгээрийн нэг нь Хор гэж нэртэй аймаг байсан гэдэг. Энэ нь Хорь аймгийн дээдэс байж магадгүй гэж одоо бичдэг. Хэрэв тийм бол Хорь буриадуудын элэнц эртний Хүн гүрний бүрэлдэхүүнд багтаж байжээ.

Дарлигин нь Монголын нэгдсэн төр байгуулагдахаас бүр эрт, Чингис хааны дээд өвөг Добу мэргэний бэлбэсэн гэргий Алунгоогоос өмнө байсан овог аймгууд юм. Сурвалж бичигт дарлигин нь: 1. Нукуз, 2. Урианхай, 3. Хонгирад, 4. Ихэрэс, 5. Олхонуд, 6. Хуралас /горлос/, 7. Илжигэн, 8. Кунгилают, 9. Ортаут, 10. Хонхотан, 11. Арулад, 12. Килингт, 13. Кунжин, 14. Үшин /Хушин/, 15. Сүлдсүн, 16. Илдурхин, 17. Баяуд, 18. Кингит, гэж тэмдэглэгдсэн байдаг. Ихэрэс бол буриадын өвөг нэгэн нэр болно.

Нирун Монголчууд бол монголын түүхэнд тод томруун бичигдсэн сод үеийнхэн. Нирун монгол гэдэг нь Алунгоо хатны хөвгүүдийн шууд удам угсаа, яваандаа язгуурын монгол аймгуудын дотор ноёрхох давхрага, Чингисийн алтан ургийн үүсэл суурь болсон хүмүүсийг хэлдэг билээ. Сурвалж бичигт, нирун нь: 1. Хатагин, 2. Салжиут, 3. Тайчууд, 4. Хартахин, 5. Сэжиүд, 6. Чинус, 7. Ноёхон, 8. Урууд, 9. Мангууд, 10. Дөрвөн, 11. Баарин, 12. Барулас, 13. Хадархан, 14. Журьяд, 15. Жадаран, 16. Бужат, 17. Дуклад, 18. Бэсүд, 19. Сухан, 20. Кунгият, гэж тэмдэглэгдсэн байдаг.

Энэ үеийн Монгол улсын бүрэлдэхүүнд Хамаг Монгол, Тайчууд, Жалайр, Татаар, Хонгирад, Мэргэд, Хэрэйд Найман, Кидан, Онгуд, Ойрад, Хорь Түмэд, Урианхай зэрэг монгол хэлтэй олон аймаг орсон байгаагаас Хорь аймаг багтаж байна.

Их Монгол улсын омог аймгуудыг авч үзье. Их Монгол улс тогтнож бий болоход ирж дагасан улс аймгууд гэвэл, Хонгирад, Мэргид, Магнагт, Зулай, Өлх, Горлусан, Гурван торгууд, Хатагин, Чимэд, Имилж, Чижилж, Залайд, Цахар, Ангариг, Ойрд, Өөлд, Саму, Үүшин, Хар цэрэг, Салчууд, Урианхан, Бидгүүд, Хилигүд, мигас, Оронга, Ород, Сөнид, Дөрвөд, Цолтон, Хонгин, Түмэд, Озонго, Хойч, Эд, Уи Зуд, Хасаг, Атхан, Басуд, Бирлас, Баарин, Вангүв, Бүднэ, Бүрүд, Униад, Хэчүд, Үжээд, Зүхэн, Зоос, Мянган, Залайд, Тоочин, Хорь, Юүйрэд, зүрхэн, Хатгин, Салчог, Олхонуд, Мангуд зэрэг 61 аймаг улс, цэргээр дайлан хураамжлагдсан аймаг улс болох Татар, Тайчууд, Лайхан, Харалдай, Тарган, Майлж, Горлус, Горлууд, Салчууд, Шилжидай, Сацуга, Тожи, Хонжил, Хэрэйд, Зүрчид, Бидгүд, Ем, Солонгод, Сарлаг, Тохмаг, Энгүүд, Харлиг, Зарууд, Найман зэрэг 24 аймаг улс орсон гэдэг бөгөөд өөрсдөө дагасныг дээд баг, хэлэлцэж дагасныг дунд баг, дайлж дагуулсныг дорд баг гэж хуваан ангилж дотор нь шинээр зохион байгуулалтанд оруулсан гэдэг билээ. Энд хорь аймгийн нэр байна.

Монголын эзэнт гүрний голын төв улс дотор зонхиллогчид болсон бүрэлдүүн гэж байсан ба энэ нь их хааны гол зуут, алтан ургийн Сөнөдийн Ил Төмөрийн зуут, Дөрвөний юркийн зуут, Жалайрын Улдай Хорчийн зуут, хэрэйдийн албат омгийн Албанарын зуут, Хулан хатны ах мэргидийн Жемал-хожийн зуут, Есүлүн хатны хөвгүүн Кингиядайн зуут, Татарын Есүнтуагийн зуутууд болон Өэлүн эх, хан хөвгүүд, ахан дүүсийн хувь мянгатууд багтжээ. Эдгээр нь гэвэл,

1. Чингисийн их хүү Зүчийн өмчийн Сижиүт, Кингит аймгийн тус бүрийн нэг нэг мянган,
2. Үшин /Хүшин/ аймгийн хошоод мянган, нийт дөрвөн мянган,
3. Цагаадайн өмчийн Барулас, Хонгирад аймгийн нэжээд мянган, бас өөр аймгийн хошоод мянган, нийт дөрвөн мянган,
4. Өгөдэйн өмчийн Жалайр аймгийн нэг мянган
5. Сүлдсүн аймгийн Илак-туя Тамгалик овгийн нэг мянган,
6. Хонхотаны Минлиг эцгийн овгийн нэг мянган,
7. Өгөдэй хааны өөрийн мянган,
8. Чингисийн отгон хүү отчигин ноёны өмчийн Килингут аймгийн хоёр мянган,
9. Бэсүдийн нэг мянган,
10. Жажрайдын гурван мянган,
11. Чингисийн дүү Хавт Хасарын өмчийн нэг мянган,
12. Дүү Хачиуны хүү Элжиндэй ноёны өмчийн Найман зэрэг аймгуудаас бүрдсэн гурван мянган,
13. Чингисийн эх Өэлүн хатны өмчийн Горлос, Олхонуд зэрэг аймгаас бүрдсэн гурван мянган, эдгээр болно.

Зүүн жигүүрийн түмэн гэж бий болж энэ нь “Хараун Жидадун” буюу Их Хянган хавийн түмэн бөгөөд түүний ерөнхийлөн захирагч нь жалайрын гүн Гоо Мухулай, дэд дарга нь Баарины Нааяа ноён байжээ. Энэ түмэнд дараахи мянгатууд багтаж байв. Үүнд,

1. Мухулай, Жалайрдай, Есү, Укай, баржу, Дайсүн нарын захирсан долоон мянган,
2. Урианханы Есү-буха тайш, Сүбээдэй баатар, Удачи нарын захирсан гурван мянган,
3. Уруудын Кэхтай, Бүчин ноёдын дөрвөн мянган,
4. Ихэрэсийн Буту хүргэний есөн мянган,
5. Хонгирадын Алчи ноён, Хуку ноён, Катай, Букур, Катакукур, Таку-дар, Шинкур нарын ноёдын есөн мянган,
6. Мангудын Хуйлдар сэцэн, Мүнкэ-Калжи нарын хоёр мянган,
7. Баарины Нааяа ноён, Укур-калжи, Кутуш-калжи нарын дөрвөн мянган,
8. Хонхотаны Суту ноёны мянган,
9. Баяудын Онгурын мянган,
10. Татарын Ехэ хутагтын мянган,
11. Аруладын Доклокуй чербийн мянган,
12. Хонгирадын Шику хүргэний мянган,
13. Бэлгүдэй ноёны мянган,
14. Сөнидийн Окэдэ черби, Тэмүдэр ноёны хоёр мянган,
15. Жажрайдын Кошакуль, Жусука нарын гурван мянган /Жадараны/
16. Зүрчидийн арван мянган /Туган Ваншайн мянган/
17. Хар хитайн Уэн Ваншайн арван мянган, эдгээр болно. Энд Буту жанжны есөн мянганд хорьчууд багтаж явсан байх.

Алтай хавийн түмэн буюу баруун жигүүрийн найман мянган гэж байлаа. Үүнд,

1. Аруладын хүлэг Боорчийн мянган,
2. Үшин /Хүшин/-ий Борхудын мянган,
3. Мангудын Жэдэй ноёны мянган,
4. Олхонудын Кингиядай ноёны мянган,
5. Хонхотаны Минлиг эцэг, түүний хөвгүүн Тулун черби, Сүхэтү черби гурвын тус бүрийн мянган,
6. Жалайрын Бала ноён, Аргай Хасар нарын тус бүрийн нэжгээд мянган,
7. Сүлдсүний Тогорил, Шидүн ноён нарын тус бүрийн нэжгээд мянган,
8. Татарын Шихихутуг ноёны мянган,
9. Дөрвөний Диусүкийн мянган,
10. Баарины Мункал Турканы мянган,
11. Мөн аймгийн Баритай хорчийн 10 мянган буюу нэг түмэн,
12. Ойрадын дөрвөн мянган,
13. Олхонудын Тайжу хүргэний мянган,
14. Баруласын Балуган Калжийн мянган,
15. Нирун хиадын Хадарханы Мукар Кураны мянган,
16. Урианханы Есүн туа Таркийн мянган,
17. Сөнидийн Кадан Кабтаулийн мянган,
18. Онгудын дөрвөн мянган,

19. Кияны Кукла ноён, Мүгэдү Киян нарын мянган, зэрэг болно гэжээ.
/ Х. Нямбуу/.

Дээрх бүхнээс үзэхэд одоогийн буриадын өвөг дээдэс Монгол улс гүрний дотор нэг хэсэг нь болж явсаар байсан нь тодорхой байна.

Монголын эзэнт гүрний 1294 оны газрын зураг

Энэ эртний зураг дээрээс харахад, Монголын эзэнт гүрний хоймор нутаг болж Байгаль хавийн газар орсон байгаа нь тэр үед буриад монголчууд Чингисийн их гүрний нэг хэсэг болж явсан гэдэг нь харагдаж байна.

Одоогийн буриад монголчууд бахархаж үзэх нэг зүйл бий. Энэ нь монголын нэрд гарсан олон овог аймгийг бий болгоход тэдний удам угсаа оролцсон түүхэн үнэн юм.

Эхлээд монголын аймаг овгуудыг харъя.

Хорь аймгийн Хоридай мэргэн ноёны үр садаас үүссэн овог аймгууд

Хорь аймаг Хорилдай мэргэн

Хөвгүүдээс гарсан

гарсан хорийн овгууд

Галзууд

Хуасай

Хүвдүүд

Гушид

Шарайд

Харгана

Худай

Бодонгууд

Халбин

Цагаангууд

Батнай

Охиноос (Алунгоо)

нирун монголын овгууд

Бэлгэнүд

Урууд

Бүгүнүд

Мангууд

Хатагин

Бэсүд

Салжиуд

Хэнигис

Боржигин

Арулад

Баарин

Хабтурхан

Ноёхан

Сөнид

Адархин

Оронар

Жаурьт

Жүрхин

Барулас

Будгад

х- Хоридай мэргэн ноёны хөвгүүдээс 11 овог, охин болон зээ нараас 20 овог гарсан билээ. Иймд тэрбээр хөвгүүдийнхээ овогтонд буурал өвөө, охины овгуудад шууд махан нагац эцэг болох хүн бүлгээ. Охины үр сад тэдний салаа салбараас монголын элит лидерүүд төрж мэндэлсэн, тэд их гүрний үйл хэргийг гардаж явсан байдаг. Хүүгийн үр сад буриад монголын хорь овогтны цөм бүрэлдүүн болсон билээ.

Үндэстэн ястны гарал удмыг хэл шинжлэлийн судалгаагаар тогтоодог байсан бол харин одоо генийн шинжилгээний дүнгээр давхар баталж гаргах боломжтой болжээ.

Хүний ДНХ-ийн тестээр тив тивийн хүмүүсийн гапло бүлгийн өгөгдлийг тодорхойлж гаргадаг болсон байгаа.

Хүннүгийн 62 бодгалийн үлдэгдлээс ДНХ ялган авч генетик өгөгдлийг шинжлэхэд эдгээр дээжийн 89 хувь нь Азийн гаплогруппт (A, B4b, C, D4, D5 буюу D5a, F1b) хамаарч байсан бол 11 хувь нь Европын гаплогруппт хамаарч (U2, U5a1a, J1) байсан ба иймээс Хүннү нарын дийлэнхи нь Монголжуу төрхтөн байсан гэсэн дүгнэлт гарсан байдаг. Мөн Эгийн голын хүннү болон орчин үеийн хүн амд хийсэн ДНХ-ийн судалгаагаар эхийн талаас удамшдаг буюу mtДНХ-ийн 9 гаплогруппт болон SNP-ийн 27 гаплогруппээр энэ нутгийн хүннү болон монголын орчин үеийн хүн ам хоорондоо ижил байна гэсэн дүгнэлт гарсан байдаг. (Christine Keyser-Tracqui, Erik Crubezy, Horolma Pamzsab, Tibor Varga and Bertrand Ludes 2006).

Сая хэлсэн Y хромосом, митохондрийн ДНХ-генийн судалгаагаар ясан талыг болон мах цусан удмын хэлхээ холбоог үе удмын хооронд гаргадаг.

Гапло хэв шинж гэдэг нь хувь хүний өөрийнх нь эцэг /Y хромосом/, эхээс /mt ДНХ/ дамжиж ирсэн удамшлын мэдээллийг агуулсан бие хүний тодорхойлолт болно. Гапло хэв шинж нь ДНХ-ийн удмын хэлхээнд тодорхой нэгэн удмын салаа мөчрийн код нууцлуурыг илэрхийлдэг бөгөөд түүний дүр шинжээр хүмүүсийн хоорондын удмын холбоо эсвэл ялгааг гаргана. Хувь хүн бүрийн гапло хэв шинж бол үнэндээ таны жинхэнэ генийн паспорт мөн юм.

Хувь хүний гапло хэв шинжийн шинжилгээг 12, 15 эсвэл 67 янз хэлбэр болж тэмдэглэгдсэн маркёроор явуулдаг. Хүн өөрийн ясан талын шугамын төрөл садангийн хүмүүсийг олж болохоос гадна өөрсдийн талын ерөнхий буурай элэнц болох тэр нэгэн хүмүүн одоогоос хэр холын хугацаанд амьдарч байсныг хүртэл мэдэж болно.

Судалгаа хийх боломж олгох энэ аргуудыг ашиглаж “Монгол хүний генийн удмын сан”-г тогтоох судалгаа явж байгаа юм. Энэ судалгааны багт эрдэмтэн Б. Дашням болон залуу эрдэмтэд оролцож байгаа билээ.

Одоо Y-ДНК тестийг эрдэмтэд боловсронгуй болгож тестийн хариулуудыг Англи цагаан толгойн A-S хүртэлх үсгүүдээр Гаплогрупп болгож дугаарласан. Гаплогрупп болгон дотроо хуваагдана. Нийт хүн төрөлхтөн Африк тивээс шууд гараагүй Гаплогрупп A-аас салбарласан.

Харин А нь В ба СТ гэж хуваагдаад СТ нь цаашаа С, F, D, E хэмээн салсан гэж үзэж байгаа. Дэлхийн нийт хүн амын 90-н хувь нь Гаплогрупп F-ээс салбарласан. Харин ихэнх Монголчуудын У-ДНК Гаплогрупп бол СЗ юм, тэр нь Гаплогрупп С-ээс үүсэлтэй. С ба F нь одоогоос 60,000 орчим жилийн өмнө салсан гэсэн тооцоо хийгджээ. Ер нь дэлхийн хүн амын 90% Гаплогрупп F-ээс гаралтай, үлдсэн 10 хувийн өчүүхэн хэсгийг монголчууд эзэлдэг гэхлээр бид бараг дэлхийн Улаан номд бичигдэхээр цөөн юм. Y-ДНК тестийн хариу бол нийт 111 маркер түүнд харгалзах хувь хүний тестийн хариу бүхий дугааруудаас бүрдсэн цифрүүд гэж ойлгож болно. Монголчуудын удам мөн эсэхийг Гаплогрупп СЗ-т багтаж байгаа эсэхээр нь шалгана. Бидний мэдэх Гаплогрупп СЗ бүхий Хэрэйд, Хонгират, Ойрад, Ихэрэс (буриад) зэрэг аймгууд цөм 12 маркер дээр өөр хоорондоо төдийгүй дэлхийн аль ч угсаатантай давтагдашгүй хариутай байгаа. Харин маркер ихсэх тусмаа аймаг доторх овгийн ялгааг олж харж чадна.

Олон судалгааны дүгнэлтүүдийг харьцуулж үзэхэд Казахууд, Оросын Буриад монголчууд, Халх Монголчууд, Халимагуудад Гаплогрупп СЗ-н доод хэмжээ нь 53 хувь-57 хувь, дээд хэмжээ нь 66-69 хувьтай байна. Одоогийн байдлаар эртний Найман, Кипчак, Хорь-Түмэд, Хатагин, Дулат, Барлас, Хэрэйд, Онгут, Хонгират, Ихэрэс (Буриад), Ойрад (Дөрвөд) гээд олон аймгийн У-ДНК-г тогтоож чадсан. Харин одоохондоо шинжилгээнээс хоцроод байгаа нь Өвөр Монгол. Гэвч тэдний талаар ерөнхий тойм байгаа. Өвөр Монголчуудын СЗ Гаплогруппын хэмжээ Ар Монголоос 10-15 орчим хувиар бага гарч байгаа. Тийм боловч Өвөр Монгол болон Халх Монголын бүрэлдэхүүнд яг ижил гаралтай эртний Монгол аймгууд хуваагдан орсон гэж үздэг. Өөрөөр хэлбэл 12 маркертай тестерийн хариунаас хараад Өвөрийн хүн үү эсвэл арын хүн уу гэж ялгаж чадахгүй. Харин Ойрад, Буриад, Алшын гаралтай хүнийг бол бага зэрэг ялгах магадлалтай.

Ихэнх Монголчуудын У-ДНК Гаплогрупп бол СЗ гэсэн дугаартай гэж дээр хэлсэн билээ, Харин тэр нь Гаплогрупп С-ээс үүсэлтэй. С ба F нь одоогоос 60,000 орчим жилийн өмнө салж ялгарсан гэж тодорхойлогдож байгаа.

1-р хүснэгт

Угсаатны нийтлэгүүдийг гаплогруппээр нь гаргасан байдал.

(Б. Хэрлэн. 2012)

	Угсаатны бүлэг	Давамгайллагч Гаплогрупп	Гаплогруппыг тээгч гол аймгууд
1	Халх	СЗ 57%	Хэрэйд, Абак, Ашамайлы, Керейт, Уак, Хонгирад, олхонуд, Илжигэн, Хатиган, Барлас, Дулат зэрэг Нирунчууд
2	Өвөр монгол	СЗ 47%	Хэрэйд, Абак, Ашамайлы, Керейт, Уак, Хонгирад, ол-

			хонуд, Илжигэн, Хатиган, Барлас, Дулат зэрэг Нирунчууд
3	Казак	C3 66%	Алшын, Хэрэйд, Хатиган, Барлас, Дулат
4	Оросын Буриад	C3 60,5 %	Ихэрэс, Хорь
5	Монголын Буриад	N 45-65 %	Хорь
6	Халимаг	C3 61 %	Ойрад
7	Хазара монгол	R1b 32-60,9 %; C3 30-40%	
8	Даур	O 54 %; C3 30,8 %	
9	Каракалпак	K (O) 25%; C3 22 %	
10	Тува	K 47 %; C3 14,6-20 %	
11	Кыргыз	R1a 63%; C3 16 %	
12	Узбек	R1a 13-25 %; C3 7-18 %	
13	Азери (Азербайжан)	J 20 %; C3 0%	
14	Оросын Алтайнхан	R1a 50 %;	
15	Солонгос	O 78,9 %; C3 12,6 %	
16	Баонань	O3 29 %; R1 28 %, C3 0-2 %	
17	Дансиан	R1 28 %; O3 24%; C3 0-1%	
18	Якут	N 94%; C3 3 %	
19	Төвд	D 50,6 %	
20	Турк	J 33 %; C3 0,01 %	

Жич: хүснэгт доторхи тэмдэг нь судлагаа болж тэмдэглэгдээгүй гэсэн үг.

Харин Их Монгол Улсын үед нэр нь гардаг Нирун, Хонгирадын төрөл, Хэрэйдийн төрөл аймгийнхан 100 хувь Гаплогрупп C3 болох нь судалгаагаар тогтоогдсон байдаг.

