
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-XI

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 130-летию со дня рождения А. В. Бурдукова (1883—1943)

St. Petersburg
2013

Редакционная коллегия: доктор филол. наук *И. В. Кульганек* (председатель), доктор филол. наук *Л. Г. Скородумова*, доктор ист. наук *Т. Д. Скрынникова*, доктор ист. наук *К. В. Орлова*, канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Рецензенты: канд. филол. наук *М. П. Петрова*, проф. *С. Г. Кляшторный*

Edited by: *D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, D. S. (History) T. D. Skrynnikova, D. S. (History) R. V. Orlova, Ph. D. N. S. Yakhontova*

Peer-reviewed by: *Ph. D. M. Petrova, Prof. S. G. Klyashtorny*

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Монголика-ХI: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 104 с.

Одиннадцатый выпуск журнала «Mongolica» посвящен 130-летию со дня рождения крупного российского монголоведа-филолога, блестящего знатока монгольского разговорного языка, преподавателя Ленинградского государственного университета, общественного деятеля Алексея Васильевича Бурдукова (1883—1943), ушедшего из жизни в расцвете творческих сил, реабилитированного посмертно после XX съезда КПСС. Выпуск имеет разделы: «Историография, источниковедение и история науки», «Филология, литературоведение, фольклористика, текстология», «Рецензии и научная жизнь», «Наши переводы». В журнал вошли статьи авторитетных ученых-монголоведов и молодых российских специалистов. Актуальность издания подчеркивают рецензии на новые книги. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монгольязычных народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей монгольских народов и Центральной Азии.

The eleventh issue of «Mongolica» is dedicated to 130th anniversary of a prominent Russian mongolist-philologist, a brilliant expert in spoken Mongolian, a lecturer at Leningrad State University active in its social life — Alexei Vasilievich Burdukov (1883—1943). He passed away in the prime of his plans and was posthumously rehabilitated after the XXth Congress of CPSU. The issue has the following parts: «Historiography and Textology», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews and Scholarly Life», and «Our Translations». The articles are written both by competent and young Russian scholars in the field of Mongolian studies. Reviews of new books make the issue topical. The articles are written in the mainstream of the modern scientific priorities considering the modern state of Mongolian studies within which historical and cultural problems of Mongolian speaking peoples are being very important. The articles have not only pure scholarly significance but a general historical as well.

The issue should be of interest not only to Mongolists but to all specialising in philology, history, culture, to those who are interested in the history of the Mongolian peoples and Central Asia.

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 31.03.2014. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Таймс»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 13 печ. л. Заказ №