Коммунист засаглалтай Орос, Хятад улсууд монголыг угсаатных нь хувьд задлан бутаргахыг хичээж монголчуудыг нийлж нэгдэх, эвлэлдэхээс болгоомжилсон бодлоготой явж байсан гэх тал харагддаг. Үнэндээ бид бүх монголчууд үндэс нэгтэй саглагар мод мөн юм, энэ нь овгоо сэргээгээд харахлаар ил тод болж байгаа юм. Үүнийг хүмүүс одоо ойлгож байх шиг. Овгоороо, гарбал үндсээрээ бид нэг л үндэстний улс гэдгээ мэдэж байх нь зөв юм. Буриад монголчууд бол монгол ертөнц дотор бүр алдар гавъяа бүхий монголын аймаг байсан гэж үзэх нөхцөлтэй. Энэ нь монголын элит, лидер аймаг болон нэрт хүмүүс, алтан ургийнханд өөрийн сайн удам генийг Алунгоо зэрэг нэрт хатдаараа дамжуулан өгснөөр тайлбарлагдаж болох юм.

Бүх монголчууд нийлж нэгдэлтэй байх ёстой гэсэн үзэл санаа үнэндээ бидний хувьд зөв, монгол үндэснийхээ удмын санг хадгалах,

хүмүүсийнхээ оюун билгийг хөгжүүлэх, зиндаа чадлыг нь нээж өргөх гэсэн холын ирээдүй бүхий зөв үндэстэй үзэл санаа, зөв бодлого юм гэж ойлгогдож байна. Монголчуудыг эргэж нэгдүүлэх гэсэн нэгэн үеийн оролдого болох панмонголизмын үзэл санаа тэр үед зөв байж, энэ нь өнөө ч анхаарагдах ёстой бизээ. Энэхүү үзэл бол бүх Монголчуудын үе үеийн хүсэл, Монгол үндэстний хамгийн эрхэм бодлогын нэг учраас одоо ч хүн ардын сэтгэл зүрхэнд амьд угтай хэвээр байгаа. Энэ талаар буриадын нэрт монголч эрдэмтэн Ш.Б. Чимитдоржиевын хэлсэн үг судлаачдын талархал дэмжлэгийг их авдаг. Харин зарим нутаг орны хүмүүсийн хувьд цус төрөл ойртох магадлал үүсээд байгаа энэ үед бүүр ч илүү анхаарагдах ёстой гэж ойлгогдож байна.

Цөөн хүн амтай улс орон өөрийн хүн амын нөхөн үржилд анхаарах асуудал чухал болоод байгаа. Энэ нь хүн амын эрүүл ирээдүйтэй холбоотой. Одоо бол цус төрөл ойртох нөхцөл бүрдэж эхлээд байгаа гэж бичиж байна.

Цус, төрөл ойртоход учирч болох аюулыг тайлбарлая. Ген болгонд хоёр аллель байдаг. Тэр нь доминант (давамгайлагч) рецессив (давамгайлагч бус); доминант доминант, эсвэл рецессив рецессив гэж хосолно. Эд эс бүрэлдэхдээ доминант рецессив хослолын доминант аллелын мэдээллийг л угсардаг. Харин рецессив аллелын мэдээлэл нь зөвхөн далд хадгалагдаж үлддэг. Хүн хос аллелуудынхаа нэгийг нь эцгээсээ нөгөөг нь эхээсээ авна.

Байгаль эхийн хайр хишгээр ихэнх өвчний аллелиуд рецессив шинж чанартай байдаг. Харин яг адилхан аллелуудтай хоёр хүн суухад рецессив рецессив аллель бүхий ген үр хүүхдүүдэд нь бий болох магадлал 25 хувиар өснө. Удамшлын өвчин гэж энийг л хэлж байгаа юм. Монголд үеэлүүд хоорондоо сууж эхэлтэл удамшлын хүнд өвчлөлүүд огцом нэмэгдэхгүй гэж бодож байна. Уг нь болж өгвөл долоон үеийн хамаатнууд дотор суулгахгүй байх хэрэгтэй л дээ.

Харин Англид байгаа Пакистанчуудад бол эмээ өвөө нь үеэл, ээж аав нь үеэл хүүхдүүд болж төрсөн нь зөндөө байна гэж бичиж байгаа ба тухайлбал нийт гэрлэлтийн 55 хувь нь үеэлүүдийн хоорондын гэрлэлт болж байгаа аж. Тийм гэр бүлүүдийн дунд маш хүнд, урьд нь тэмдэглэгдэж байгаагүй айхтар хүнд өвчин туссан хүүхдүүд олширч байгаа гэж тэмдэглэж байна.

Түүнээс гадна нийгэм болон хүний хөгжлөөр үндэстэн, хүн амынхаа хүч чадал чадавхи, авъяас билгийг нэмж өгөх, дээш татах нь чухал гэж хэлдэг болж байгаа. Хүмүүн өөрийн амьдралын залгамжийг санаагаараа удирдаж хойч хойчийнхны амьдралын тойрог, үе удмын залгал бүрд хүмүүний хүч чадлыг ахиулсаар үндэстнээ бүхэлд нь цугаар нь хүчирхэг чадварлаг болгон хөгжүүлэх үйл явц байна гэдгийг ойлгуулах нь чухал болж байгаа. Хүмүүний сайн сайхан шинж чанар бүгдийг үндэстний генийн санд хуримтлуулан цуглуулж тодорхой удам шугамд нэгтгэн нийлүүлж, тэгснээр хүмүүнийг удмаар нь хөгжүүлж улмаар ястан үндэстнээ бүхэлд нь өв тэгш дэвжээх нөхцөлтэй гэсэн үзэл санаа ява-

гдаж байгаа. Хойч үр садын ирээдүйг тэтгэхэд хувь хүний үүрэг оролцоо голлох нь тодорхой юм.

Байгаль өөрөө олон зуун жилийн турш амьтан, хүний удмын сан дотор генийн ижил эвсэлт шинж чанарыг хязгаарлах механизмыг барьж, харин генийн ангид эвсэлт шинж чанар нөхцөлдүүлэх олон үндэст бүтцийг бодож олсон гэхээр байдаг юм. Хүн дээр бол уг чанарын үр дүнд биемахбод өсгөлүүн хөгжилтэй, эд эрхтний эрчимтэй үйл ажиллагаа, орчны хатуу ширүүн нөхцөлд дасан зохицох чанар, тэсч үлдэх чадвараар давуу талыг олно гэсэн үг юм.

Тухайлбал, биологийн дотоод чанар сайтай генийн нийлбэр бүхий үндэстэй хүн амтай болно гэсэн үг. Ингэж төрүүлсэн үр хүүхэд өөрийн эх эцэг, түрүүч үеийнхнээс илүү шинж үзүүлэлт бүхий шугамыг эхлүүлж болно гэсэн үг.

Хүний бие, оюуны хөгжлийг дэмжихэд үл удамшдаг ашигтай хувирал өөрчлөлтүүдийг ашиглах боломж бий. Нийгэмд хүний эерэг модификацийг түүний хөгжилтэй холбож хувь хүний ашиг тусын тулд утга учиртай болгон ашиглах боломжтой. Бүх монголчууд удмын сангийн нийлбэрээрээ ийм чанарыг бий болгох боломжтой гэдгийг хэлье.

Цөөхөн Буриад монголчууд бусад монголчуудын нэгэн адил амьдралын хүнд хэлмэгдлийг амссан бөгөөд энэ нь түүний популяцийн чадал түвшинг гарцаагүй их доошлуулсан. Энэ талаар судалгаа хийж болох л юм. Орос-Туркийн дайн, Шипкийн даваа, Орос-Японы дайн дажны хөл, Орос-Германы дайн, Сибирийн ГУЛАГ, Бутырын гяндангийн там, Сталины махны машинд буриад монголчуудаас аль л сайн талаасаа орсон шүү дээ.

Монголчууд дэлхийгээр тархжээ. Одоо Буриадууд ч гэсэн газар газарт цөөн тоотойгоор тасархай салангид байдалтай байна. Гэвч Монгол эх нутгаасаа хилээр зааглагдсан ч гэсэн, манай угийн бичигт огт байдаггүй “Буриад” гэдэг нэр зүүж яваа ч гэсэн буриад монголчууд угаа усанд хаяж болохгүй гэдгийг мэдэж явна. Харин хүн олондоо, ялангуяа залуучуудад бүүр илүү мэдүүлж ойлгуулж байх хэрэгтэй болов уу.

Монгол угшлаараа хүйн холбоотой, монгол хэлтэй ард түмэн бидэнд чухам энэ зуунд л өөр хоорондоо ойр холбоо харилцаа тогтоож болох тааламжтай нөхцөл бүрэлдэж байгаа. Ийм холбоо тогтоохдоо шат дараалсан, байнгын ахицтай үйл ажиллагаагаар соёл, шинжлэх ухаан, спорт, хүмүүнлэгийн харилцааг өргөтгөх, хамтарсан байгууллага бий болгох, худалдааг өргөжүүлэх, дундын зохицуулах зөвлөлийг байгуулж ажиллуулах зэрэг идэвхи чухал болов уу. Юм бүхэнд итгэл байх хэрэгтэй. Итгэл бол ирээдүйд хүч өгч хамгийн сүүлд үхдэг гэдэг.

ДҮГНЭЛТ

1. Эртний буриад монголчууд Монгол угсаатны үе үеийн нэгдэл, нийгмийн бүтцэд байнгын нэг хэсэг нь болж явсан, монгол үндэстний нэрт хүмүүс болох алтан ургийнхныг бий болгож төрүүлэхэд оролцсон гэдэг нь илт байна. “Монголын нууц товчоо” номд бичигдсэнээр бол

Хорийн Хорилардай мэргэний охин Алунгоо хатны үр сад Хамаг Монгол, Их Монгол Улсын хүн амын элит дээд давхрагын хэсэг, хаан язгууртны удам, алтан ургийн угшил болж явсан гэдэг нь мэдэгдэж байна. Үүнийг буриад монголчууд бүгд мэдэж байх учиртай.

2. Буриад монголчууд удам генийн бүтэц тогтцоороо бусад монголчуудтайгаа эдүгээ ч гэсэн ижил хэвээрээ байгааг орчин үеийн генетикийн судалгааны дүн харуулж байна.

3. Даяаршлын энэ эринд Буриад монголчууд өөрийн эх хэл, түүх соёлоо мартаж болохгүй, монгол ертөнцөөсөө тасарч болохгүй гэдгийг анхаарах нь зөв. Энэ нь нэгдмэл Монголын үзэл санааны нэг хэсэг юм.

4. Соёл иргэншлийн жинхэнэ үзүүлэлт бол баялгийн түвшин бус, хотуудын хэмжээ бус, арвин ургац бус харин улс орны хүн, түүний хүчтэй бие оюун, хүч чадал, чадварын хэмжээ юм. Дэлхийн энгээр тарсан нийт Монголчуудын эрүүл бөгөөд хүчтэй ирээдүйгээ цогцлоох нь газар газрын монголчууд бид өөр хоорондоо харилцаа холбоотой байх явдал гэж ойлгож болно.

Ашигласан ном зүй

1. Монголын нууц товчоо. 2 дахь удаагийн хэвлэл. УБ., 1957.
2. Зене Груссе. Чингис хаан-покоритель вселенной. М., 2000.
3. Галсан Той. Буриад язгуур домгийн товчоон. УБ., 1998.
4. Бямбасүрэн. Д. Буриад түмний гарал, түүх, угсаатны онцлог. УБ., 2002.
5. Лу. Алтан товч. УБ., 1990.
6. Амар А. Монголын товч түүх. УБ., 1989.
7. Саган сэцэн. Эрдэнийн товч. УБ., 1961.
9. Чимитдоржиев. Ш. Буриадын түүх бичгүүд ба угийн бичгийн тухай. 2000.
10. Сборник летописей. История монголов. Сочинение Рашид-ад-дина. История «Чингис-хан». Т.1.
11. Дамдинжав Д. Монголын буриад зон. 2002.
12. Буриад монголчуудын гарал үүсэл, түүхийн зарим асуудал. Э/шний бага хурлын материалын эмхэтгэл. 2000.
13. Рашид-ад-дин. Судрын чуулган. 1 боть. 1 дэвтэр. УБ., 1994.
14. 19. Жак Уэдэрфорд. Чингис хаан ба орчин үеийн ертөнцийг буй болгосон нь. 2002.
15. А. Самбуу. Тэмүжин-Чинги сийг тэнгэрлэгээр тохиолгон төрүүлсэн монгол удам ген. УБ., 2011 он.
16. Б. Хэрлэн. Интернэтийн материал. 2012.

Аюрын Самбуу – доктор, профессор, Соёл-Эрдэм дээд сургууль, Монголия.
Samboo Auriin – ScD, prof Soel-Erdem college, Mongolia.

УДК 94(5-011)
Ш 697

© Эрик Шлюссель

ВОСТОЧНОТУРКЕСТАНСКОЕ «РУКОВОДСТВО ДЛЯ САПОЖНИКОВ»

Данная статья посвящена анализу рисала – текстов, регламентирующих какое-либо ремесло. Автор анализирует конкретную рукопись: Руководство для сапожников. Оно является важным культурным документом и выступает в качестве письменного свидетельства о легендах общества, обычаях и ритуалах.

Ключевые слова: Руководство для сапожников, руководство по ремеслу, текст.

Eric Schluessel

AN EAST TURKESTANI MANUAL OF THE COBBLERS

This article is devoted to analysis of *resala* – the texts regulating any craft. The author analyzes the specific manuscript: Manual of the Cobblers. It is an important cultural document and word-processed books have acted as a written record of the legends of these communities and of their common mores and rituals.

Keywords: Manual of the Cobblers, Craft manual, text.

One of the most ubiquitous genres of written work in Central Asia is a legendary and liturgical text peculiar to a given professional community that its users call a *risāla* and Western philologists a “craft manual.” For at least four centuries and through the present day, these small manuscript, lithographed, or word-processed books have acted as a written record of the legends of these communities and of their common mores and rituals. As such, the craft manual is an important cultural document that provides a rare internal view of a spiritual and social world. Yet, it is a genre that has only recently, in a single landmark study (Dağyeli, 2011), received the level of scholarly attention appropriate to its pervasiveness in everyday life in Central Asia. I present here one such manual and a commentary on its meanings and importance.

To my knowledge, no such manual has been translated in its entirety into any language, save for the translation of some from Persian into Turkic within the original textual tradition. Where partial translations have been prepared, they have focused on the folkloric aspects of the crafts’ origin myths and their possible relationship to a putative world of pre-Islamic mythology (Sakharova, 1960, 1984). Such scholarship has been dedicated to demonstrating the continuity of national culture at the expense of understanding the function of the texts in their contemporary social and cultural context. This is a mistake for two reasons. Firstly, the manuals are not primarily records of a craft community’s practices and structure, but rather liturgical texts used to prepare and guide participation in rituals. As such, they are complex texts, and they are interesting for their common structure and relation to orality, while they provide little data for economic history or theory. Secondly, Turkologists have

avoided discussing the explicitly Islamic moral content and intertextuality of the manuals. It is undeniable that the content of the manuals is primarily Islamic (or “Islamicate” [Hodgson, 59]) and that the people who historically used these manuals, when they read the stories of the Prophet Dawūd or recited a prayer to God, related the text to the daily prayers, to sacred history as exemplified by the “stories of the prophets” genre, to the Qur’ān, and to the Ṣūfī *dhikr*. Indeed, previous commenters have almost totally ignored the fact that all such manuals instruct their users to recite specific Qur’ānic passages.

Also missing from previous analyses is an acknowledgment that the character of these texts is primarily Ṣūfī and only secondarily industrial. It is common to refer to these craft groups as “guilds,” partly in order to draw out a weak analogy to European guilds and thereby imply the existence of pre-capitalist organizations in the Islamic world, and partly in order to emphasize a connection with craft groups in Anatolia and the Maghreb. Not once in the archive of craft manuals from 19-20 c. East Turkestan, however, does a term meaning specifically “guild” appear. Rather, the groups self-identified as *ṭarīqah*, Ṣūfī circles or “paths.” This may remind us that, in order to carry out their rituals, including initiations, elevations, and periodic meetings, every craft group required the participation of a Ṣūfī master who would demonstrate full mastery of the guild’s lore and recitative formulae. The formal title for this master varied greatly across the Islamic world, but in East Turkestan, the term *ṣāhib takbīr* was current. The name means “master of the recitative formula”: *Takbīr* in this context refers not only to the common formula *Allāhu akbar* “God is great,” but also to a range of other prayers and physical movements and positions peculiar to the guild. As such, I translate the term *ṣāhib takbīr* as “recitation master.” I do so in part to emphasize the special place of the recitation master in the community beyond the craft group: The minimal scholarship on recitation masters indicates that they served multiple craft groups, that they held regular “office hours” in a garden or other public space, and that many of them became successful political leaders. It seems, then, that authority in the craft group related to social authority more broadly (Qaraqutluq, 2006).

The example presented below is Jarring Prov. 43, the “Manual of the Cobblers” (*Risāla-ye mūzadozī*) held in the Jarring Collection of East Turkestan manuscripts at Lund University in Sweden. I have chosen this manual for its typicality of the genre, but also in part for its brevity. The folio itself, like all craft manuals, is small enough in size (175x110 mm) to be carried on a master’s person, tucked into his belt. Other manuals can be ten times its length, and their contents can be very repetitive. This “Manual of the Cobblers” presents all of the essential parts of a manual in minimal space. This manual also provides a good opportunity for textual comparison, as cobblers’ manuals are especially common in Turkological collections in Europe, including Berlin and St. Petersburg. Where necessary for clarification, I have compared the manuscript with parallel passages in Jarring Prov. 500, another, much longer and more complex “Manual of the Cobblers” in the Jarring Collection. I note, however, that the length of these manuals varies

considerably, even among contemporaneous specimens from a single region, and that their contents can differ greatly. Therefore, it is almost certainly an error to label them separate redactions of a single text, as Jarring has done in his catalog to the collection.

It should be noted that Jarring Prov. 43 was copied specifically for Gunnar Jarring during his brief visit to Kashgar in 1930, and that its origins may account for its brevity and some of its irregularities. The Swedish missionaries then active in East Turkestan had encouraged the market for copies of manuals, as they often collected such texts for language study in service of oral evangelization and the translation of the Bible and other Christian stories. While the Jarring Collection holds many originals, and it is not difficult to purchase such manuals freely on the open market, copies were made either by native employees of the Mission or by paid scribes. It is likely that, as the copyist wrote this manual out in a Soviet-made notebook, he omitted sensitive knowledge or fabricated manuals wholesale or out of multiple sources. Therefore, while I assert that Jarring Prov. 43 is typical of the genre, it should not be taken to be positively authentic.

In order to facilitate analysis, I will proceed by presenting sections of the text in transliteration and translation interspersed with commentary. I have adopted an emerging standard for transliterating Eastern Turki that avoids archaisms in Turkic while respecting the self-consciously religious character of the text by reproducing Persian and Arabic according to their respective orthographies. While the system broadly follows the *Encyclopedia of Islam*, I have used /j/ for the voiced alveolar affricate. The symbol /p/ indicates a voiceless bilabial stop written with a *fā*. Folios are indicated within brackets []. In order to reduce footnotes, I have indicated my editorial alterations to the original manuscript, such as corrections of spelling and of omissions, in parentheses (). All renderings of Qurʾānic passages are from Marmaduke Pickthall's English translation, and individual verses are noted with Q (chapter):(verse), i.e. Q 43:60.

Introduction and Exhortation

Commentary

The manual begins with a title, the *basmala*, and a formulaic praise of God. It continues, as is typical, with a treatise attributed to Ṣādiq Jaʿfarī (702-765), the Sixth Imam and an important Ṣūfī thinker and Islamic jurist. The available craft manuals universally ascribe their origins to this figure. Usually, the narrative of the craft's origins comes before the discussion of lore and moral duties, but, in this case, their positions are reversed. The manual exhorts community members to abide by its prescriptions. It proceeds in a question-and-answer format to outline the lore of the craft community. This history relates every practice expected of a professional to sacred pre-Islamic, early Islamic, and Ṣūfī history. The manual also explicitly draws a parallel between the transmission of the craft across time and in the present community: The recitation master is akin to God, who sends the revelation of the craft to one of his prophets, "in whose place" the new initiate "sits."

Text

[1b] Risāla-ye mūzadozī. Bismi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīm. Al ḥamd ‘l-lāh rabb al-‘ālamīn, wa-l-‘āqibatu ‘l-il-mutaqqīyūna, wa-l-ṣalwatu wa al-salām ‘alī rasūla Muḥammadin wa ala wa aṣḥāba [2a] ijma‘īn.

“The Manual of the Cobblers.” In the Name of God, the Compassionate, the Merciful. Praise be to God, the Lord of the Worlds. And “the sequel is for those who keep their duty unto him” (Q 7:128). And peace and blessings be upon the great messenger Muḥammad and on his family and companions.

Amma ba‘d imām ja‘far al-ṣādīq wa rahnamā-ye muwāfiq andağ riwāyat qilibdurlar kim:

And then Imām Ja‘far al-Ṣādīq the Propitious Guide related:

Şayḥlar wā naqīblar wā ahl-e taḥqīqlar wā darwīşlar wā ḥānqah naşīnlar wā şāḥib takbīrlar wā kāsiblar ḥazrat Ādam payğambar Nūḥ payğambar Ibrāhīm payğambar ḥazrat [2b] Muḥammad rasūl ‘l-allāhniñ orunlarida olturub takbīr ayturlar. Bu takbīrlarni bilmāsā ularğa takbīr aytmaq işlāḥ rawā(h) ermās hār luqma ke tafīb yāydur ḥarām turur. Qiyāmat künidā pīr ustādlarniñ aldida takbīrlarni bilmāy eytsalar şermsā(r) bolub pīr ustādlar benazār bolğusidur. Hār takbīrlarni bilib eytsalar, jamī‘ pīr ustādlarniñ rūḥi ḥoşnod bolub [3a] şubu insānlarniñ gunahlariniñ ‘afū boluşini ḥazrat ḥaqq subḥānah wa ta‘alladin tilägäy.

The shaykhs and *naqībs*¹ and philosophers and dervishes and lodge-dwellers and recitation masters and craftsmen sit in the place of the great prophet Ādam, the prophet Nūḥ, the prophet Ibrāhīm, and the great Muḥammad the Messenger of God and recite the *takbīr*. If they do not know these *takbīrs*, then reciting the *takbīr* is neither correct nor proper for them. Every mouthful of food they earn and eat is forbidden. If, on the Day of Reckoning, they recite the *takbīrs*, without knowing them, before the old masters, they will be shamed, and the old masters will not look upon them. If they recite all of the *takbīrs* and know them, then the spirits of the collected old masters will be pleased, and they will ask the great Lord Most High for the forgiveness of these people’s sins.

Hār insān takbīr eytsa şubu ṭarīqada takbīr eytqaylar: Čahār pīrī şarī‘at, čahār pīrī ḥaqīqat, čahār pīrī ma‘arifāt, čahār pīrī maḍḥab, čahār pīrī şafīq, bir pīrni, yerim pīrni, takbīr-i rizā, takbīr-i şifā, takbīr-i mulk, takbīr-i mawqūf, takbīr-i qibla’, takbīr-i miḥrāb: hār qaysi [3b] takbīrlarni öz muratabalarida bilib takbīr eytsunlar.

Whatever person recites the *takbīr*, that person shall recite it in this order: The four masters of the Law, the four masters of Truth, the four masters of Gnosis, the four masters of the Sects, and the four masters of Compassion; one master, half a master; the *takbīr* of contentment, the *takbīr* of purity, the *takbīr*

¹ Naqīb in the context of the Islamic craft group and Şūfī ṭarīqah denotes “most often a lieutenant to the leader of the group (and occasionally a kind of ‘ceremonial’ and ‘executive’ representative for the group’s spiritual head).” See (DeWeese 1995: 615). DeWeese gives citations for further discussion.

of possessing, the *takbīr* of bestowing, the *takbīr* of the *qiblah*, the *takbīr* of the *mihrāb*: they should know each *takbīr* in its own number and recite the *takbīr*.

Ägär sorsalar kim *takbīr* eytnaq faržmu, yā wājibmu, yā sunnatmu, jawāb: Allāh haqq subhāna wa ta‘alla ḥaẓrat Jibrā’īl aliya al-salāmğa amr qildi; farž boldi. Ḥaẓrat Jibrā’īl payğambarlarğa ta‘līm bārdilār wājib boldi. Payğambarlar ‘ummatlariğa ta‘līm bārdilār; sunnat boldi.

If they ask if reciting the *takbīr* is obligatory, necessary, or tradition, the response is: God Most High ordered it to the great Gabriel PBUH. It became required. The great Gabriel bestowed it upon the prophets. It became recommended. The prophets bestowed it upon their communities. It became tradition.

Sū’āl: Čahār pīrī šarī‘at [4a] qaysidur? Jawāb: Awwal ḥaẓrat Ādamī ṣafīyu ‘l-lāh. Dowwam Nūḥ nubī ‘l-lāh. Sowwam Ibrāhīm ḥalīlu ‘l-lāh. Čahārum ḥaẓrat Muḥammad rasūlu ‘l-lāh turur.

Question: Which are the four masters of the Law? Answer: The first is the great Adam, the Purity of God. The second is Nūḥ, the Word of God. The third is Ibrāhīm, the Friend of God. The fourth is the great Muḥammad, the Messenger of God.

Tört kitāb qaysidur? Awwal turāt Mūsağa kālgān. Injīl ‘Īsāğa kālgān. Zabūr Dāwudğa kālgān. Farqān ḥaẓrat rasūlu ‘l-lāhğa kālgān tururlar.

Which are the four books? First, the Torah came to Moses. The Evangelion came to Jesus. The Psalms came to David. The Qur’ān came to the Prophet of God.

Čahār pīrī ṭarīqat: Awwal ḥaẓrat [4b] (Abū Bakr). Duwwam ḥaẓrat ‘Umr. Üčünči ḥaẓrat ‘Uthmān. Törtinči ḥaẓrat ‘Alī Karamu ‘l-lāh wajha tururlar.

The four masters of the Path (*ṭarīqah*): The first is the great [Abū Bakr]. The second is the great ‘Umr. The third is the great ‘Uthmān. The fourth is the great ‘Alī, may God favor him.

Čahār pīrī ḥaqīqat: Awwal ḥaẓrat Jibrā’īl. Duwwam ḥaẓrat Mīkā’īl. Suwwam ḥaẓrat Isrāfīl. Čahārum ḥaẓrat ‘Adrā’īl turur.

The four masters of the Truth: First, the great Jibrā’īl. Second, the great Mīkā’īl. Third, the great Isfāfīl. Fourth, the great ‘Adrā’īl.

Sū’āl: Tört *takbīr* qaysi? Jawāb: Allāhu akbar allāhu akbar la ila ala allāh[?] wa allāhu akbar allāhu akbar wa ala al-Muḥammad demāk kerāk.

Question: Which are the four *takbīr*? Answer: One must say: God is great, God is great. There is no God but God. And God is great, God is great, and the God of Muḥammad.

Sū’āl: Tört [5a] (pīrī) maḍāhib qaysi? Jawāb: Awwal ḥaẓrat Imām-i ‘Azam. Duwwam imām Šāf’ī. Suwwam ḥaẓrat imām Ḥanbal. Čahārum ḥaẓrat imām Mālik tururlar.

Question: Which are [the masters of] the Four Sects? Answer: The first is the great Imām-i ‘Azam (Abū Ḥanīfa). The second is the Imām Šāf’ī. The third is the Imām Ḥanbal. The fourth is the Imām Mālik.

(Sū’āl: Tört pīrī ṭarīqat qaysi turur?) Šams Tabrīzī, Mawlāna Rūmī, Ḥwāja Ḥāfīz Šīrāzī, ḥaẓrat Šayḥ ‘Aṭṭār wali tururlar.

(Question: Which are the four masters of the Path?) They are Shams Tabrīzī, Mawlāna Rūmī, Khwāja Ḥāfiz Shīrāzī, and the great saint Shaykh ‘Aṭṭār.

Tört pīrī šafaq qaysidur? Awwal ata. İkkinçi ana. Üçünçi mu‘allim. Törtünçi ustādi tururlar.

Which are the four masters of compassion? First, father. Second, mother. Third, teacher. Fourth, one’s master.

Ägär sorsalar kim takbīr-i mulk qaysidur, [5b] jawāb: Takbīr-i mulk ḥazrat Ādam payğambarğa kaldi. Ḥazrat Ādam payğambar dunyādin naqıl qıldılar. Farzandılarığa qaldi. Ani takbīr-i mulk derlär.

If they ask which is the *takbīr* of possession, the answer is: The *takbīr* of possession came to the great prophet Ādam. The great prophet Ādam departed from the world. It fell to his children. They call this the *takbīr* of possession.

Ägär sorsalar kim takbīr-i mawqūf qaysi tururlar, jawāb: Sayyiddin böläk kişi takbīr eytsä, ani takbīr-i mawqūf derlär.

If they ask which is the *takbīr* of bestowing, the answer is: If someone who is not a *sayyid* recites the *takbīr*, then they call this the *takbīr* of bestowing.

Ḥuṭba-i takbīr qaysi? Fātiḥa wā ḥulāsni oqumaqdur.

What is the *khutba* of the *takbīr*? It is reciting the *fātiḥa* and the *ḥulās* prayer.

Qibla-i takbīr [6a] qaysi dur? Jawāb: Du‘ā qılurda qiblağa baqıb olturub du‘ā qılmaq keräk.

What is the direction of prayer for the *takbīr*? Answer: When one prays, one must sit facing the *qiblah* and recite prayers.

Ägär sorsalar kim sakta takbīr qaysidur, al-jawāb: du‘āniñ awwalida wā āḥirida ḥazrat Muḥammad amīn muṣṭāfa ṣali ‘l-lāh ‘aliya wa-sallamğa durūd ibärmäk keräk.

If they ask what the silent *takbīr* is, the answer: At the beginning and end of the prayer, one must sent a prayer asking for intercession to the great Muḥammad PBUH.

Här sāhib takbīr bu tarīqat-nāmani bu tärtilär birlän bilmäk keräkdur.

Every recitation master must know this account of the Path in this order.

[6b]

Ägär sorsalar kim ğusl-i šarī‘at nemä birlän pāk bolur, jawāb: Su birlän pāk bolur. Ğusl-i tarīqat takbīr birlän pāk bolur.

If they ask with what the lawful ablutions will become pure, the answer is: They will become pure with water. The ablutions specified by the Path will become pure with *takbīr*.

Ägär sorsalar kim sāhib takbīrgä näččä nimärsä wājibdur, awwal ṭahārat birlän bolmaq. İkkinçi fātiḥa wā iḥlās wā durūdlarni pīr ustādlarniñ ḥaqqida oquğay. Šarī‘at, ḥaqīqat, wā tarīqat bayān [7a] qilib olturğay. Rizqni ḥalāl yegäy. Ḥarāmdin perhiz qilğay. Ḥazrat payğambar ‘aliya wa sallamniñ šarī‘atlari birlän ‘aml qilğay.

If they ask what is required of a recitation master, first, he must have done ablutions. The second is that he should recite the *fātiḥa*, the *iḥlās*, and the *durūd* prayers for the old masters. He shall keep explaining [7a] the Law, the

Truth, and the Path. He shall eat for his daily bread what is permitted. He shall abstain from what is forbidden. He shall operate according to the law of the great Messenger PBUH.

Ägär sorsalar kim takbîr eytmaq kimdin qaldi, jawâb: Hâzrat Ibrâhîm payğambardin qaldi.

If they ask from whom reciting the *takbîr* came, the response is: it came from the great prophet Ibrâhîm.

Hâr kâsib risâla saqlamisa risâla bilân ‘aml qılmasa qiyâmat küni pîrî [7b] ustâdlar aldida ruswâ[y] şarmanda bolğay. Wâ risâla saqlasa risâla birlân ‘aml qılsa qiyâmat küni yüzi on tört künlük tolun aydek qopqay. Pîrî ustâdlar aldida ‘azîz mukarram bolğay. Risâlani kündâ bir marataba oqutsun. Bolmisa haftada yâke bir ayda wâ balke hâr yildâ bir marataba oqusa kupâya bolğusidur. Allâh [8a] ta‘alla rahmat qilib gunahlarini mağfîrat qilib dîdârîğa şarf qılğay. Risâla saqlağan kâsibğa y.ğ.d.r[?] hâr kişi ihânat [insult] qılsa darr(a) lazim bolur.

Should any craftsman not keep a manual, or not operate by a manual, then, on the Day of Reckoning, he will be disgraced and ashamed before the old masters. [7b] And if he keeps a manual and operates by a manual, on the Day of Reckoning, his face shall shine like the full moon on the fourteenth day of the month. He shall be beloved and respected before the old masters. One should make them read the manual once every day. Otherwise, reading it once every week, or every month, and maybe every year may be sufficient. God Most High [8a] will be merciful, forgive their sins, and look kindly upon their faces. If any y.ğ.d.r person should insult a craftsman who keeps the manual, he ought to be beaten.

Hadîşniñ mażmûni birlân: qâl al-nabbî ‘aliya al-salâm al-kasibu hasbi allâhu. Hâr kişi uşbu hadîşğa munkir bolsa ‘aşî bolğusidur.

In the words of the *hadîth*: “The craftsman is dear to Muḥammad PBUH.” If any person should deny this *hadîth*, then he shall be a sinner.

Na‘ûdu b-allâh min al-dâlik tamut.

May God protect us from that.

The Origin of the Craft

Commentary

Every manual includes a legend describing the bestowal of the basic knowledge of the craft on an Islamic prophet or saint. God sends the angel Jibrâ’îl on some pretext with the message that the prophet, in this case Şâlih, shall learn the craft and pass it on to his community. The angel then creates and demonstrates the necessary tools. These legends can be quite fanciful and anachronistic with reference to sacred history: In this example, the prophet Şâlih passes on his knowledge to his apprentice, the prophet Yûnus, who is meant to have lived much later. The two of them appeal to the prophet Dawûd, who comes from a period between the two of theirs. I note that a contemporary redaction of al-Rabghûzî’s *Stories of the Prophets* also held in the Jarring Collection is itself widely divergent from the oldest-known Khwârezmian version (Jarring 1980; al-Rabghûzî 1995), while its style and content are much closer that found in East Turkestani craft manuals. The manuals appear as part

of a legendary tradition that builds on the symbolic and narrative world of the *Stories of the Prophets*. The text in this manual is also peculiar in that it starts with a second opening similar to that at the beginning of the manual.

Text

[8b]

Bismi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīm. Al ḥamd ‘l-lāh rabb al-‘ālamīn, wa-l-‘āqibatu ‘l-il-mutaqqīyūna, wa-l-ṣalwatu wa al-salām ‘alī rasūla Muḥammadin wa ala wa aṣḥāba ijma‘īn.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful. Praise be to God, the Lord of the Worlds. And “the sequel is for those who keep their duty unto him” (Q 7:128). And peace and blessings be upon the great messenger Muḥammad and on his family and companions.

Ḥazrat imām Ja‘far Ṣādiq andağ riwāyat qilibdurlar kim: Müzedüzluq aḥkāmni ḥudā-ye mutabārik wa ta‘alla ḥazrat Ṣāliḥ payğambarga [9a] yarliqadi. Risālada andağ kältürübdurlar kim: Bir kün ḥazrat Ṣāliḥ payğambar kāfırların jibr sitamidin ḡamnāk bolub yiğlab olturub idilär. Nāğāḥ ḥazrat Jibrā‘ıl al-salām kelib dedilär ke āy Ṣāliḥ nemā ḡamnāk bolursiz allāh ta‘alla eytadur qawmini imānğa da‘wat qilsun. Ḥazrat Ṣāliḥ payğambar edilär yā Jibrā‘ıl [9b] kāfırlar eytadur seniñ mū‘jizeñ qeni dedur. Şulzamān ḥazrat Jibrā‘ıl ‘aliya al-salām ḡayib bolub kättilär. Tarfati ‘l-‘ayn içindä ḥazir bolub kældilär wä bir pāra raḥta bārdilär. Maḍkūr raḥtaniñ nūri ‘ālamni tuttilar. Ḥazrat Jibrā‘ıl körsätib bārdilär. Ḥazrat Ṣāliḥ ayağlarığa müze qilib kiydilär. Kāfırlar körüb ta‘ajjubga qaldılar. [10a] ḥazrat Ṣāliḥ payğambar rāst payğambar ikän! Ayağdin nūr fayda bolubdur dāb kāfırlar musulmān bolur erdi. Maḍkūr raḥtadin bir parçā kiyib alur erdilär. Ertäsi futun [pütün] bolur erdilär. Lekin ötüñ kesärni bilmäs erdilär. Qollari birlän bir birigä yāmlāb ötüñ [10b] ötüñ qılır erdilär.

The great Imām Ja‘far Ṣādiq narrated: God the Beneficent and the Most High commanded the ordinances of cobbling to the great prophet Ṣāliḥ. In the manual, they have passed it down that: One day, the great prophet Ṣāliḥ grew sorrowful of the constraint and violent treatment of the infidels, and he was sitting and crying. Suddenly, the great Gabriel PBUH came and said, “Oh, Ṣāliḥ! How sorrowful you are! God Most High has said, ‘He shall bring his people to the faith.’” The great prophet Ṣāliḥ said, “Oh, Gabriel! The infidels ask, ‘Where are your miracles?’” At that moment, the great Gabriel PBUH suddenly disappeared. In the blink of an eye, he reappeared and gave Ṣāliḥ a piece of material. The light of that material lit up the world. The great Gabriel showed him how [to make boots]. The great Ṣāliḥ wore it as boots on his feet. The infidels saw them and were amazed. The great prophet Ṣāliḥ was a true prophet indeed! Because light appeared from his feet, the infidels became Muslims. They would take a piece from that cloth and wear it. The next day, it would be [a] complete [pair of boots]. But they did not know how to cut boots. They would use their hands to stick [pieces of material] together and make boots.

Bu ḥazrat Ṣāliḥ payğambarın mū‘jizeläri erdilär. Hār kāfir körsälär be-iḥtiyār musulmān bolur erdi. Anıñ üçün Ṣāliḥ atandılar. Aşli nāmlari Zūlyā erdilär. Qaçanikim[?] ḥazrat Ṣāliḥ payğambar müze qilib kiyär erdilär,

şaḥābalar alib kiyār erdilār. Ayağlarida müze härgiz tohtamas erdilār. Şubu jahattin müzedüzniñ [11a] ayağida ötük tohtamas däbdur. Һаҙрат Şālih payğambardin Һаҙрат Yūnus payğambar örgändi. Andin maşhūr boldi.

These were the miracles of the great prophet Şālih. When any infidel saw them, he or she would perforce become a believer. For this reason, he was named Şālih. His original name was Zūlyā. Whenever the great prophet Şālih made boots and wore them, his companions would take and wear them. They never lacked for boots on their feet. For this reason, it is said, cobblers [11a] are never without boots on their feet. The great prophet Yūnus learned it from the great prophet Şālih. Thereafter it became well-known.

Bir kün bir Һarāmzāda yalğandin imān kältürüb maḍkūr raḥtani oğurlab kätti. Һаҙрат Şālih payğambar du‘ā qildi. Ul Һarāmzādaniñ qolidin nāfaydā boldi. Һаҙрат Şālih payğambar [11b] Һаҙрат Yūnus payğambar tola iltijā’ qıldılar. Tapilmadi. Һаҙрат Jibrā’ıl ‘aliya al-salām kelib dedi ke yā Şālih atqan oq härgiz yanmas. Dar ḥāl Һаҙрат Jibrā’ıl ‘aliya al-salām bir dāna terā bārdilār. Āmdi öziñ qilgil dedi. Һаҙрат Jibrā’ıl körsätib bārdi. Һаҙрат Şālih rāñ bārdilār. Kimsān boldi. Kimsān sāzliq [12a] rüzī qiyāmatğičā yoq bolmas.

One day, a scoundrel finagled his way in and stole this cloth. The great prophet Şālih prayed. It did not appear from the hands of the scoundrel. The great prophet Şālih [11b] and the great prophet Yūnus made great supplications. It was not found. The great Gabriel PBUH came and said, “Oh, Şālih! The fired arrow never comes back.” Immediately, the great Gabriel PBUH gave him a piece of leather. “Now do it yourself,” he said. The great Gabriel showed him how. The great Şālih dyed it. It became golden thread. This quality of this golden thread will never run out [12a] until Judgment Day.

Һаҙрат Şālih payğambar ötük qılay deb idilār. Härgiz awwalqıdāk bolmadılar. Һаҙрат Şālih munājāt qıldılar. Һаҙрат Jibrā’ıl ‘aliya al-salām daraḥt tubidin yapraq alib kelib bārdilār. Һаҙрат Şālih ‘aliya al-salām bu yapraqğa oḥşa asbāb qıldılar.

The great prophet Şālih intended to make some boots. They never turned out as they had before. The great Şālih prayed to God. The great Gabriel PBUH took leaves from the trunk of a tree and brought them. The great Şālih PBUH made tools that resembled these leaves.