Первая академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

ISSN 2311-5939

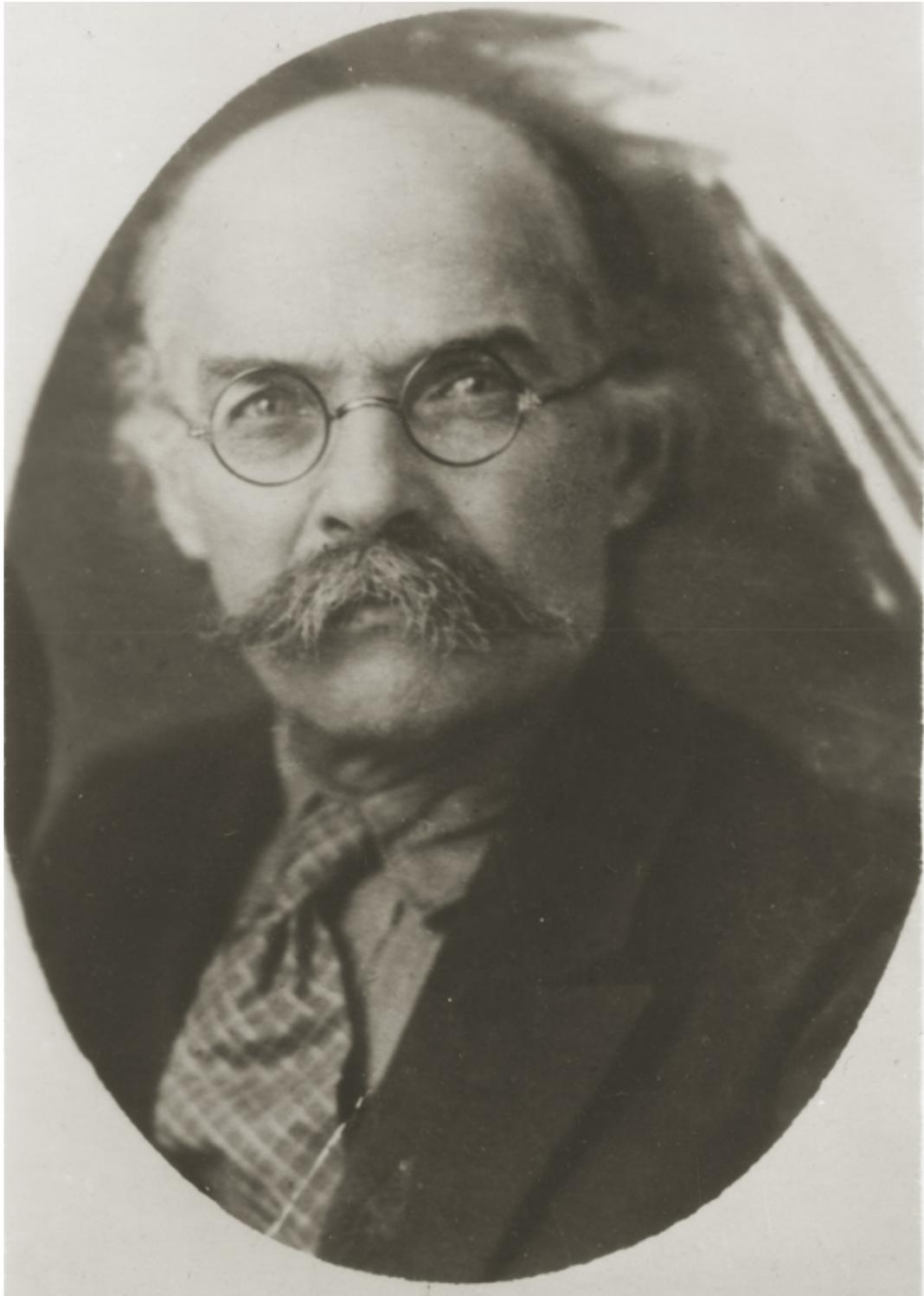
© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2013
© Институт восточных рукописей РАН, 2013
© Коллектив авторов, 2013

Содержание

Предисловие	6
И. В. Кульганек. А. В. Бурдуков, монголовед трудной и интересной судьбы	6
Б. М. Нармаев. Т. А. Бурдукова: Биографические материалы	11
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Т. В. Ермакова. Роль Русского географического общества в изучении буддийских этносов Центральной Азии в 1870—1910-х годах	15
А. Ш. Кадырбаев. Идея панмонголизма от атамана Семенова и барона Унгерна до ее краха	21
И. Ф. Попова. Торговля России и Китая через Кяхту и Маймайчен	28
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
А. В. Зорин, А. А. Сизова. Первые пекинские издания сборника «Сундуй» на тибетском и монгольском языках	37
Е. А. Кантор. «Мани-кабум» в Тибете и Монголии	45
Д. А. Носов. Сказочный сюжет с парными мужскими/женскими персонажами в фольклоре монгольских народов	52
Мунхцэцэг Энхбат. Звукоподражательные слова в словаре «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности» (1717)	56
П. О. Рыкин. Об одном тюркизме в «Тайной истории монголов»: ср.-монг. <i>aram</i> 'загон' (для скота) [?]	64
А. Д. Цендина. О дидактической литературе монголов (XIII—середина XX века)	73
Н. В. Ямпольская. О малоизвестном халхаском переводе сутры Аштасахасрика Праджняпарамита	85
ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ	
Т. И. Юсупова. «Современный Учком, при дальнейшем развитии, преобразуется в национальную Академию наук и художеств»: Программа развития Ученого комитета Монголии Ц. Ж. Жамцарано	91
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
К. В. Орлова. Обзор изданий на русском языке по калмыковедению	97
И. В. Кульганек. [Рецензия]: Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies On the Basis of Gábor Bálint of Szentkatolna's Kalmyk Texts	99
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Лувсандамбын Дашням. Три часа с чотгором (Рассказ-воспоминание) (Перевод А. Соловьевой)	100
Т. Баянсан. Голод и пустота (Перевод О. Сапожниковой)	101
Б. Догмид. Монгольский характер (Перевод Т. Подольской)	103
Сведения об авторах	