Һаҙрат Dāwud ‘aliya al-salāmğa mutawajjih boldılar [12b] Ğāyibdin bürändä faydā boladur. Һаҙрат Jibrā’ıl ‘aliya al-salām behaştdin yiğnä çıqarub bārdilār. Һаҙрат Şālih payğambar[ğa] körsätib bārdilār. Һаҙрат Yūnus payğambar[ğa] tägdilār. Düzandaliq Һаҙрат Yūnus payğambardin qıldılar. Bir nāččā muddatdin keyin zerākni ḥār qildi.

They addressed the great Dāwud PBUH. [12b] A cobbler’s knife appeared out of nowhere. The great Gabriel PBUH brought a needle from Paradise and gave it to him. He showed the great prophet Şālih how to use it. It came into the possession of the great prophet Yūnus. Needlework comes from the great prophet Yūnus. After a certain period of time, they began to push this clever one around.

Һаҙрат Şālih payğambarniñ ğazablaridin [13a] kelib kimsānni bārmädilār. Һаҙрат Yūnus payğambar tola iltijāh qıldılar. Һаҙрат Şālih payğambar dedilār

ke, āy Yūnus bu meniñ mu‘jizām erdilār. Hār qıldıñ. Āmdi āt eshākniñ teräsidin raht qilib ötük tik dedilār. Hāzrat Yūnus payğambar bir āt alib soydılar. Dedilār ke, āy Šālih qaysi tarafni qılsam bolur ikän? [13b] Šālih dedilār ke, āy Yūnus sağra tarafını rastlağıl dedilār. Hāzrat Yūnus dar hāl bijā qıldılar. Wā hāzrat Šālih payğambardın soramasalar hāmmāsi sağra bolur erdilār. Hāzrat Šālih kimsāndin namuna bārdilār. Zarničā tikmāk andin qaldı.

The great prophet Šālih’s indignation went into a rage and [13a] stopped giving them the golden thread. The great prophet Yūnus pleaded with him a great deal. The great prophet Šālih said, “Oh, Yūnus! These were my miracles. You coveted them. Now make material out of the skin of horses and donkeys and sew boots.” The great prophet Yūnus got a horse and slaughtered it. He said, “Oh, Šālih! Which side should I do?” [13b] Šālih said, “Oh, Yūnus! Prepare the hindquarters.” The great Yūnus did it immediately. And, when he asked the great prophet Šālih, he said that everything should be from the hindquarters. The great Šālih gave him an example from the golden thread. Inlaying with gold came from him.

Hār kimersā mūzadūz deb haqārat qılsalar, ‘āšī gunah-kar bolur. Hāmmā hunarlardin [14a] uluğ tururlar. Hār kāsibniñ öyidä risāla bolmasa yegāni harāmdur. Takbīr eytmaqi ašlān durust emäs.

Whosoever takes the name of cobbling in vain, he will be a guilty sinner. It is greater than [14a] all the crafts. If in any craftsman’s house there is not a manual, what he eats is forbidden. His recitation of *takbīr* is under no circumstances correct.

The History of the Craft Community

Commentary

Most manuals also contain a second and more explicitly genealogical origin legend. This genealogy, which is at least partly imagined, integrates a variety of local and widely-known Šūfī figures. For a complete discussion of the sacralization of the craft, see Dağyeli (2011: 71-93, 133-135, 157-182).

The legend then continues to the question-and-answer, or perhaps call-and-response, format seen above to outline the specific sacred origins of various skills and practices within the craft repertoire. Each action, such as stitching the seam of a boot, is attributed to a specific figures in sacred history. Most of the terms for these activities are part of a professional jargon internal to the craft community. Jarring (1991: 73-4, 81-85) has identified some of this terminology, and I draw on his work here as far as possible.

Text

Riwāyat qilibdurlar kim Sufyān Thūrī Raḥmat ‘l-lāh ‘aliya ḥaramgā barib ziyāratdin keyin yığlab turub erdilār. Hāzrat haqq subhāna wa ta‘alla dar gāhlaridin ikki dāna malā’ik kelib, bu yıl [14b] Bağdād šaharidāki ūstā-ye ‘Alī Mūzadūzniñ ḥajjılariniñ ḥāşiyatdin hāmmā ḥajjīlarniñ ḥajjilari qabūl bolğusidur. Šayḥ Thūrī bu sözni işitib Bağdād šaharigā barib ūstādi ‘alīni tafīb [tapīb] tola taḥaqquqlar sordılar ke, āy ‘Alī ḥaramgā barğanmusiz.

They tell the story that, one time, after Sufyān Thūrī Raḥmat ‘l-lāh PBUH had come back from making pilgrimage to Mecca, he was weeping. From the

presence of the Great Lord on High, two angels came and said that, this year, [14b] because of the specialness of the pilgrimage made by the master ‘Alī the Cobbler in the city of Baghdad, all of the pilgrimages of all of the pilgrims would be accepted. When Shaykh Thūrī heard these words, he went to the city of Baghdad, found the great master, and asked him over and over if it was true. He asked, “Oh, ‘Alī, have you gone to Mecca?”

Üstā-ye ‘Alī dedilār ke, bir kün [15a] bāzārğa barsam, bir mullā bir kohna kitābni tutub turadur. Satamsiz desām, satarmān dedi. Qančägä bārursiz desām, öziñiz dāñ, dedi. Mān meniñ tängä bārdim. Šu küni öydä risāla-ye maḍkūrni oqutub pīrī üstādlar haqqidā du‘ā qildim. [15b] Tūš kördüm: Ḥazrat Šālih payğambar dedilār ke, āy üstādi ‘Alī, sān bizgä köp ‘aqīda qildiñ. Bizlār saña on miñ tängä bārdük. Šulzaman bīdār bolub bi‘dāz [u] bāmudād tursam ikki yasāwul kaldi. Fādišāh [pādišāh] čirlāydur, dedi.

The Master ‘Alī said, “One day, when I went to the market, there was a mullah holding an old book.

‘Are you selling it?’ I asked him.

‘I’m selling it,’ he said.

‘How much do you want for it?’ I asked, and he told me, ‘Your choice.’

I gave him my money. That day, at home, I read this manual, and I prayed to the Old Masters. I had a dream: The great prophet Šālih said to me, ‘Oh, Master ‘Alī! You have had great faith in us. We have given you 10,000 *tänggä!*’

At that moment, I awoke. When I got up, two guards came. They said, ‘The emperor calls upon you.’

Ḥazir šulsā‘at bardim. Fādišāh [pādišāh], dididi, [16a] tūši kör. Ḥazrat Šālih ḥudāniñ yolida nažira qilğan ḥidānalarni üstā-ye ‘Alīgä beriñ, dedi deb ḥazrat üstā-ye ‘Alīgä berib yandurdilar. Wā bu ḥadānalarni alib kelib öyde qoydum niyatim ḥaramgä barišni tola ḥwāhlaydur [16b] deb sözni betamām bayān qildi.

I went that very hour. The emperor said, ‘Did you see? Give the treasures that the great Šālih received on the Path of God to Master ‘Alī.’ And so they gave them over to the great Master ‘Alī. And I took these treasures and brought them home.” Thus he narrated it completely.

Ḥazrat Sufyān Thūrī yiğlab ḥublašib be-ṭaraf öz šāhārigä rawān boldilar.

The great Sufyān Thūrī wept. They said goodbye, and he and set off straightaway for his own city.

Ägär sorsalar kim müzadüzluqda näččä pīrī muršīd ötübdur, al-jawāb: Awwal ‘Abdurahman Ādam šafīyu ‘l-lāh turur. İkkinči ‘Abdalqahhār Nūḥ nubī ‘l-lāh turur. Üçünči ‘Abdaljabbār Ibrāhīm ḥalīlu ‘l-lāh tururlar. [17a] Törtinči ‘Abdal‘azīz ḥazrat rasūl ‘l-lāh tururlar.

If they ask how many Old Guides there have been in cobbling, the answer: The first was ‘Abdurahman, Adam, the Purity of God. The second was ‘Abdalqahhār, Nūḥ, the Word of God. The third was ‘Abdaljabbār, Ibrāhīm, the Friend of God. The fourth was ‘Abdal‘azīz, the great Messenger of God.

Ḥazrat Ādamdin tartib ḥazrat Muḥammadğičä näččä pīrī muršīdlar ötübdur? Säkkiz yüz altmıš altā pīrī muršīd ötübdurlar. Hāmmāsi kāmīl mukammal tururlar. Šarī‘at, tarīqat, ḥaqīqatni ārasta qilibdurlar

How many Old Guides were there from the great Adam to the great Muḥammad? There were 866 Old Guides. All were perfect and perfected. They equipped themselves with the Law, the Path, and the Truth.

Bulardin soṅra on ikki pīrī ūstādlar [17b] ötübdurlar. Awwal ḥazrat Šālih payḡambar. İkkinçi ḥazrat Yūnus payḡambar. Üçünçi Jālūt. Törtinçi pīrī Dihna. Bāşinçi ūstā-ye Tūsī. Altinçi ūstā-ye Šāmī. Yättinçi Ḥiyāmdīn. Sākkizinçi ḥoja Bāqī Šāhī. Toqquzinçi ḥoja Ilyās Širāzī. [Oninçi] ḥoja Quddus. On birinçi ḥoja Abu Ṭalīb Ṭāsmānī/Šāmānī/Ṭāmānī. On ikkinçi ḥoja Muḥammad Yāradoza durlar.

After them, there were twelve Old Masters. The first was the great prophet Šālih. The second was the great prophet Yūnus. The third was Jālūt. The fourth was Pīr Dihna. The fifth was Master Tūsī. The sixth was Master Šāmī. The seventh was Ḥiyāmdīn. The eighth was Khwāja Bāqī Šāhī. The ninth was Khwāja Ilyās Širāzī. The tenth was Khwāja Quddus. The eleventh was Khwāja Abu Ṭalīb Ṭāmānī. The twelfth was Khwāja Muḥammad Yāradoza.

[18a] Ägär sorsalar kim dukkāndārliq kimdin qaldi, jawāb: Ḥazrat Šālih payḡambardin qaldi. Rāstkarlik kimdin qaldi? Ḥazrat Šālih din qaldi. Dūzandalik kimdin qaldi? Ḥazrat Yūnus din qaldi. (Dirham)dozluq kimdin qaldi? Ūstā-ye Jālūtdin qaldi. (Saḡdaq)dozluq ūstā-ye (Perwīš)[din] qaldi. Sarrājdozluq [18b] kimdin qaldi? Ūstā-ye Tūsīdin qaldi. Sāqdozluq kimdin qaldi? Ūstā-ye Šāmīdin qaldi. Pāydozluq kimdin qaldi? Ūstā-ye Ḥisāmīdīn din qaldi. İlmādozluq kimdin qaldi? Ḥazrat İsrāfīldin qaldi. Jūbadozluq kimdin qaldi? Ḥazrat ‘Azra’īldin qaldi. Yīḡnā Ḥurrdin turur. [19a] Fadra kūf ḥazrat Ḥizr İlyāsdin turur. Qayl-i boḡuz ḥazrat payḡambar ‘aliya al-salāmdin turur. Tiknā ḥazrat İdrīs payḡambardin turur. İsmāl tāb ḥazrat Dāwud payḡambardin turur. Yif Ḥawwadin turur. Mom Ādam payḡambardin turur. Şaṅ İsmā‘īl payḡambardin turur. Köpā Dāwud payḡambardin turur. Mūza kardan Sulaymān[19b]din turur. Mūzadūzluqda yigirmā tört payḡambar dāḥīl bolub ötübdur.

[18a] If they ask from whom shopkeeping came, the answer is, it came from the great prophet Šālih. From whom did shoe-polishing come? It came from the great Šālih. From whom did needlework come? It came from the great Yūnus. From whom did ... come? It came from the Master Jālūt [Goliath]. Quiver-sewing came from the Master Parwesh. From whom did saddle-making [18b] come? It came from Master Tūsī. From whom did the sewing of the front seam come? It came from Master Šāmī. From whom did making little shoes come? It came from the Master Ḥisāmīdīn. From whom did embroidery come? It came from the great İsrāfīl. From whom did lining with fur come? It came from the great ‘Azra’īl. Nails come from Ḥurr. [19a] Weaving reed mats comes from the great Ḥizr İlyās. The speech of the throat is from the great Prophet PBUH. Needles come from the great prophet İdrīs. The twining hook comes from the great prophet Dāwud. Thread comes from Ḥawwa [Eve]. Wax comes from the prophet Ādam. The wooden wedge of the bootleg comes from the prophet İsmā‘īl. Lambskin comes from the prophet Dāwud. Making boots is from Sulaymān. [19b] Twenty-four prophets have been included in cobbling.

Andāza ḥudā-ye ta'alladin turur. Ūstādī kim be-takbīr šāgirdiḡa indāza toḡub bārsā ṭarīqatdā murtadd turur. Peš taḡtani beheštīdin alib čiqqan āmūrd yaḡačīdin turur.

The pattern is from God. Whatever master makes and grants the pattern to his student without [reciting] the *takbīr* will be an apostate from the community. He will be among the first and most swiftly expelled from paradise.

Daily Recitations

Commentary

The manual concludes by specifying which passages of the Qur'ān are meant to be recited at different points in the working day. Recitations from the Qur'ān are presented either in full and with vocalization to aid in pronunciation, while other phrases are indicated by their common abbreviations. A craftsman would presumably be familiar enough with the Qur'ān to recognize and reproduce each passage. Contemporary prayer books, however, including one bound together with a rustic edition of the "Manual of the Camelleers" (Jarring Prov. 400), tend only to cite verses by name. Passages may be written out in the manuals because they are usually partial verses or blends of more than one verse on a common theme.

The verses found in manuals imbue the everyday with the experience and remembrance of the divine. A particularly fine example comes from the "Manual of the Druggists" (Jarring Prov. 7), in which a lengthy series of Qur'ānic verses, if one reads them through Islamic exegetical literature, clearly refigure the working day as spiritual journey of drawing nearer to and retreating from God. Most of those passages recall a figure from Islamic sacred history, particularly Nūḥ, Mūsa, and Alexander, and relate their journeys towards, with, and away from God to the physical movements of the craftsman.

The "Manual of the Cobblers" presented here is rather simpler. The cobbler's working day is akin to a short text: It begins with the entry into the shop and an invocation of God through three common verses. This establishes the cobbler's shop as a sacred as well as a productive space. Two further actions are accompanied by specific verses, both of which are commonly used in Uyghur divination (A-pa-er et al., 385). The first, sitting on one's chair in the shop, corresponds to Q 2:255, one of the "throne" verses in the Qur'ān. Q 2:255 is also an important verse in traditional Uyghur bibliomancy (A-p-er et al., 177). The verse brings to mind the power and ordering presence of God.

Next, the cobbler lays down the pattern to cut and shape the material while he recites a passage from Q 36, "Yā sīn." This verse is commonly evoked in Uyghur malefactory magic (A-pa er et al., 385), as it refers to the resurrection of the dead in the final days following the first blast of a trumpet. The connection with the craftsman's action is analogous to the judgment of God: As the cobbler takes a dead thing, leather, and remakes it according to a final, absolute, and God-given pattern, so will God, after the second trumpet blast, punish and reward the dead. According to the craft manuals, not only, according to the oft-cited *ḥadīth*, does God love the craftsman who acts

according to the correct path, God is himself a divine craftsman. “Yā sīn” reminds the professional that all crafts precede from divine knowledge and reflect divine intent.

Finally, when the cobbler wets the material to make it more pliable, he is to recite a *tasbīḥ*, a *dhikr* comprised of “Glory be to God,” “Praise be to God,” and “God is great.” To this is appended a *ḥawqala*. Normally, a *tasbīḥ* involves repetitions of these phrases. While other manuals often specify the exact number of times (*martaba*) that a phrase or prayer should be recited, this manual leaves out such specificities.

Text

Ägär sorsalar kim dukkāṅṅa kirärdä [20a] qaysi āyatni oqumaq keräk? Bism-illāhi r-raḥmāni r-raḥīm. Tawakkul ‘ala (Allāh). Allāh. Wa ‘ufawwidu ‘amrī ‘ila Allāhi ‘inna ‘l-lāha baṣīrun bi’l-’ibādi.

If one asks, when one enters the shop [20a], which verse must one recite? “In the name of God, the Compassionate, the Merciful.” “(And whosoever) putteth his trust in Allah, (He will suffice him).” (Q 65:3) “God.” “... I confide my cause unto Allah. Lo! Allah is Seer of (His) slaves.” (Q 40:44)

Kürsīdä oltururda qaysi āyatni oqumaq keräk? Wasi‘a kursīyuhu ‘s-samāwāti w’al- ‘arḍa wa lā ya’ūduhu ḥifzuhumā wa huwa ‘l-‘alīyu al-‘azīmu.

When one is about to sit on one’s chair, which verse must one recite? “... His throne includeth the heavens and the earth, and He is never weary of preserving them. He is the Sublime, the Tremendous.” (Q 2:255)

[20b] Andāza salurda qaysi āyatni oqumaq keräk? Qālū yā waylanā man ba‘aṣanā min marqadinā ḥādā mā wa‘ada ‘r-raḥmānu wa ṣadaqa al-mursalūna.

[20b] When one is about to set the pattern, which verse must one recite? “Crying: Woe upon us! Who hath raised us from our place of sleep? This is that which the Beneficent did promise, and the messengers spoke truth.” (Q 36:52)

Raḥtgä su pükärdä qaysi āyatni oqumaq keräk? Subḥān Allāh, w’al-ḥamdu ‘llāh, w’Allāhu akbar. Lā ḥawla.

When one is about to spray water on material, which verse must one recite? Glory be to God. Praise be to God. God is great. “There is no initiative or capacity except from God.”

Works Cited

1. Al-Rabghūzī, The Stories of the Prophets: Qiṣaṣ al-Anbiyā’, an Eastern Turkish Version, H.E. Boeschoten, M. van Damme, and S. Tezcan, eds., (Leiden: E. J. Brill, 1995).
2. A-pa-er A. D. Ao-mai-er and Liu Ming, Weiwuerzu Saman Wenhua Yicun Diaocha (Beijing: Minzu Chubanshe, 2010), in Chinese.
3. Dağyeli J.E. “Gott liebt das Handwerk”: Moral, Identität und religiöse Legitimierung in der mittelasiatischen Handwerks-risāla (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2011), in German.
4. DeWeese D. “The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqīb” in JOAS 115:4 (October-December 1995), 612-634.
5. Hodgson M. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, vol. 1, (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

6. Jarring G. "The Qisas ul-Anbiya" in *Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis* 74 (1980), 15-68.

7. Jarring G. "Garments from Top to Toe: Eastern Turki Texts Relating to Articles of Clothing, Edited with Translation, Notes, and Glossary," *Scripta Minora Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991).

8. Qaraqutluq O.M. "Qāshqārdā Ötkān Sahib Tākbiṛlār" in *Shinjang Tāzkirichiliki* 2006:1, in Uyghur.

9. Sukhareva O.A. "K Voprosu o Genezise Professional'nykh Kul'tov u Tadzhikov i Uzbekov" in *Trudy Pamiati Mikhaila Stepanovicha Andreeva: Sbornik Statei po Istorii i Filologii Narodov Srednei Azii*, Stalinabad: ANTS, 1960, pp. 195-207.

10. Sukhareva O.A. "Risala kak Istoricheskii Istochnik" in *Istochnikovedenie i Tekstologiya Srednevekovogo Blizhnego i Srednego Vostoka* (1984), pp. 201-215.

Шлюссель Эрик – аспирант, Гарвард.

Schluessel Eric – Graduate Student, Harvard University.

УДК 2-67(571.54)

Б 44

© *А.А. Белькова*

ВОЗВРАЩЕНИЕ РЕЛИГИИ В ПУБЛИЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ (1990-2000-е гг.) *

**(Исследование выполнено при поддержке гранта Программы фундаментальных исследований № 33 Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», Направление 2. Модернизация и ее влияние на российское общество, проект № 1 «Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации»)*

В данной статье рассматривается как на протяжении 1990-2000-х гг. в Бурятии осуществлялся процесс возвращения религии в публичную сферу. Автор анализирует публикации в СМИ с количественной и качественной стороны, а также выявляет механизмы религиозной деприватизации.

Ключевые слова: десекюляризация, публичная сфера, религия, Бурятия.

А.А. Belkova

THE RETURN OF RELIGION TO THE PUBLIC SPHERE OF THE BURYAT REPUBLIC (1990-2000)

The present paper discusses the process of the return of religion in the public sphere in the 1990-2000's. Buryatia. The author analyzes the publications in mass media from a quantitative and qualitative point of view and identify mechanisms of de-privatization of religion.

Keywords: desecularization, the public sphere, religion, Buryatia.

Изменение роли и статуса религии в современной России – тема, хорошо изученная как отечественными, так и зарубежными исследователями. Все они по-разному оценивают современные религиозные процессы:

религия изучается с точки зрения этнокультурного возрождения, экономики, политики и пр. В данной работе мы сосредоточимся на проблеме возвращения религии в публичное пространство республики Бурятия в 1990-е-2000-е гг. Методология исследования опирается на теорию десекуляризации. Развитие этой концепции для анализа современных религиозных процессов связывается с именем П. Бергера, который сформулировал ее основные положения еще в 1999 г. [1]. Позже В. Карпов выделил основные тенденции, комбинация которых и составляет сущность процесса десекуляризации [2]. Одной из этих тенденций является процесс возвращения религии в публичную сферу (деприватизация). Исследований, посвященных религиозной составляющей в публичной сфере сравнительно мало. Внимание ученых сосредоточено на описании религиозной ситуации в регионе, межконфессиональных взаимодействиях, истории церкви. Это труды Л.Л. Абаевой, Д.Д. Амоглоновой, П.К. Варнавского, А.А. Елаева, Н.Л. Жуковской, Г.В. Манзановой, Г.Е. Манзанова, Г.С. Митыповой и др. Выбор Бурятии в качестве объекта исследования обусловлен его поликонфессиональностью, как отличительной характеристикой. Это дает более широкие возможности для сравнительного анализа стратегий возвращения в публичную сферу различных конфессий.

Структура данной работы основана на проблемном принципе. Первоначально мы рассмотрим то, как менялось присутствие религии в информационном пространстве республики Бурятия в количественном отношении. Затем, исследуем содержание религиозной информации. Далее мы проанализируем механизмы проникновения религии в публичную сферу, попытаемся выделить субъекты этого процесса и их роль в его формировании. Исследование опирается на анализ средств массовой информации республики Бурятия, а именно крупнейших газет: «Иноформ-Полис», «Номер один», «Новая Бурятия», «Бурятия», «Правда Бурятии», «Молодежь Бурятии», телеканалов местного значения: «АригУс», «Тивиком», «БГТРК» (Бурятская государственная телерадиокомпания), радиоэфира «Радио Бурятии», газеты Улан-Удэнской и Бурятской епархии «Православная Бурятия», интернет пространства: официальные сайты религиозных организаций, социальные сети, блоги религиозных деятелей, официальные сайты СМИ – анализируемых нами газет и телеканалов.

Динамика публикаций

Для того чтобы проследить изменения степени присутствия религиозной темы в средствах массовой информации, проведем следующий анализ. Выберем 3 контрольные точки для сравнения: 1991, 2001 и 2011 г. Рассмотрим частоты выхода публикаций на религиозную тему¹ в республиканских газетах. Для этого выявим по 3 наиболее популярных² газеты и проанализируем количество публикаций на религиозные темы за первую

¹ Нас интересуют именно цельные публикации на религиозную тему, а не отдельные упоминания в тексте тех или иных слов, связанных с религией.

² Имеется ввиду газеты, выходящие наибольшим тиражом в данный период.

соответствующего половину года³. В 1991 г. выборку составили газеты: Правда Бурятии, Молодежь Бурятии, Бурятия. В 2001 г. у: Информ-Полис, Номер один, Молодежь Бурятии. В 2011 г. у: Информ-полис, Номер один, Новая Бурятия. Поскольку все исследуемые газеты имеют разную периодичность, что для того, чтобы иметь возможность сравнивать полученные данные введем показатель публикаций. Вычислим его как отношение количества публикаций на религиозную тему к количеству номеров газеты, выпущенных за указанный период. Общий показатель публикаций высчитывается как сумма показателей всех трех газет, проанализированных в конкретном году.

$$K = \sum_{i=1}^3 \frac{V_{ni}}{V_{ni}}$$

где K – это общий показатель, V_{ni} – количество публикаций в i -той газете, V_{ni} – количество номеров в i -той газеты.

В 1991 г. в газете «Правда Бурятии» с января по июнь появилось 18 публикаций на религиозную тему. За это время было выпущено 123 номеров. Соответственно показатель публикаций по этой газете в 1991 г. у: 0,14. Аналогично высчитываются показатели газет «Молодежь Бурятии» и «Бурятия», 0,65 и 0,096 соответственно. Итого, суммарный показатель равен 0,886. В 2001 г. по итогам анализа, суммарный показатель стал равен 1,38. В 2011 г. у: 1,92.

Таким образом, мы видим, что число тематических публикаций за исследуемый период стабильно повышалось. При этом количество статей с религиозной тематикой с 1991 г. к 2011 г. увеличилось более чем в два раза. Важно отметить, что рост внимания к религии в публичном пространстве не исчерпывается одноразовыми сообщениями в прессе. Существуют другие способы возвращения религии в публичное пространство. К ним относится тенденция размещать на постоянной основе в медиа-пространстве религиозные календари. Газета «Молодежь Бурятии» с конца 1990-х гг. стала в каждом номере помещать зурхай⁴ и православный календарь. Затем другие СМИ последовали ее примеру. Религиозные календари приобрели особую популярность в 2000-е гг., особенно зурхай. По состоянию на начало 2012 г. а, он печатается в каждом номере газет «Информ-полис», «Новая Бурятия», «Молодежь Бурятии», «Вечерний Улан-Удэ», «Правда Бурятии», «Бурятия», т.е. во всех основных республиканских газетах. Помещаются они обычно на последней полосе: рядом с гороскопами, прогнозом погоды и пр. Местная телекомпания TVcom с 2010 г. выпустила в эфир минутную видео-версию гороскопа «Зурхай», которая выходит 11 раз в день. Соответственно в теле/радиоэфире она ставится после наиболее рейтинговых новостных выпусков и прогноза погоды.

Таким образом, мы можем констатировать в Бурятии рост интереса к религии на протяжении всего изучаемого нами периода. Однако выявлен-

³ Выбор 6 месяцев продиктован массивом анализируемой информации: некоторые газеты, попавшие в выборку, имеют ежедневную периодичность выхода.

⁴ Зурхай – это астрологический прогноз, составляемый буддийскими ламами.

ные нами тенденции не означают тотальной десекуляризации публичного пространства республики. Расширение влияния религии в обществе можно назвать десекуляризацией тогда и только, когда она развивается в ответ на предыдущие и / или текущие тенденции секуляризации [2, 239, 240]. В данном разделе мы рассмотрели лишь количественный аспект проблемы. Проанализированные нами публикации имеют разную тематику: некоторые формируют положительный образ религии и религиозного возрождения, другие делают упор на секулярности современного общества и его будущего, но так или иначе все они поднимают тему религии. Возникает необходимость рассмотреть содержательный аспект процесса проникновения религии в публичное пространство Бурятии.

Содержание публикаций

Для того чтобы рассмотреть публикации СМИ на религиозную тематику, сосредоточимся на современном периоде 2011-2012 гг., поскольку именно сегодня их количество достигло максимума (см. предыдущий раздел), и они характеризуются разнообразием сюжетов. После проведенного исследования стало очевидно, что все публикации можно тематически разделить на несколько больших блоков.

Первый блок – информативные сообщения. В таких новостях освещается информация о каком-либо факте, связанном с религиозной тематикой. Это могут быть рассказы об отдельных акциях религиозных организаций, рассказы о внутренней церковной жизни, о совместной работе религиозных организаций и государственных органов, общественных организаций, политических партий. Это наиболее простой вид сообщений. Его характеризует самодостаточность, отсутствие связи с другими сюжетами, несвязанными с религией.

Другой тематический блок – экспертные публикации. Священнослужители выступают экспертами, комментируя различные стороны жизни, несвязанные с религией. Стоит отметить, что такой вид сообщений скорее характерен для Буддийской традиционной сангхи (далее в тексте БТСР), чем для Русской православной церкви (далее в тексте РПЦ). В следующем нарративе мы видим как Пандидо Хамбо-лама Аюшеев, глава БТСР, комментирует проблему оттока сельского населения в города.

Достаток села надо оценивать не по наличию школы или детского сада, а по количеству скота у людей на подворьях. Может, и не нужны школы, ведь дети получают образование, а потом уезжают. А мы должны задуматься, как их оставить на селе, чем привлечь...Мы должны возродить основы номадного сельского хозяйства [3].

Необходимо отметить, что круг вопросов, в которых священнослужители могут выступать экспертами, практически ничем не ограничен. По итогам исследования республиканских СМИ можно сказать, что журналисты задают вопросы по политической ситуации в Бурятии, социальным проблемам в масштабах всей страны, есть даже просьбы прокомментировать

вать международные события (военные действия, экономический кризис и прочее).

Этот класс публикаций отличают тесные связи с нерелигиозными темами. В сущности, с религией их может связывать только статус интервьюера. В самих комментариях религиозная тема отступает на второй план.

Следующий тематический блок – публикации о «чудесах». Как видно из названия, сюда относятся все сообщения, где эксплуатируется образ чуда, свершившегося с помощью той или иной религии. Особенно ярко эта тема встает при обсуждении «нетленного» тела Хамбо ламы Итигэлова». Формируется миф о том, что ученые неспособны объяснить это явление. При этом в действительности ученые не допускаются к каким-либо исследованиям, связанным с этим культовым объектом. Например, в следующей публикации мы видим, как директор Института Пандито Хамбо ламы Итигэлова выступает в качестве научного эксперта:

за изучение XII Пандито Хамбо ламы взялись ученые. Сегодня появилась реальная возможность объединить в понятие «исследование» три принципиально разных пути: научный, философский и религиозный.

– Янжима Васильева, директор Института Пандито Хамбо ламы Итигэлова: Его тело соответствует обычному живому человеку. То есть органическая составляющая тела не претерпела изменения. В 2004 г. современная наука сказала, что «к сожалению, мы не можем ничего сказать, объяснить этот феномен».

Физический возраст Итигэлова – 159 лет. На конференции в Иволгинском дацане обсуждалось само явление чуда. Выводы буддистов однозначны – Хамбо лама жив. Его сознание находится в другом, параллельном мире, а в нашем – только физическое тело. А вот современными методами понять феномен пока не удастся [4].

Православные чудеса описываются в привычных для этой религии категориях: чудесное исцеление, мироточащие иконы и прочее. Например, в следующем сюжете описывается то, как стала мироточить икона в одной из часовень города Улан-Удэ, а также, так называемые, знамения:

Женщины внимательно осмотрели икону, на которой изображен русский царь Николай II. Прямо из его глаз вытекали капли какой-то жидкости. Создавалось впечатление, что царь плачет <...> – Царь сам заплакал. Из глаза так текло, что все наши работники тоже плакали, – рассказывает Гусякова. – Пять дней стекало, мы вытрем, а оно опять течет, на шестой день течь перестало, а полосы остались. <...> Но это не единственное чудо, случившееся в часовне Великомученика Николая. Недавно здесь же изменили цвет кресты на иконе с изображением царской семьи. У каждого из семи человек в руке крест, который был нарисован желтым цветом. Шесть крестов по непонятной причине изменили цвет на ярко-красный, лишь в руке государя он остался прежним. [5]

Характерно, что и в этом случае авторы сообщений апеллируют к неспособности науки объяснить религиозные «чудеса». Как сказано в публикации: «Иконы мироточат вопреки всем законам физики». Хотя в дан-

ном случае сознательно не формируется образ конкретных провалившихся научных исследований, как в случае с феноменом «нетленного тела Хамбо ламы Итигылова».

Основной характеристикой данного типа публикаций является ярко выраженная религиозная тематика. Однако если в первом тематическом блоке – информационных сообщениях – общей чертой для всех публикаций являлась религиозная **тема**, то в данной случае выделяется религиозная **идея** статей и репортажей. Кроме того, эти публикации выполняют функцию формирования положительного образа религии. Во-первых, их цель – показать приоритет религиозного знания над научным. При этом активно используется авторитет науки. Во-вторых, публикации о чудесах – это своеобразная «реклама» той или иной религии. Они привлекают интерес прихожан к данному конкретному чуду, а также дают общую положительную характеристику возможностям религии.

Еще один тематический блок – «рейтинговые публикации». Сюда относятся статьи и видео и радиосюжеты, нацеленные на эмоциональный отклик у зрителя/читателя, а в итоге на повышение внимания к источнику информации. Среди них неоднозначные суждения или новости, задевающие религиозные, патриотические, национальные чувства воспринимающей стороны. Примером может послужить публикация в еженедельнике Информ-Полис под названием «Оппозиционер Навальный: Буддисты в России не равны с православными» [6]. Как мы видим, в самом названии уже заложена провокация: привлечение внимания к одиозной политической фигуре и к проблеме статусного неравенства двух конфессий. В тексте самой статьи применяются аналогичные приемы для активизации читателя. Например:

Тема «сращивания» патриархии и власти, по мнению блоггера и оппозиционера, – тема болезненная [6].

В статье помещен отрывок из речи, вырванный из контекста. Акцент переносится на «болезненность темы», а сам факт «сращивания патриархии и власти» приобретает статус неоспоримости. Эта статья, после опубликования на сайте газеты, вызвала большой резонанс: по состоянию на 13 августа 2012 г. к ней оставлено 48 комментариев. То есть цель журналистов в данном случае оказалась достигнута: публикация характеризуется высоким рейтингом просмотров, и главное, большим количеством отзывов на информацию в статье.

Таким образом, характеризуя подобные публикации можно выделить следующие черты. Во-первых, яркий кричащий заголовок: например, «В дацане Санкт-Петербурга совершено убийство. Новые подробности» [7]. Во-вторых, формирование у читателя/зрителя какой-либо сильной эмоции, чаще всего возмущения, негодования и т.п. В-третьих, поддержка внимания к тексту с помощью равномерной подачи материала:

1 января 2009 г. около 3 часов ночи в хозяйственном помещении религиозного центра буддистов «Дацан Гунзэчойнэй», расположенном в доме по Приморскому проспекту, 91, произошло убийство

Сторож храма, 27-летний житель Бурятии, молотком забил до смерти своего знакомого, земляка 35-ти лет. Подозреваемый был за-

держан опергруппой 25-го отдела милиции на месте преступления. Возбуждено уголовное дело по части 1 статьи 105 Уголовного Кодекса России (умышленное убийство).

Как выяснилось, и жертва, и убийца проживали в Петербурге без регистрации.

Такая манера подачи материала не дает ослабевать вниманию читающего. В итоге, религиозная тема уходит на второй план, становясь **средством** для создания рейтинговой публикации. Основной упор делается на какой-либо конфликтной ситуации, раздражающей религиозные чувства аудитории.

Таким образом, мы классифицировали публикации на религиозную тематику в СМИ Бурятии и разделили их на четыре тематических блока. В данном случае мы намеренно взяли во внимание только светские медиа и исключили собственные каналы распространения церквями информации, поскольку последние обладают специфической аудиторией, а для нас было важно проанализировать общую картину содержательной наполненности информации о религии в СМИ.

Механизмы возвращения

В данном разделе мы попытаемся ответить на вопрос: является ли рост публичности религии, конкретно РПЦ и БТСР результатом деятельности самих церквей? Или этот процесс независим и самодостаточен? Для этого мы попытаемся понять, какое участие изучаемые нами религиозные акторы принимают в формировании собственного сегмента информационного поля республиканских СМИ.

На протяжении 1990-х гг. ни РПЦ и ЦДУБ⁵ не вели какую-либо целенаправленную работу по созданию своего образа в СМИ. Новости формировались стихийно, таким же образом они появлялись в печати и в новостных выпусках местных телеканалов. Интерес к религии был высок, она связывалась с национально-культурным возрождением. Однако новости часто дублировали друг друга, это было вызвано в первую очередь высокой конкуренцией средой среди СМИ: Бурятия, в отличие от других регионов России, обладала высоким уровнем развития местного телевидения. Работало 3 телеканала, местное радио, хорошо была развита печатная пресса. Таким образом, информационное поле на первый взгляд было достаточно широко, но поскольку религиозные организации не принимали участия в формировании своего образа, и новости «добывались» самими журналистами, то информация часто дублировалась, снижая интерес аудитории. Взаимодействие СМИ – религия не было поставлено на профессиональную основу: не существовало таких явлений как пресс-релизы, организованные пресс-конференции и пр.

К 2000-м гг. ситуация начинает меняться. Религиозные организации начинают предпринимать определенные шаги по контролю информации, появляющейся в СМИ. Однако эта деятельность по-прежнему не ста-

⁵ Центральное духовное управление буддистов.

вится на профессиональную основу. Она приобретает специфичные формы. Один из ярких примеров: создание эксклюзивного канала БТСР. Глава БТСР на постоянной основе взаимодействует с одним журналистом, передавая ему информацию «из первых рук», ограничивая при этом доступ к себе и традиционной сангхе в целом другим журналистам. Таким образом, эта религиозная организация имеет возможность контролировать содержательный аспект новостей, распространять нужную информацию и максимально ограничивать ту, что наносит какой-либо ущерб образу сангхи.

Русская православная церковь серьезно занялась аналогичной работой только после учреждения новой Улан-Удэнской и Бурятской Епархии⁶. Но в отличие от традиционной сангхи православная церковь сосредоточилась на создании собственных каналов распространения информации. Во-первых, был создан работающий и интерактивный официальный сайт. Епископ Савватий начал вести блог на ЖЖ. Причем блог постоянно обновляется, содержит много собственных размышлений автора. Регулярно начинает выходить газета «Православная Бурятия», которая распространяется не только среди прихожан, но и при любом удобном случае среди более широкой аудитории (например, на круглых столах, конференциях и прочих мероприятиях). Она содержит публикации, ориентированные на разные возрастные и социальные группы. Все номера газеты оцифровываются и размещаются на официальном сайте епархии. Не остались без внимания и социальные сети: епископ Савватий имеет свои странички на сервисах вконтакте и facebook, которые также постоянно обновляются. Кроме того, в отличие от БТСР, которая предпочитает распространять информацию через журналистов, РПЦ имеет свое эфирное время на местном телеканале БГТРК (два раза в месяц выходит программа «Благовест») и на местном радио (радио Бурятии – программа «С нами Бог», выходит еженедельно). Здесь ведущими, рассказчиками выступают сами священнослужители. Что характерно, всю систему информационной поддержки РПЦ в Бурятии отличает большая интерактивность. Все перечисленные каналы распространения информации тесно связаны между собой.

Итак, религиозные организации в Бурятии принимают участие в процессе распространения информации о религии и религиозной деятельности, характерном для процесса десекуляризации. Однако нельзя утверждать, что увеличение религиозного контента в республике – полностью результат целенаправленной деятельности самих религиозных организаций. Скорее это итог взаимодействия различных явлений и процессов на протяжении последних 20 лет: и самостоятельного интереса к религиозной тематике и жителей Бурятии, и высокой конкуренции между СМИ в новостной среде, и других факторов. Можно с уверенностью сказать, что благодаря усилиям религиозных организаций религиозное информационное поле становится более структурированным и управляемым, и скорее всего эта тенденция будет в будущем только усиливаться.

⁶ До этого существовала единая Читинская и Забайкальская епархия.

В данной работе был рассмотрен процесс проникновения религии в публичное пространство в республике Бурятия на протяжении последних 20 лет. Мы выяснили, что в указанный период количество публикаций с религиозной тематикой в СМИ постоянно росло и продолжает расти в данный момент. С другой стороны, не все публикации формируют положительный образ религии. Часто тема религии эксплуатируется СМИ для повышения собственных рейтингов. Это происходит потому, что религиозные организации слабо контролируют поток информации о себе: систематическая работа в данном направлении начала вестись только в 2000-е гг.

В любом случае мы видим неоспоримый рост внимания к религии, который и выражается в ее публичности. Сравнивая с советским периодом и ограничением именно публичности религии, существовавшим в тот период, мы можем говорить именно о возвращении религии в публичное пространство. Соответственно мы рассмотрели и констатировали наличие десекуляризации в республике Бурятия. Согласно этой концепции анти-секулярные процессы могут быть слабо или вовсе не интегрированы, развиваться инконгруэнтно, иметь разный темп, часть из них может отсутствовать при наличии других. Теоретически, тенденции секуляризации в одной сфере (например, на индивидуальном уровне религиозных обязательств) может даже сосуществовать с десекуляризирующими тенденциями в других областях (например, в государственных учреждениях). Таким образом, даже при отсутствии других составляющих (сближение ранее секуляризованных институтов и религиозных норм, возрождение религиозных верований и практик и пр.), мы имеем право говорить о десекуляризации в Бурятии.

Литература

1. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, PETER L. BERGER (ed.). Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999, 135 pp.
2. Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State (Volume 52, Issue 2 2010 Pp. 232-270.)
3. Хамбо лама Дамба Аюшеев призвал вернуться к земле // Новая Бурятия от 23.01.2012.
4. Телеэфир компании «Ариг Ус» от 27.06.2011: <http://www.arigus-tv.ru/news/detail.php?ID=21743>
5. В часовне Великомученика Николая мироточила икона // Информ-Полис от 08.06.2005.
6. Оппозиционер Навальный: Буддисты в России не равны с православными // Информ-Полис от 10.01.2012.
7. В дацане Санкт-Петербурга совершено убийство. Новые подробности // Информ-Полис от 06.01.2009.