Contents

Foreword	6
I. V. Kulganek. A. V. Burdukov — a Mongolist of Difficult and Interesting Destiny.	6
B. M. Narmayev. T. A. Burdukova: Biographical Materials	11
HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES	
T. V. Ermakova. The Role of the Russian Geographic Society in Investigation of Buddhist Ethnic Culture of Central Asia	15
A. Sh. Kadyrbaev. The Idea of Pan-mongolism: from the Ataman Semenov and Baron Ungern to its Collapse	21
I. F. Popova. Trade in Russia and China through the Kyakhta Maymaychen	28
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
A. V. Zorin, A. A. Sizova. The First Beijing Editions of the <i>Gzungs 'dus</i> Collection in Tibetan and Mongolian.	37
E. A. Kantor. «Mani Kabum» in Tibet and Mongolia	45
D. A. Nosov. Folktale with Unstable Male/Female Main Character in Mongolian Peoples' Folklore	52
Munkhceceg Enkhbat. Onomatopoetic Words in the Manchu-Mongolian Dictionary Compiled under the Emperors' Order (1717)	56
P. O. Rykin. On a Turkic Loanword in the <i>Secret History of the Mongols</i> : MMo. <i>aram</i> '(cattle) pen' [?].	64
A. D. Tsendina. The Didactic Literature in Mongolia (XIII—the middle of XX centuries)	73
N. V. Yampolskaya. A Recently Discovered Khalkha Translation of the <i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā</i>	85
FROM THE ARCHIVES OF THE ORIENTALISTS	
T. I. Yusupova. «Modern Scientific Committee, with further development, is converted into the national Academy of Sciences and arts» Program for the development of the Academic Committee of Mongolia by Ts. Zhamysarano	91
REVIEW AND SCIENTIFIC LIFE	
K. V. Orlova. A Review of Publications on Kalmykovedeniye in Russian	97
I. V. Kulganek. Review: Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's. Budapest, 2011. 380 c.	99
OUR TRANSLATIONS	
L. Dashnam. Three Hours with the Devil. Story-recollection (translation from Mong. by A. Solovieva)	100
T. Bayansan. Hunger and Emptiness (translation from Mong. by O. Sapozhnikova)	101
B. Dogmid. Mongolian Temper (translation from Mong. by T. Podoliskaya)	103
List of Contributors	



Алексей Васильевич Бурдуков. 1938 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

И. В. Кульганек

А. В. Бурдуков, монголовед трудной и интересной судьбы

В 2013 г. исполнилось 130 лет со дня рождения Алексея Васильевича Бурдукова, известного монголоведа-филолога, прекрасного знатока этнографии и разговорного монгольского языка, общественного деятеля, популяризатора общественно-гуманитарных и специальных технических знаний, коллекционера, журналиста, организатора первой светской школы в Западной Монголии, оставившего после себя большое научное наследие по языку, фольклору, истории монгольских народов.

Алексей Васильевич был человеком яркой индивидуальности и интересной личной судьбы. Начав свою трудовую деятельность довольно рано, с самой низкой должности в купеческой частной фирме, но имея сильную тягу к знаниям и большой талант к языкам, журналистике, филологии, он самостоятельно постиг основы, а затем и тонкости филологической науки, тайны переводческой деятельности, впоследствии стал преподавателем Ленинградского восточного института, ассистентом, а позже — доцентом Ленинградского государственного университета, (ему была присуждена степень кандидата филологических наук в 1938 г. без защиты кандидатской диссертации), научным сотрудником Института востоковедения АН СССР, членом-сотрудником РГО.

А. В. Бурдуков собрал ценнейшие коллекции предметов монгольского быта, ксилографов, карт, образцов лингвистического и фольклорного материала. Он был награжден Малой серебряной медалью РГО за труды по монголоведению.