Белькова Анастасия – аспирант ИМБТ СО РАН.

Belkova Anastasia – postgraduate student of IMBT SB RAS.

СООБЩЕНИЯ

УДК 243.2
К 634

© *Е.Л. Комиссарук*

МОРАВСКИЕ БРАТЬЯ В ЛАДАКХЕ – БЕСПЛОДНЫЕ УСИЛИЯ ЛЮБВИ?

В статье описана вкратце история миссионерской деятельности – с середины XIX в. и по наши дни – моравских братьев в Ладакхе, «Малом Тибете», ныне входящем в штат Джамму и Кашмир Республики Индия. Миссионеры не очень преуспели в деле обращения местных жителей (в основном буддистов) в христианство. Христиане составляют лишь незначительное меньшинство в сегодняшнем Ладакхе. Однако моравские братья, прежде всего Вильгельм Гейде (1825-1907), Генрих Август Ешке (Heinrich August Jaeschke) (1817-1883) и Август Герман Франке (August Hermann Francke) (1870-1930), внесли большой вклад в изучение Ладакха – и его природы, и культуры живущих там людей.

Ключевые слова: Индия, Тибет, Ладакх, буддизм, христианство, миссионеры, моравские братья, этнография.

E.L. Komissaruk

MORAVIAN BROTHERS IN LADAKH – LOVE'S LABOUR LOST?

This paper describes in brief the history of the missionary activity, from the middle of the 19th century till today, of Moravian brothers in Ladakh, “Little Tiber”, which now is part of the state Jammu and Kashmir in the Republic of India. The missionaries have not succeeded too much in converting the local people (most of whom are Buddhists) into Christianity. Christians constitute but a small minority in today's Ladakh. But Moravian brothers, first of all Wilhelm Heyde (1825-1907), Heinrich August Jaeschke (1817-1883), and August Hermann Francke (1870-1930), contributed a lot into increasing our knowledge of Ladakh, both its nature and the culture of its people.

Keywords: India, Tibet, Ladakh, Buddhism, Christianity, missionaries, Moravian brothers, ethnography.

Деятельность христианских миссионеров среди разных племен и народов мира – интересная и поучительная страница в истории межкультурных контактов. На западноевропейских языках истории миссионерства посвящена обширная научная литература¹. На русском языке по понятным причинам литература на данную тему гораздо беднее. В данной статье речь пойдет о деятельности христианских миссионеров (моравских братьев) в Ладакхе, который исторически есть часть тибетского (следова-

¹ См., например, Neill 1990; Dictionnaire œcuménique de missiologie; Reifler 2005; Sievernich 2009.

тельно – центральноазиатского) культурного мира, но в наши дни входит в качестве административной единицы в штат Джамму и Кашмир Республики Индия.

«Моравские братья» – лишь одно (и неофициальное) имя той своеобразной христианской деноминации, которая официально именует себя на латыни *Unitas Fratrum* (что можно перевести как «Братское единение»), а на английском – *Moravian Church* (Моравская церковь; точнее: *The Moravian Unity of the World Wide Moravian Church*)². В немецком языке употребляются названия *Evangelische Brüder-Unität* (Евангельское братское единение) и/или *Herrnhuter Brüdergemeine* (Братская община гернгутеров)³.

История Моравской церкви восходит к 15 веку⁴. В 1457 г. «недобитые» последователи Яна Гуса (как известно, сожженного в 1415 г. у) основали в городке Кунвальд (тогда – в Богемии, ныне это территория Чешской республики) – под покровительством короля Богемии Иржи (Георгия) из Подебрад (который и сам был умеренным гуситом) – религиозную общину, получившую имя *Unitas Fratrum*. В своих религиозных воззрениях «братья» сохраняли верность гуситской традиции, получившей развитие в сочинениях Яна (Иоанна) Рокицана (ок. 1396–1471), архиепископа Пражского, и Петра Хельчицкого (ок. 1390 – ок. 1460). В 1467 г. «братья» формально разорвали отношения с Римом – и стали протестантско-реформаторской церковью *avant la lettre*. *Unitas Fratrum* существовала в чешских землях до начала 17 в., но после подавления восстания чешских сословий в 1621 г. «братья» были почти полностью изгнаны из пределов Священной Римской Империи. Их последним епископом был не кто иной, как Ян Амос Коменский (1592–1670), с 1621 г. живший в изгнании. В 1722 г. религиозный реформатор граф Николаус Людвиг фон Цинцендорф (1700–1760)⁵ приютил в своих владениях, в Саксонии, некоторое количество «моравских братьев», которые основали поселение под названием *Herrnhut* (букв.: Господня обитель). Отсюда возникло немецкое имя для общины: *Herrnhuter Brüdergemeine*, по-русски – гернгутеры. В доктринальном отношении гернгутеры были и остаются близки к лютеранам, но сохраняют организационную обособленность. В XVIII–XIX вв. общины моравских братьев (гернгутеров) стали возникать и расти также и за пределами Западной Европы, прежде всего – в Америке, а также на тер-

² См. официальный сайт: <http://www.unitasfratrum.org/>

³ См. официальный сайт: <http://www.ebu.de/brueder-unitaet/> / Во французском принято название «*Église (évangélique) morave*», в испанском – «*Iglesia (Evangelica) Morava*», в чешском – *Jednota bratrská*. В русской литературе встречаются разные наименования: моравские (или богемские, или чешские) братья или же гернгутеры.

⁴ На западных языках литература по истории моравской церкви весьма обширна. См., например: Hamilton and Hamilton 1969, Hutton 1909, Larangé 2008, Rican 1992. На русском языке литература о моравских братьях крайне скудна.

⁵ См. о нем: Freeman 1998, Lewis 1962, Weinlick 2001.

ритории Российской Империи, больше всего – в Прибалтике⁶. Уже в 1722 г. моравские братья начали и свою миссионерскую деятельность на иных континентах, которая постепенно приобретала все больший размах⁷. В XIX в. миссионеры-гернгутеры появились и в Ладакхе⁸.

Ладакх (по-тибетски *la-dwags* – «страна горных перевалов») расположен на крайнем северо-западе Республики Индия и в наши дни граничит с Китаем (точнее – с Тибетским районом Китая) и с территориями, контролируемыми Пакистаном. Ныне площадь Ладакха составляет 86 900 км², а население – примерно 270 000 человек. Это один из самых высокогорных населенных районов мира с перепадом высот от 2 750 м над уровнем моря в Каргиле и до 7672 м – вершина горы Сасир-Кангри. Здесь находятся самый высокогорный в мире автомобильный перевал Кардунг-ла (5 600 м) и второй после Оймякона самый холодный населенный пункт – Драсс.

В истории Ладакха немало белых пятен⁹. Так, мы располагаем крайне скудной информацией об истории Ладакха до образования независимого княжества в X в. Возможно, в первом тысячелетии н.э. все население нынешнего Ладакха говорило на дардских языках. Об этом свидетельствует как исследования этнографов (антропологов), так и некоторые топонимы. Сейчас здесь проживает лишь одно дардоязычное меньшинство – в западной части Ладакха, между деревнями Хану и Марол, с центром в Да (Дха) [Petech 1977, р. 7]. На языке ладакхи жители этих поселений называются *брок-па*, а их язык – *брок-скат*. Лингвисты считают этот язык диалектом *шина* (одного из крупных дардских языков).

Появление княжества Ладакх связано с крушением Тибетской империи в 842 г. Продолжительные междоусобицы и борьба за власть, следовавшие за смертью великого императора Сронгсана Гампо (или Сонг-цэн Гампо – Srong-btsan sGam-po, годы правления: 617 – ок. 650 гг.), привели к тому, что его праправнук Скилде Нйима-гон (sKyid-lde Nyi-ma-mgon) в сопровождении нескольких знатных родов из центрального Тибета в последней четверти X в. отправился на запад и установил свою власть в регионе, который находится на восточной границе теперешнего Ладакха. У Нйима-гона было три сына, между которыми он поделил свои владения. Одному из них, Спалки-гону (dPal-gyi-mgon), достался Мар-юл (верхний Ладакх). Строго говоря, именно Спалки-гон стал родоначальником династии, правившей в Ладакхе до завоевания его Гулабом Сингхом, раджей Джамму, в 1842 г. В 1846 г. Гулаб Сингх стал первым махараджей Кашмира. А когда в 1947 г. при разделе британской Индии раджа Хари Сингх (потомок Гулаб Сингха) должен был решить, присоединять Каш-

⁶ Наиболее известным поселением гернгутеров в России была, очевидно, Сарепта, основанная в 1765 г. по указу Екатерины II – южнее тогдашнего Царицына. Теперь это часть города Волгограда. См. Lächele 2001.

⁷ См., например, Baudert 1932, Hutton 1922, Schulze 1932.

⁸ О миссионерской деятельности моравских братьев в Ладакхе см.: Bray 1983, 1985, 1985a; Meier 1997a; Römer, Erhard 2007; Tobdan, Dorje 2008.

⁹ Об истории Ладакха см., например, Ladakhi history, Petech 1977, Rizvi 1996.

мир к Индии или к Пакистану, он выбрал Индию. Так Ладакх стал частью Республики Индия.

Первоначально в планы моравских братьев не входило посещение, а тем более основание миссии в Ладакхе, но судьба распорядилась иначе.

В 1853 г. два моравских миссионера, Вильгельм Гейде (Wilhelm Heyde) (1825-1907 гг.) и Эдуард Пагелл (Eduard Pagell) (1820-1883 гг.), отправились в Монголию, куда они планировали попасть через Россию. Не получив разрешения от российских властей, миссионеры поплыли на корабле, обогнули Африку и попали в Индию. Оттуда они намеревались продолжить свое путешествие в Монголию, однако непроходимые горные перевалы навсегда задержали их в Гималаях, где они и основали первое поселение моравских братьев.

Гернгутеры всегда уделяли большое внимание изучению естественных наук и приобретению практических навыков, которые могли пригодиться миссионерам во время дальних странствий и жизни в непривычных условиях. Наряду с греческим, латынью и историей религии в школах «Братского единения» изучали зодчество, механику, медицину, различные ремесла и многое другое. Все эти знания оченьгодились Гейде и Пагеллу, когда в 1856 г. они осели в поселке Къеланг (Kyelang), провинция Лахоул (Lahoul). Они держали скот, сажали фруктовые деревья и даже построили ирригационную систему, чтобы получать хорошие урожаи, что было совсем не просто в условиях высокогорья. Любопытно, что выращивание картофеля в Ладакхе и долине Кулу началось с экспериментов Вильгельма Гейде, который привез с собой немного клубней картофеля из Европы.

Граф Цинцендорф, считавший, что христиане вслед за греками должны следовать принципу «в здоровом теле – здоровый дух», уделял большое внимание медицинскому образованию. Среди прочего миссионеры-гернгутеры должны были изучать ботанику и аптекарское дело, а также уметь обращаться с лечебными травами. Эти знания стали важным подспорьем для Гейде, когда ему пришлось работать врачом в Къеланге и Лехе. Помимо прочего, Гейде и его коллега-миссионер Генрих Август Ешке (Heinrich August Jaeschke) (1817-1883 гг.) открыли шесть новых видов растений в Ладакхе, которые были названы в их честь [Meier 1997, p. 180].

Если мы обратимся к дневникам, письмам и отчетам моравских братьев, работавших в Ладакхе, то заметим, что они уже на начальных этапах уделяли довольно большое внимание изучению местной культуры, обычаев и языка. Миссионеры понимали, что их проповедническая деятельность будет успешна только в том случае, если они будут говорить на понятном и привычном для местных жителей языке, отталкиваясь от понятий и образов, которые уже сформировались в их религии и культуре. А это требовало колоссальной работы по изучению классического тибетского и еще никем не освоенного ладакхи и других местных языков. Особенно успешно языковые штудии начали развиваться со времени пребывания в Ладакхе Г.А. Ешке, имевшего лингвистическое образование и знавшего

по разным данным от 14 до 20 иностранных языков, среди которых были арабский, персидский и санскрит. Ешке присоединился к Гейде и Пагаллу в 1857 г., чтобы возглавить отделение Моравской церкви в Кьеланге. Однако его сложный характер, чрезмерная скупость и аскетизм вызывали недовольство соратников и затрудняли общение с ними, что заставило Ешке покинуть свой пост в 1863 г. После этого он полностью посвятил себя изучению классического тибетского языка и переводу на него Библии. Когда исследователь понял, что для работы ему недостаточно тех словарей и грамматик, которыми он располагает, он решил обратиться за помощью к молодому ламе Стобгьесу (Stobgyes), с чьей помощью освоил тибетский, и вскоре сам принялся за составление словаря и грамматики.

Труды Ешке можно разделить на три группы. К первой группе относятся его учебники и пособия по разговорному языку, предназначенные для общения миссионеров с местным населением в повседневной жизни. Во вторую входят его лингвистические изыскания, а также словари и грамматики классического тибетского языка. И в отдельную, третью группу можно выделить перевод Библии, ради чего, собственно, и было затеяно столь основательное изучение тибетского языка. Ешке и дольше работал бы над своим переводом Библии в Ладакхе, если бы не суровый климат и не слишком аскетичный образ жизни, которые довели миссионера до ревматизма и нервного расстройства и вынудили его после одиннадцати лет, проведенных в Гималаях, вернуться в Гернгут в 1868 г. На родине Ешке продолжал работать над карманным словарем тибетского языка и следил за переизданием своего перевода первых книг Нового Завета.

Эстафету в изучении тибетского и ладакхи у Ешке принял другой выдающийся исследователь и миссионер – Август Герман Франке (August Hermann Francke, 1870-1930 гг.)¹⁰. Одним из первых он стал изучать историю Ладакха, местный фольклор и наскальные надписи. С 1925 г. Франке был профессором тибетского языка в Берлинском университете. Библиография работ исследователя, составленная Гартмутом Вальравенсом (Hartmut Walravens) и Манфредом Таубе (Manfred Taube), насчитывает 221 публикацию и включает в себя описание внушительной коллекции манускриптов, которая сейчас рассредоточена по архивам Германии, Британии и Индии.

Франке прибыл в Лех 8 июня 1896 г. К этому времени миссия в Ладакхе существовала уже более сорока лет и насчитывала три основных центра: в Пу, Сатледже и Лехе. Однако ни один из этих центров не мог похвастаться значительным количеством местных жителей, обращенных в христианство. Основные проблемы, которые препятствовали миссионерской деятельности, были связаны с тем, что христианство, с одной стороны, и буддизм, исповедуемый большинством жителей Ладакха, с другой, – слишком далеки друг от друга. К тому же миссионеры не располагали

¹⁰ О Франке см., например: Meier 1996. См. также: [http://en.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke_\(Tibetologist\)](http://en.wikipedia.org/wiki/August_Hermann_Francke_(Tibetologist))

достаточным знанием местного языка, чтобы доступно донести до местных жителей слово Божие. На протяжении всей своей миссионерской деятельности Франке постоянно приходилось преодолевать эти препятствия. Помимо всего прочего, новообращенные христиане сталкивались с серьезным социальным давлением со стороны как буддийских монахов, так и буддистов-мирян. К факторам, препятствующим миссионерской деятельности, нужно отнести также и суровый горный климат, к которому были не привычны европейцы. Миссионеры, и особенно их дети, страдали от разных болезней, не редко приводивших к смерти. Так, миссионер Эдуард Пагел и его жена умерли в Пу в 1883 г., а миссионеры Карл Маркс (Karl Marx) и Фридрих Адольф Редслоб (Friedrich Adolf Redslob) умерли в Лехе в 1891 г.

Однако, несмотря на все тяготы и лишения, выпадавшие в Гималаях на долю моравским братьям, они были непоколебимы в своем стремлении проповедовать христианство и не желали оставлять Ладакх. Лех был для них особо важным стратегическим пунктом, так как это был сравнительно большой город и столица княжества, через который проходили торговые пути из Индии в Тибет и Синьцзян (тогда известный европейцам как «Китайский Туркестан»).

Франке был полон энтузиазма и решительности и всеми возможными средствами старался способствовать распространению и укоренению христианства в Ладакхе. Своей основной задачей он считал изучение местного языка, так как главную причину неудач своих собратьев он видел в том, что они не могли донести христианские идеи до местного населения на доступном для него языке. Благодаря работе современного британского исследователя Джона Брея (John Bray) мы располагаем перепиской Франке и миссионерского совета, которая сейчас находится в архивах Гернгута и Лондона¹¹. На протяжении почти всей его жизни в Ладакхе основным корреспондентом Франке был гернгутский епископ Бенджамин Ла Троуб (Benjamin La Trobe). Франке не только посвящал его во все события, происходившие в Ладакхе, но и делился с ним личными переживаниями и соображениями по поводу продвижения миссии в этом регионе. Благодаря этой переписке и исследованиям Джона Брея, проведенным в миссионерских архивах, мы имеем возможность более подробно рассмотреть жизнь и разностороннюю деятельность Августа Франке.

В письме от 24 ноября 1897 г. Франке описывает свои повседневные занятия в Лехе, которые включали в себя воскресные проповеди, пение гимнов и чтение литании раз в две недели. Каждый день Франке давал уроки английского и арифметики в миссионерской школе и три раза в неделю посещал дома нехристиан. В его обязанности также входило следить за сбором метеорологических показаний для британской администрации и заниматься закупкой дров для миссии. Для собственного удовольствия он начал учить хиндустани и занялся буддийскими штудиями. С помощью местного помощника он переводил библейские истории на

¹¹ См.: Bray 1999.

ладакхи и готовил грамматику ладакхи, которую предполагал сделать дополнением к «Грамматике тибетского языка» Ешке.

В феврале 1899 г. Франке предложили переехать в новую миссионерскую ставку в Кхалатсе (Khalatse). Это поселение, сейчас больше известное как «Кхалси» (Khalsi), расположено на главной дороге из Леха в Шринагар и находится ниже Леха почти на 300 м (1000 футов), что означает гораздо более теплый климат. Поэтому миссионер с радостью принял предложение о переезде, надеясь поправить здоровье своей семьи (его жена и дети постоянно болели и никак не могли привыкнуть к суровому горному климату). Франке построил дом в западной части деревни, куда переехал 1 июля 1899 г. (сейчас это часть школьного городка Моравской миссии).

Как и в Лехе, он продолжал здесь свою миссионерскую деятельность, проповедуя в Кхалатсе и выезжая в ближайшие деревни; преподавал в местной школе, работал над переводом Библии и составлением учебных текстов и пособий для изучения ладакхи. Время, проведенное в Кхалатсе, пожалуй, можно считать самым интересным, но и самым сложным периодом в жизни Франке. Обращение в христианство местных жителей продвигалось с большим трудом. Несмотря на относительно благоприятный (для данного региона) климат, большинству жителей приходилось бороться за выживание, особенно в периоды засухи. Многие были должниками монастыря Ламаюру (Lamauyuru), в подчинении которого находились эти земли, поэтому миссионерам было не так-то просто переманить ладакхцев на свою сторону, хотя, помимо всего прочего, принятие христианства всегда сулило и материальную выгоду. Каждое воскресенье Франке проводил службу на ладакхи. Вначале, когда у церкви еще не было паствы, состоящей из местных жителей, служба была рассчитана на нехристиан. Подготовка службы на ладакхи была одним из основных дел Франке и требовала немало времени. В первые дни своего пребывания в Кхалатсе Франке и его жена довольно часто посещали дома местных жителей в надежде на то, что разговор на бытовые темы, так или иначе затронув вопросы религии, даст им возможность поговорить о христианстве. Казалось, крестьяне довольно приветливо встречали миссионеров и были открыты для беседы, однако потом выяснилось, что они искренне считали социальную активность Франке следствием недостаточной его занятости и даже безделья. Узнав это, миссионер решил, что лучший выход из сложившегося положения – это сконцентрироваться на литературной деятельности: «От жителя Кьеланга я слышал о том, что свет, горевший в комнате Ешке до поздней ночи, впечатлял людей. Поэтому я решил, что тоже смогу победить злое предубеждение людей благодаря письменной работе»¹².

Одним из важнейших средств для налаживания контакта с деревенскими жителями была миссионерская школа. Франке принял на работу

¹² Francke to La Trobe 2 March 1900 – цит. по: Bray 1999, p. 9. Здесь и далее, переводы иноязычных текстов принадлежат автору статьи.

местного учителя Ише Ригдзина (Ishey Rigdzin [Ye shes rig 'dzin]). Поначалу мало кто в деревне понимал преимущества образования, и Франке пообещал Ише материальное вознаграждение за каждого ученика, который останется в школе дольше, чем на месяц. Открытие школы вызвало негодование со стороны монахов Ламаюру, которые вынудили Франке приостановить преподавание, после чего школа переехала в дом Ише. Это обстоятельство даже сыграло на руку миссионерам, так как деревенские жители более охотно стали посещать дом местного учителя, нежели школу, построенную миссионером. Возраст учеников был от 6 до 60 лет. Самым старым учеником был деревенский староста, который хотел научиться читать и писать (Франке отмечает, что он медленно писал, но хорошо соображал в арифметике, так как отвечал за сбор налогов). Школу посещали только мальчики, но Дора, жена Франке, организовала свою школу для женщин, где они обучались вязанию.

Несмотря на все усилия Франке, христианские проповеди не нашли широкого отклика в сердцах ладакхцев. Это сильно огорчало его и подрывало боевой дух. К тому же Дору постоянно мучили приступы болезни, возможно, эпилепсии, что еще больше усиливали его неуверенность в себе: «Мне кажется, я знаю, почему Господь послал нам эти несчастья. Потому, что я не всем сердцем привязан к этой миссии. Хотя я никогда не отваживался открыто высказать своей мысли, но в глубине души я всегда желал ее прекращения. Теперь Бог дал мне ясно понять: “Если хочешь, можешь идти. Я дам тебе на то веское основание”».¹³ Несмотря на столь удручающие мысли, Франке был готов остаться и дальше служить в Ладакхе, но ухудшающееся здоровье жены сделало это невозможным. Осенью 1904 г. семья вернулась в Германию в надежде, что там Дора сможет поправиться. На следующий год Франке, видимо, мучимый угрызениями совести за свои сомнения, вернулся в Кхалатсе уже один и прожил там до 1906 г., после чего независимо от миссии отправился в Кьеланг, чтобы переводить Евангелие от Марка на местные языки бунан, тинан и манчад.

Франке был очень высокого мнения о сделанном Ешке переводе Нового Завета на упрощенный классический тибетский и даже присоединился к группе моравских братьев, которые должны были перевести Ветхий Завет в таком же стиле. Франке было поручено перевести Первую Книгу Самуила. Несмотря на помощь местных переводчиков, работа продвигалась довольно медленно, и в письмах к Ла Тробу миссионер жаловался на то, что иногда для перевода одного лишь предложения ему приходится тратить целый час. В то же время Франке был твердо уверен в необходимости перевода хотя бы части Библии на местные диалекты, чтобы сделать ее более доступной для простого народа. Вместе с Джозефом Герганом (Joseph Gergan) и другими местными помощниками он перевел на ладакхи Евангелие от Марка, которое было опубликовано в Калькутте Британским и Иностраным Библейским Обществом (the British and Foreign Bible Society – BFBS) в 1908 г. [Francke 1908].

¹³ Francke to La Trobe 20 April 1904 – цит. по: Bray 1999, p. 11.

В итоге лингвистические интересы Франке вывели его за пределы религиозно-миссионерской деятельности, о чем свидетельствует его увлечение фольклором на ладакхи. Особенно увлек Франке эпос о Гесере (Гесериада). ¹⁴ В письме от 2 марта 1900 г. Франке объясняет Ла Троубу, что подвигло его к тому, чтобы начать записывать народные сказания: «Дело было так: я услышал, что одна девочка умеет сказывать [Гесериаду], поэтому в определенные часы я приглашал ее на свои занятия за плату. Пока я работал над проповедями, она диктовала сказания школьному учителю». В ответ на это Ла Троуб высказывал свои сомнения, действительно ли стоит уделять столько времени и внимания исследованию фольклора, а не переводу Библии. На это Франке возражал, что изучение устной традиции очень помогает его переводческой деятельности, так как значительно расширяет словарный запас. Однако тут вряд ли можно совсем исключить чисто исследовательский азарт Франке, в котором его упрекал Лат Троуб, но, так как миссионеру успешно удавалось совмещать проповедническую и научную деятельность, старшие соратники на многое закрывали глаза, хотя и не всегда были довольны чрезмерным увлечением Франке местным языком и культурой.

Про язык, на котором сказывалось предание о Гесере, Франке писал так: «Нам казалось, будто это иностранный язык, но позже мы увидели, что все слова, использующиеся в народных сказаниях абсолютно понятны всем местным жителям. Тогда мы осознали, что не говорим на настоящем тибетском, но на немецком с тибетскими словами. Поэтому я уверен, что фольклор представляет неоспоримую ценность для миссионера, ведь благодаря ему мы учимся тому, как нам следует говорить»¹⁵.

В другом письме он продолжает свою мысль: «На данном этапе было бы не целесообразно тратить все время на перевод Библии, так как мне еще надо многому научиться, что касается языка и местных обычаев».¹⁶ Еще один важный аргумент, которым Франке оправдывал своё изучение эпоса о Гесере, был такой: «Гесериада» позволяет лучше знакомиться с местными верованиями. «Эта добуддийская религия наш гораздо более серьезный враг, чем сам буддизм. Мы должны изучить ее как можно лучше, а для этого нет лучшего средства, чем эти сказания. По тем же причинам я продолжаю работать над переводом народных песен и поговорок. Я прошу Вас не запрещать мне продолжать эту работу (по переводу народных сказаний, песен и поговорок). Это единственный способ, чтобы сделать успешный перевод Библии»¹⁷.

Во время миссионерских поездок Франке удалось также собрать много народных песен. Так, например, в 1899 г. он отправился вниз по Инду в деревню Скьюрбутчан (Skuyurbutchan). Он прибыл туда как раз в разгар праздника урожая Шруб лха (*Shrub lha*) и был приглашен посмотреть

¹⁴ См. публикации (оригинальные тексты с переводами или пересказами содержания на немецком и английском языках): Francke 1901–1902, 1902, 1905–1941.

¹⁵ Francke to La Trobe, 1 June 1900 – цит. по: Bray 1999, p. 14.

¹⁶ Francke to La Trobe, 2 March 1900 – цит. по: Bray 1999, p. 15.

¹⁷ Ibid.

празднество. Местные жители были приятно удивлены тем, что Франке может сидеть, скрестив ноги, как ладакхцы, и сделали ему комплимент. Однако сам миссионер считал это достижение незначительным: «сидеть, как ладакхцы, было относительно легко, но гораздо труднее было думать и говорить как они»¹⁸.

Изучение обычаев и нравов ладакхцев неизбежно привело Франке к тому, что он начал сравнивать свою культуру и культуру Ладакха и искать параллели между ними. Прежде всего это было необходимо для того, чтобы обнаружить такие аспекты местной культуры, которые могли бы сочетаться с христианством и от которых можно было бы оттолкнуться во время миссионерской деятельности. Такой подход привел к тому, что Франке, смотря на все сквозь призму христианства, не принимал многие местные обычаи – именно потому, что рассматривал их не как исследователь, но как миссионер. Так, например, он часто отказывался от приглашений на свадьбу, если считал, что невеста слишком молода, открыто порицал буддийскую традицию выселять родителей из более комфортного дома в менее комфортный по достижении определенного возраста. Главную опасность Франке видел в поклонении местным духам, что, на его взгляд, было абсолютно несовместимо с христианством. Вместе с тем Франке обнаруживал много общего в народных традициях Ладакха и Германии. Например, он нашел схожие сюжеты о хитрой лисе как в ладакхском, так и европейском фольклоре. Франке считал также, что у эпоса о Гесере много общего с североевропейскими эпическими сказаниями. Впервые он опубликовал свои теории в журнале *«Allgemeine Missions-Zeitschrift»* – в статье, где доказывал, что Гесериада родственна мифу об Эдде [Francke 1901]. Своего второго сына Франке назвал Вальтер Зигфрид Дондруб (Walter Siegfried Dondrub). Дондруб – это имя одно из героев эпоса о Гесере. В письме к Ла Троубу Франке объяснил, что «Дондруб» – это тибетский вариант имени «Зигфрид»¹⁹.

В 1899 г. Франке и Ла Троуб обменялись письмами, в которых обсуждали, должен ли миссионер посещать местные фестивали и праздники. Ла Троуб настаивал на том, что миссионеру не следует этого делать, так как фестивали связаны с почитанием местных божеств, а исполняемые на них танцы непристойны. Франке же был более прагматичен. Во-первых, он утверждал, что там, на празднествах, гораздо легче найти слушателей для проповеди, так как они уже собрались вместе. А во-вторых, он считал, что хотя фестивали тесно связаны с добуддийскими верованиями, люди уже не осознают их религиозного значения. В этом смысле они похожи на некоторые языческие обычаи, которые сохранились в христианской Европе (например, праздник зимнего солнцестояния).

Несмотря на все усилия моравской общины, количество местных обращенных оставалось ничтожно малым. Помимо трудностей с переводом христианской литературы и чтением проповедей на ладакхи, важным

¹⁸ Francke 1900 – цит. по: Bray 1999, p. 15.

¹⁹ Francke to La Trobe, 6 December 1899 – цит. по: Bray 1999, p. 19.

фактором, препятствующим распространению христианства, было то, что почти все жители Ладакха находились в материальной и административной зависимости от того или иного буддистского монастыря, и переход одного человека из буддизма в христианство сулил проблемы для всей его родни. Поэтому только самые отважные и искренне уверовавшие в христианские идеи ладакхцы могли пойти на столь серьезный шаг. Одним из таких людей был Джозеф Герган (Joseph Gergan).

Джозеф Герган родился в долине Нубра (северный Ладакх) около 1878 г. Его отец, Герган Сонам Вангьял (Gergan Sonam Wangyal), бывший монах из Лхасы, переселился в Ладакх примерно за 20 лет до рождения сына. Слово «Герган» (*dge rgan*), ставшее семейным именем (фамилией), значит «учитель». По семейным преданиям, Герган был учителем Панчен-ламы, но внутренние политические интриги в Лхасе вынудили его бежать из Тибета. Сонам Вангьял познакомился с христианством и миссионерами по их трактатам, а в конце 1880-х он уже переехал в Лех, чтобы помочь Ф.А. Редслобу (F.A. Redslob) в его работе над переводом Библии. Позже Джозеф вспоминал, что отец перестал повторять буддийские мантры, и благодарил Господа перед едой [Gergan n.d.]. Однако крещен он не был. Умер Сонам Вангьял в начале 1890-х гг., благословив сына на помощь моравским братьям.

Джозеф Герган был выдающейся личностью и человеком, открытым к переменам и нестандартным решениям. Он помогал Франке в его исторических исследованиях и публиковал собственные трактаты на христианские темы, что особенно интересно, так как это одни из немногих тибетоязычных произведений, созданных местными христианами. Но главным делом своей жизни Джозеф Герган считал перевод Библии на тибетский язык. Полный текст перевода был опубликован в 1948 г., через два года после смерти переводчика.

В последние пятнадцать лет жизни Джозеф Герган работал со своим зятем Элиа Тсетаном Пхунтсогом (Elijah Tsetan Phuntsog, 1908-1973), который принял крещение в 1934 г. Будучи одновременно тибетцем и христианином, Тсетан много размышлял о том, почему же христианство так и не может окончательно прижиться в Ладакхе. В своей работе «A Christian Tibet» [Tsetan Phuntsog 1988] он выделяет три основные причины. Во-первых, ладакхцы-христиане переняли манеры миссионеров в формах приветствия, одежде и еде, тем самым «они роют ров между собой и своими соотечественниками, образуя новую социальную группу». Во-вторых, способы поклонения Богу моравских братьев: литургии, пение гимнов (и их мелодии) и то, что христиане молились сидя, – всё это было крайне непривычно для местных жителей. В-третьих, имена, приобретенные ладакхцами после крещения, делали их «иностранными в собственной стране». Сам Тсетан своей главной задачей считал создание более «тибетской» формы христианства, которую могли бы принять его соотечественники. Вся его литературная и общественная деятельность была направлена на осуществление этой задачи.

Крещение Тсетана Пхунтсога вызвало всплеск негодования среди местных буддистских лидеров. По словам епископа Ф.Е. Питера, «некоторые его бывшие соратники по вере вполне искренне говорили, что скорее вся деревня примет христианство, чем этот человек, игравший выдающую роль в жизни своей страны»²⁰. Его вера в Бога не раз подверглась суровым испытаниям. Родственники начали судебное разбирательство, желая лишить Тсетана наследства и аргументируя это тем, что по кашмирским законам христианин не может наследовать отцу-буддисту. Два раза его приглашали на праздники, после которых он возвращался больной и с явными признаками отравления. Позже сикх-тахсилдар²¹ предъявил ему ложное обвинение в краже 26 рупий у правительства Кашмира, и его посадили в тюрьму.

Этот случай с сикхом показывает, что христианство было чужеродным элементом для всех религий, сложившихся и прижившихся к тому моменту в Ладакхе и соседствующих регионах. Поэтому христианской общине всегда приходилось отстаивать свои права на существование и искать разнообразные средства, чтобы завоевать доверие местных жителей и привлечь новых адептов. Нередко новообращенных привлекали материальные блага, которые обещало принятие христианство, поэтому наряду с буддистской элитой крещение принимали совсем бедные слои населения, что происходит и сейчас. Например, многие приезжие рабочие из Непала принимают христианство, потому что за вступление в общину они сразу получают определенную сумму денег и могут рассчитывать на материальную поддержку в дальнейшем. Сейчас в Лехе в Моравской церкви после основной службы на хинди, английском и ладакхи проходит отдельная служба на непали.

Моравская церковь в Ладакхе и по сей день остается крайне малочисленным и довольно замкнутым сообществом. Взрослое христианское население Ладакха никогда не превышало 150 человек²². Между тем Моравская церковь играет важную роль в развитии образования в Ладакхе. Школа, основанная Э.Т. Пхунтсогом в Раджпуре в 1963 г., успешно существует и сейчас. Теперь она называется «Моравский институт», и там учатся представители всех конфессий. В 1980 г., после двадцатилетнего перерыва была открыта школа в Лехе. В течение первого года количество учеников составляло 100 человек, а к 1985 г. их было уже 400²³. Популярность Моравской школы отчасти объясняется потребностью в образовании на английском языке, который сейчас является для молодежи гарантом престижной работы, а отчасти снижением уровня образования в государственных школах. К тому же школа ведет активную общественную деятельность. Во время стихийных бедствий летом 2010 г. школьники и

²⁰ Letter from F.E. Peter. 27 August 1933. Moravian Church House Archive, London (цит. по: Bray 1994, p. 6).

²¹ Тахсилдар – сборщик налогов в Британской Индии.

²² См. Bray 1994, p. 9.

²³ Ibid.

учителя организованно выезжали в соседние деревни, чтобы помочь местным жителям ликвидировать последствия селей. Был организован сбор пожертвований в пользу пострадавших и собраны волонтерские отряды из ладакхцев и оказавшихся там в это время туристов.

Моравским братьям так и не удалось выполнить свою основную миссию – обратить Ладакх в христианство. Но зато они внесли большой вклад в изучение тибетского языка, языка ладакхи, местной культуры и истории²⁴. Их труды легли в основу многих других лингвистических, антропологических и исторических исследований.

Как уже сказано, Август Герман Франке был одним из первых исследователей истории Ладакха. Во время миссионерских поездок он всегда находил время, чтобы осмотреть старинные руины, статуи и наскальные рисунки. Франке опубликовал немало статей, где описывал свои археологические находки²⁵. Конечно, его описания памятников и интерпретации тех или иных данных не всегда точны и требуют дополнительных научных изысканий, но благодаря работе, проделанной Франке, был заложен прочный фундамент для дальнейших исследований по истории Ладакха. Стараниями Франке впервые был опубликован перевод на английский язык «Ладакхских хроник» (La-dvags-rgyal-rabs), основного источника по истории древнего Ладакха²⁶. А в 1907 г. в свет вышел его монументальный труд «History of Western Tibet»²⁷. Исторические труды Франке не потеряли свою научную ценность и сегодня – их хорошо знают и уважают как на Западе, так и в самом Ладакхе. В отличие от христианских произведений Франке, его книга «History of Western Tibet» пользуется авторитетом не только у христиан, но и среди буддистских и мусульманских ученых.

Литература

1. Baudert S. The advanced guard: 200 years of Moravian missions, 1732-1932. London: Moravian Book Room, 1932.
2. Bray J. The Moravian Church in Ladakh. The First Forty Years 1885-1925 // Recent Research on Ladakh. History, Culture, Sociology, Ecology. Proceedings of a Conference held at the University Konstanz 23–26 November 1981 / Ed. by D. Kantowsky, R. Sander. München: Weltforum-Verlag, 1983.
3. Bray J. Christianity in Ladakh. The Moravian Church from 1920 to 1956 // Acta Biologica Montana. Ladakh, Himalaya occidental: ethnologie, écologie. Recent Research on Ladakh n°2 / Ed. by C. Dentaletche and P. Kaplanian. Pau (Centre Pyrénéen de Biologie et Anthropologie des Montagnes), 1985.
4. Bray J. A History of the Moravian Church in India, The Himalayan Mission. Moravian Church Centenary 1885-1985. Leh, 1985a.

²⁴ Более подробно об изучении ладакхи моравскими братьями см. Комиссарук (в печати).

²⁵ Например, см. его статью, посвященную находкам в Занскаре: Francke 1906.

²⁶ См. Francke 1914, 1926.

²⁷ См. Francke 1977.

5. Bray J. Towards a Tibetan Christianity? The Lives of Joseph Gergan and Eliyah Tsetan Phuntsog // *Tibetan Studies Vol. 1. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagernes 1992* / Ed. by Per Kværne. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994.
6. Bray J. August Hermann Francke's Letters from Ladakh 1896-1906. The Making of a Missionary Scholar // *Studia Tibetica et Mongolica (Festschrift Manfred Taube)*. Indica et Tibetica 34 / Ed. by H. Eimer, M. Hahn, M. Schetelich and P. Wyzlic. Swisttal-Odendorf, 1999.
7. Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission / Sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler. Paris et al.: CLE, 2001.
8. Francke A.H. Missionsreise in der nördlichen Umgegend von Kalatse mit Besuch des Erntefestes in Skyurbutschan // *Missionsblatt der Brüdergemeine* 64, 1900, No.4.
9. Francke A.H. Die vorbuddhistische Religion Tibets // *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 28 (1901), p. 579-584.
10. Francke A.H. The Spring Myth of the Kesar-Saga // *Indian Antiquary* 30 (1901), p. 329-341; 31 (1902), p. 32-40, 147-157.
11. Francke A.H. Der Frühlings- und Wintermythus der Kesar-sage. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs // *Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia / Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 15. Helsingfors: Société Finno-Ougrienne, 1902.
12. Francke A.H. Kleine archäologische Erträge einer Missionsreise nach Zangskar // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 60, 1906 (S. 645–661).
13. Francke A.H. The Gospel of St. Mark in Ladakhi. Calcutta: British and Foreign Bible Society (Calcutta Auxiliary), 1908.
14. Francke A.H. A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga. Tibetan text; English abstract of contents; notes and vocabularies... Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1905–1941 (reprint ed.: New Delhi: Asian Educational Services, 2000).
15. Francke A.H. The Antiquities of Indian Tibet. 2 vols. Calcutta: Archaeological Survey of India, 1914, 1926.
16. Francke A.H. A History of Ladakh (Originally published as “A History of Western Tibet”, 1907) / Ed. with critical introduction and annotations by S. S. Gergan & F. M. Hassnain. New Delhi: Sterling Publishers, 1977.
17. Freeman A.J. An Ecumenical Theology of the Heart: The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf. Bethlehem, PA; and Winston-Salem, NC: The Moravian Church in America, 1998.
18. Gergan J. The Supreme Spectacle of the Human Soul / Typescript translated by Walter Asboe. [n.d.] Moravian Church House Archive, London.
19. Hamilton J.T. and Hamilton K.G. History of the Moravian Church: The Renewed Unitas Fratrum, 1722-1957, Bethlehem, Pa.: Interprovincial Board of Christian Education, 1967.
20. Hutton J.E. A History of the Moravian Church. London: Moravian Publishing Office, 1909 (есть электронные версии в интернете).
21. Hutton J.E. A History of the Moravian Missions. London: Moravian Publication Office, 1922.
22. Lächele R. Die Herrnhuter-Kolonie Sarepta und die Mennonitensiedlung Chortitza. Wolgograd, 2001.
23. Ladakhi history: local and regional perspectives / ed. by J. Bray. Leiden: Brill, 2005.

24. Larangé D.S. La Parole de Dieu en Bohême et Moravie. La tradition de la prédication dans l'Unité des Frères de Jan Hus à Jan Amos Comenius. Paris: L'Harmattan, 2008.
25. Lewis A.J. Zinzendorf the Ecumenical Pioneer. London: SCM Press Ltd., 1962.
26. Neill S. A History of Christian Missions. 2nd ed. The Pelican History of the Church. Vol.6. London: Penguin Books, 1990. (Rev. for the 2nd ed. by Owen Chadwick, gen. ed.).
27. Meier G. A.H. Francke – A «Brother in Spirit» to Alexander Csoma de Kôrös // Recent Research on Ladakh 4 & 5: Proceedings of the Fourth and Fifth International Colloquia on Ladakh / Ed. by H. Osmaston, P. Denwood. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.
28. Meier G. Herrnhuter Beiträge zur Erforschung Ladakhs // Recent Research on Ladakh No. 6. Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh Held in Leh / Ed. by H. Osmaston, N. Tsering, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
29. Meier G. The Moravian Church's Educational Work in Lahul, Kinnaur and Ladakh 1856-1994 // Recent Research on Ladakh No. 7. Proceedings of the Seventh International Association for Ladakh Studies Held in Bonn/Sankt Augustin 12-15 June 1995 / Ed. by T. Dodin, H. Räther. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997a.
30. Petech L. The Kingdom of Ladakh c. 950–842 A.D. Roma: IsMEO, 1977.
31. Reifler H.-U. Handbuch der Missiologie. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005.
32. Rican R. The History of the Unity of the Brethren (transl. by C. Daniel Crews). Bethlehem PA and Winston-Salem NC: The Moravian Church in America, 1992.
33. Rizvi J. Ladakh – Crossroads of High Asia. Oxford: Oxford University Press, 1996.
34. Römer S., Erhard F.X. „Die Kanonen des Feindes gleichsam auf ihn selber richten.“ Interkulturelle Auseinandersetzungen der Herrnhuter Brüderunität im Westhimalaja // Zentralasiatische Studien (ZAS) (36), 2007.
35. Schulze A. 200 Jahre Brüdermission Bd. 1–2. Herrnhut: Verlag der Missionsbuchhandlung, 1932.
36. Sievernich M. Die christliche Mission: Geschichte und Gegenwart. Darmstadt, 2009.
37. Tobdan Dorje C. Moravian Missionaries in Western Trans-Himalaya: Lahul, Ladakh, and Kinnaur. Kaveri Books, 2008.
38. Tsetan Phuntsog. A Christian Tibet // Yar-ked. Moravian Institute silver jubilee souvenir. Rajpur: Privately printed, 1988. Цит. по John Bray, 1994.
39. Weinlick J.R. Count Zinzendorf: The Story of his Life and Leadership in the Renewed Moravian Church. Bethlehem, PA: The Moravian Church in America, 2001 (1st ed. 1956).
40. Комиссарук Е.Л. Моравская Церковь в Ладакхе. Вклад моравских братьев в развитие языка ладакхи (в печати).

Комиссарук Екатерина Львовна – аспирантка Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Komissaruk Eketerina L. – PhD student at the E.M. Meletinsky Institute for Advanced Study in the Humanities, Russian State University for the Humanities (Moscow).

УДК 930:001.89(09)
А 853

© *Л.Г. Арсеньева*

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВОСТОЧНО-СИБИРСКОГО ОТДЕЛА
РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА (ВСОРГО)
В ОСВЕЩЕНИИ РОССИЙСКОЙ И СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

Историографический обзор деятельности ВСОРГО, описывает работу отдела по организации исследований, образовательной деятельности.

Ключевые слова: ВСОРГО, научная деятельность ВСОРГО, исследования, историография деятельности ВСОРГО.

L. Arseneva

**THE ACTIVITY OF ESORGU IN THE RESEARCHES
OF RUSSIAN AND SOVIET HISTORIOGRAPHY**

Today there are a lot of researches which are devoted to the work of ESORGU. A. Usolcev, P. Semenov Tjan-Shansky, G. Potanin, A. Zhcapov indicated in their works that the members of ESORGU devoted their time to nation, they read lection, published science literature before the revolution. The 20 years of the XX century P. Kazarinov and M. Azadovsky described the work of ESORGU in the magazine ««Sibirskaya Zhivaya Starina». In 1930-1980 there were a few numbers of works devoting to the scientific activity of ESORGU. This problem is up-to-date but there are ga: psin the complex researches of the work of ESORGU.

Keywords: East Siberian Organization of Russian Geographic Union (ESORGU), Scientific activity of ESORGU, Researches, which are devoted to the ESORGU.

В 2011 г. исполнилось 160 лет со дня создания первой общественной научной организации Азиатской России Сибирского отдела Русского географического общества (СОРГО). В 1878 г. был разделен на два отдела Восточно-Сибирский и Западно-Сибирский (ВСОРГО и ЗСОРГО). В дальнейшем от них постоянно отпочковывались все новые отделения и подотделы. Восточно-Сибирский отдел РГО явился для Иркутска и Сибири не только авторитетной научной организацией, но и новым центром культуры. С деятельностью ВСОРГО связано открытие сети местных музеев, библиотек, астрономических и метеорологических пунктов, научно-просветительных мероприятий, народных университетов, воскресных школ и публичных чтений. Им были организованы специальные экспедиции, поставлены вопросы о географическом изучении огромных территорий по отдельным проблемам геологии, географии и этнографии.

Дореволюционная научно-исследовательская деятельность Восточно-Сибирского отдела русского географического общества связана с изучением Сибири, Дальнего Востока, Средней и Центральной Азии, а также многих других регионов мира. Исследования ВСОРГО позволили получить подлинные, научно обоснованные данные о ранее недос-

таточно изученных регионах Прибайкалья, Забайкалья, Якутии и Монголии. Члены ВСОРГО уделяли много времени научному просвещению населения, читали научно-популярные лекции, издавали научно-методическую литературу. Многообразная деятельность Восточно-Сибирского отдела русского географического общества позволила сформировать социально-культурную платформу, на которой стала эффективно развиваться академическая наука. ВСОРГО взаимодействовал с государственными структурами, научными и общественными организациями, вовлекая в свои ряды лучшую часть иркутской общности.

Деятельность Сибирского отдела РГО находила отражение во многих публикациях. В 1876 г. к 25-летию Сибирского отдела русского географического общества (СОРГО) Михаил Васильевич Загоскин [1] подготовил очерк по вопросам географического, экономического и исторического развития Сибирской губернии, предназначенный для прогимназий, основанный на данных ВСОРГО [2].

В статье Арсения Федоровича Усольцева [3], опубликованной в 1876 г., подчеркивалось «высокое образовательное и нравственное» значение, которое имел Отдел в сибирском обществе» [4].

Трехтомное сочинение Петра Петровича Семенова-Тян-Шанского [5] «История полувековой деятельности Географического Общества», охватывающее период с 1845 по 1895 г., дает общую картину образования и деятельности РГО. Характеристика деятельности сибирских отделов достаточно описательна и рассмотрена в совокупности с деятельностью РГО. Подробно рассмотрены экспедиции Общества в Сибири, а так же описывается процесс учреждения Западно-Сибирского и Восточно-Сибирского отделов [6].

В 80-90-е гг. XIX в. в истории сибирской науки были временем перемещения центра тяжести исследований на этнографические изыскания. Усилиями известнейших русских географов, этнографов, историков Григория Николаевича Потанина [7], Афанасия Прокофьевича Щапова [8], Николая Михайловича Ядринцева [9], Дмитрия Александровича Клеменца [10], Павла Аполлоновича Ровинского [11], Всеволода Ивановича Вагина [12], А.Ф. Усольцева, Марка Константиновича Азадовского [13], Матвея Николаевича Хангалова [14], Николая Николаевича Козьмина [15] к концу XIX – началу XX вв. были проведены фундаментальные исследования и написаны труды, заложившие основу становления и развития краеведческого направления научной деятельности ВСОРГО [16]. Работа Н.Н. Козьмина «Исторический очерк деятельности Восточно-Сибирского отдела РГО за 50 лет» представляет собой очерк, посвященный «внутренней жизни и работе» Отдела [17]. В ней частично рассмотрена издательская, экспедиционная, выставочная деятельность ВСОРГО.

В периодических изданиях рубежа XIX-XX вв., таких, как газеты «Восточное обозрение», «Иркутские губернские ведомости», публиковались различные заметки, освещающие работу Сибирского Отдела

РГО, такое периодическое издание, как «Сибирский архив», содержит документы и публикации, имеющие отношение к истории ВСОРГО.

Таким образом, уже в дореволюционные годы появились публикации, в которых раскрывался процесс становления краеведческой, выставочной, этнографической деятельности ВСОРГО. Но преимущественно выходили работы, приуроченные к юбилейным датам Отдела. В целом же, проблема научно-организационной деятельности Общества освещалась мало.

В 1922 г. была возобновлена работа ВСОРГО, включая издательскую деятельность, прерванную революционными событиями и гражданской войной. В сборнике «Сибирская живая старина», выходившем с 1923 по 1928 г. (7 книг), публиковали свои работы многие ученые-этнографы, фольклористы, краеведы, такие как Пантелеймон Константинович Казаринов [18], М.К. Азадовский, Георгий Семенович Виноградов [19], Владимир Сергеевич Манассеин [20] и др. Особого внимания заслуживают статьи П.К. Казаринова, М.К. Азадовского, посвященные 75-летию ВСОРГО, дающие обзор деятельности ВСОРГО, этнографическим исследованиям [21]. В этих статьях нашли отражение результаты экспедиций на Северо-Восток России. Вторая Всесоюзная конференция по краеведению (декабрь 1924 г.) включила издание в список трёх лучших местных краеведческих изданий страны. К юбилейной дате были опубликованы труды Г.С. Виноградова «Этнографические изучения ВСОРГО (1851-1926)», В.С. Манассеина «Очерк исторической деятельности ВСОРГО за 75 лет его существования».

Период со второй половины 1930-х и до конца 80-х гг. являет собой значительный дефицит опубликованных научных трудов, посвящённых научно-организационной деятельности ВСОРГО в изучаемый период времени. На первый план выдвигается рассмотрение личностного фактора в деятельности Восточно-Сибирского отдела, то есть изучение и написание биографий известных деятелей, а также освещение их вклада в развитие науки в целом.

К 100-летию РГО в 1946 г. вышла в свет монография Льва Семеновича Берга [22]. Это работа обобщила деятельность Общества за 100 лет, были описаны экспедиции, биографии исследователей, открытие Сибирских отделов. Деятельность Восточно-Сибирского отдела Бергом рассмотрена только в связи с работой РГО и носит в основном описательный характер.

В 1965 г. к 120-летию РГО в Известиях Всесоюзного географического общества выходит статья Т.А. Лукиной, в которой автор использовала архивные документы, в частности, сохранившуюся корреспонденцию деятелей Русского географического общества. Т.А. Лукина, исследовав эти документы, вносит дополнения к уже известным версиям об основании Русского географического общества.

Коллективная монография «Географическое общество за 125 лет» представляет весьма серьёзное исследование роли Географического общества в изучении отдельных территорий и становлении специаль-

ных научных дисциплин [23]. В исследовании описаны условия, создания Географического общества, источники его финансирования, состав; и структура Общества. В монографии, представлены данные по изучению Сибирского региона. Важнейшие итоги деятельности Общества, его роль как общегосударственного центра научных исследований опубликованы в монографии О.А. Константинова [24], написанная на основе материалов съезда Географического общества СССР. В книге оценивалась роль ИРГО как общегосударственного центра научных исследований, объединявшего ученых разных учреждений. Члены, научного общества характеризовались как «самые прогрессивные и либеральные элементы русского общества», вынужденные в силу различных обстоятельств идти на компромисс с царской властью. Но особое внимание в работе уделено советской истории РГО, сделан акцент на теоретические вопросы.

В 80-е гг. XX в. уделяется большое внимание общественно-политическим вопросам. Статья С.В. Ивлева посвящена месту ВСОРГО в общественно-политической жизни Сибири [25]. Он, подробно используя данные Иркутского и Красноярского архивов, характеризует деятельность членов Общества с политической стороны.

Т.Н. Оглезнева в своей работе, вышедшей в 90-е гг. XX в., посвященной этнографическому изучению северо-востока Азии, воссоздает дореволюционную историю научно-организационной и практической деятельности Русского географического общества и его сибирских подразделений по изучению народов северо-востока Азии [26]. Выявлена роль РГО в изучении истории и этнографии региона, оценен вклад в работу Общества политических ссыльных, представителей местной администрации и духовенства. В работе в большинстве своем использованы данные Западной Сибири и Якутской области, Восточная Сибирь освещена недостаточно.

В статьях, опубликованных в 1990-х гг. Иркутским областным краеведческим музеем на страницах «Краеведческих записок» освещены проблемы становления и развития краеведческого движения на территории Восточной Сибири, дана характеристика научно-исследовательской и организационной деятельности ВСОРГО [27].

В 2000 г. вышел сборник материалов региональной научно-практической конференции «Золотое десятилетие» иркутского краеведения [28], где опубликованы статьи В.В. Свирина, Ю.А. Зуляра, А.С. Ковалёвой, Т.Д. Романцовой и многих других. Эти учёные ввели в научный оборот пусть в малых объёмах, но всё же значительный фактический материал о деятельности ВСОРГО, раскрыли многие, ранее не известные, стороны истории этого общества. В то же время, их работы освещая ограниченный круг проблем, либо исследуя отдельные аспекты деятельности ВСОРГО, продолжают оставаться узко направленными и не претендуют на полный комплексный анализ.

Монография Ю.А. Зуляра «Советская история Восточно-Сибирского отдела русского географического общества: время и лю-

ди» (2001 г.) посвящена советскому периоду истории ВСОРГО и научно-организационную деятельность Общества в дореволюционный период.

В связи со 150-летием Отдела в 2002 г. выходят отдельные статьи, касающиеся картографии, выставочной деятельности РГО [30], в которых научно-организационная деятельность ВСОРГО практически не находит отражения.

Заслуживает внимание журнал «Земля Иркутская», в котором опубликованы несколько статей, затрагивающих отдельные аспекты деятельности ВСОРГО [31].

В 2002 г. к 150-летию Сибирского отдела Императорского Русского географического общества был приурочен третий выпуск научно-популярного историко-краеведческого сборника «Сибирский архив» [32], в который вошли уникальные архивные документы, интереснейшие научные публикации таких авторов, как А.С. Маджаров, В.М. Станевич, Ю.А. Зуляр и др.

Таким образом, к настоящему моменту деятельность ВСОРГО в исторической литературе достаточно хорошо показана. Однако наряду с изученными аспектами деятельности Восточно-Сибирского отдела, имеются вопросы, которые требуют еще досконального изучения, одним из них является вопрос изучения Монголии в Отделе.

Литература

1. Загоскин Михаил Васильевич (1830–1904). Правитель дел Восточно-Сибирского отдела Русского Географического общества и редактор гимназий.
2. Загоскин М.В. Очерк двадцатипятилетней деятельности Отдела. – Иркутск, 1876.
3. Усольцев Арсений Федорович (1830–1909), топограф, правитель дел Сибирского отдела Русского Географического общества с 1864 по 1874 г.
4. Усольцев А.Ф. Очерк о 25-летней деятельности СОИРГО. – Иркутск, 1876.
5. Семенов Тянь-Шанский Петр Петрович (1827–1914), вице-председатель Русского Географического Общества с 1873 по 1914 г.
6. Семенов-Тянь-Шанский П. П. История полувековой деятельности ИРГО. – СПб., 1896. – Т. I–III.
7. Потанин Григорий Николаевич (1835–1920), исследователь, его «Очерк Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия исполненного в 1876–1877 гг.» были изданы РГО.
8. Щапов Афанасий Прокофьевич (1831–1876), историк, состоял в правлении Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества.
9. Ядринцев Николай Михайлович (1842–1894), член Западно-Сибирского Отдела РГО.
10. Клеменц Дмитрий Александрович (1848–1914), путешественник, этнограф.
11. Ровинский Павел Аполлонович (1831–1916), историк, этнограф, публицист.
12. Вагин Всеволод Иванович (1823–1900), историк, член ВСОРГО.
13. Азадовский Марк Константинович (1888–1954), фольклорист, этнографист, публицист.

14. Хангалов Матвей Николаевич (1858–1918), фольклорист, этнограф.
15. Козьмин Николай Николаевич (1872–1938), историк, этнограф, правитель дел ВСОРГО в Иркутске.
16. Известия ВСОРГО. 1889. Т. XX. №5.
17. Козьмин Н.Н. Исторический очерк деятельности Восточно-Сибирского отдела РГО за 50 лет. – Иркутск, 1905 – 43 с. Отд. отт. из «Изв. ВСОРГО». Т. 35. №2, 1904.
18. Казаринов Пантелеймон Константинович (1885–1939) библиограф, краевед, первый директор Сибирской краевой библиотеки.
19. Виноградов Георгий Семенович (1886–1945), фольклорист, этнограф, диалектолог, литературовед, д-р филол. наук, профессор рус. этнографии (1925), с 1920 действительный чл. ВСОРГО, с 1920 в Иркутске зав. рус. отделом в музее народоведения, с 1922 преподаватель Иркутского ун-та.
20. Манассеин Владимир Сергеевич (1878–1938), Историк русского права, занимавшийся изучением Восточной Сибири и Иркутска.
21. Казаринов П.К. Три четверти века (К юбилею ВСОРГО) // Сибирская живая старина, 1926. Вып. 2 (VI). – Иркутск, 1926. – С. 3-32; Обзор деятельности Восточно-Сибирского отдела за 75 лет. 1851-1926. Юбилейный сборник // Известия ВСОРГО. Т. L. – Иркутск, 1926. – 142 с.
- Азадовский М.К. Пути географических изучений Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества // Сибирская Живая старина. – 1926. – №2. – С. 33-62.
22. Берг Лев Семенович (1876–1950), президент Географического общества СССР // Берг Л.С. Всесоюзное географическое общество за 100 лет, 1845– 945. – М. - Л., 1946. – 263 с.
23. Географическое общество за 125 лет. – М.-Л., 1970.
24. Константинов О.А. Сто двадцать пять лет Географического общества СССР. – Л., 1970. – 19 с.
25. Ивлев С.В. ВСОРГО и общественно-политическая жизнь Сибири (1877–1907) // Социально-политическое развитие Сибири XIX в. – Новосибирск, 1982. – с. 139–147.
26. Огнезнева Т.Н. Русское географическое общество: Изучение народов северо-востока Азии. 1845–1917. – Новосибирск, 1994 – 176 с.
27. Краеведческие записки. Вып. 8. – Иркутск: Оттиск, 2001; Краеведческие записки. Вып. 10. – Иркутск: Изд-во Института географии СО РАН, 2003.
28. Иркутское краеведение 20-х: взгляд сквозь годы. – Иркутск, 2000. – Ч. 1, 2.
29. Русское географическое общество и картографирование страны к 150-летию со дня основания РГО: каталог выставки карт и атласов в 10 съезду РГО. СПб., авг. 1995. – СПб., 1995. – 38 с.; Русское географическое общество: 150 лет / Н.Т. Агафонов, А.Г. Исаченко, С.Б. Лавров и др. – СПб.-М: Прогресс, 1995. – 350 с.
30. Русское географическое общество и картографирование страны к 150-летию со дня основания РГО: каталог выставки карт и атласов в 10 съезду РГО. СПб., авг. 1995. – СПб., 1995. – 38 с.; Русское географическое общество: 150 лет / Н.Т. Агафонов, А.Г. Исаченко, С.Б. Лавров и др. – СПб. – М.: Прогресс, 1995. – 350 с.
31. Игумнова Н. Открытие Иркутского университета // Земля иркутская. 2003, №1. – С. 34-37; Ковалева А.С. Покровители ВСОРГО // Земля Иркутская, 1997, №8. – С. 35-41; Куликаускене Н. Пастырь добрый и учитель мудрый (о

Л.Г. Арсеньева. Деятельность восточно-сибирского отдела Русского Географического общества (всего) в освещении российской и советской историографии

жизни и деятельности архиепископа Нила) // Земля Иркутская. 2000. №14 . С. 34-39.

32. Сибирский архив: Архивные документы, публикации, факты, комментарии: научно-популярный краеведческий сборник / под ред. Е.Б. Шободоева. – Иркутск: Оттиск, 2002. Вып.3.

Арсеньева Любовь Григорьевна – аспирант очного отделения кафедры всеобщей истории Бурятского госуниверситета.

Arseneva L. – student of Post Graduate of the department of World History BSU.

Научное издание

ВЕСТНИК
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 1

Гуманитарные исследования Внутренней Азии

В авторской редакции

Свидетельство о регистрации
ПИ №ФС77–36152 от 06 мая 2009 г.
Федеральная служба по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Компьютерная верстка
Т.А. Олоевой

Подписано в печать 11.09.12. Формат 70х100 1/8.
Уч.-изд.л. 15,86. Усл. печ.л. 19,58. Тираж 1000. Заказ №235 .

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24
riobsu@gmail.com