Алексей Васильевич Бурдуков родился в деревне Боровая, недалеко от города Ирбита, что в двухстах километрах от Екатеринбурга, 30 марта 1883 г. После окончания церковноприходской школы он попал в услужение к купцу Я. Е. Мокину, и вскоре судьба сложилась так, что он перебрался в Монголию. Дальнейшая жизнь А. В. Бурдукова на протяжении девятнадцати лет была связана с работой в торговой компании на реке Хангельцик в Западной Монголии. За эти годы он стал доверенным фирмы, получил признание работников, уважение местного населения.

Будучи любознательным и талантливым от природы, он не мог не заинтересоваться культурой, историей, языком людей, с которыми соприкасался по работе и в жизни. Интерес к знаниям побудил его

связаться с монголоведами Санкт-Петербургского университета. Первым заочным учителем Бурдукова стал Владислав Людвигович Котвич¹, монголовед-лингвист, к тому времени — заведующий кафедрой монгольской филологии Санкт-Петербургского императорского университета. Под руководством петербургского ученого А. В. Бурдуков успешно занялся самообразованием: читал книги, учился по учебникам, присылаемым В. Л. Котвичем, выписывал рекомендованные им газеты, начал собирать образцы монгольского фольклора, заинтересовался рукописями. К 1910 г. А. В. Бурдуков собрал такое значительное количество монгольского фольклора: былины, песен, биографий, летописей, что Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии выдал ему в качестве поощрения 300 рублей на приобретение необходимых книг и рукописей для продолжения занятий по монгольской литературе и языку. В следующем году А. В. Бурдуков получил от совета Русского географического общества Малую серебряную медаль. Большим событием в его жизни было знакомство, которое впоследствии переросло в дружбу, с самым крупным монголоведом XX в. — Б. Я. Владимирцовым², который, будучи двадцати-

¹ В. Л. Котвич (1872—1944) — польский и русский ученый-лингвист, востоковед-монголовед. С 1891 по 1924 г. учился и работал в Санкт-Петербургском императорском (затем — Ленинградском государственном) университете. Член-корреспондент Российской Академии наук (с 1923 г.), действительный член Польской академии знаний, председатель Польского востоковедческого общества (с 1922 по 1936 г.). Издал более 150 научных трудов. См.: Лекции по грамматике монгольского языка. СПб., 1902; Калмыцкие загадки и пословицы. СПб., 1905; Материалы для изучения тунгусских наречий // Живая старина. 1909; Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Петроград, 1915; Монгольские надписи в Эрдени-дзу // Сб. Музея антропологии и этнографии при Российской АН. Т. 5, вып. 1. Петроград, 1917; Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII—XVIII вв. // Известия Российской Академии наук. 1919. № 12—15.

² Б. Я. Владимирцов (1884—1931) — российский востоковед, академик АН СССР (1929), крупнейший специалист в области монгольского языкознания, истории, фольклора, литературы и этнографии монголов. Работал в

семилетним учеником В. Л. Котвича, во время своей командировки в Монголию в 1913 г. прожил у своего друга всю зиму, собрал большое количество этнографического и лингвистического материала, значительно преуспел в разговорном монгольском языке. После знакомства с Г. Н. Потаниным А. В. Бурдуков под псевдонимом А. Чуец напечатал несколько десятков небольших заметок о разных сторонах монгольской жизни в газете «Сибирская жизнь» и журнале «Алтай».

В 1914 г. А. В. Бурдуков возглавил Товарищество «Бурдуков и К», занимавшееся поставками промышленных товаров в Монголию и закупкой сырья. Работа Товарищества была организована на принципах кооператива. С приходом Советской власти, когда торговля в Монголии стала осуществляться Сибирским отделением Центросоюза, Бурдуков перевел дела Товарищества в Центросоюз. Во время прихода к власти Унгерна на Западе Монголии в 1921 г. он подвергся преследованию за сочувствие к Советской власти и был вынужден бежать вместе с женой, Аполлиной Ивановной, и тремя дочерьми (Елизаветой, Таисией, Галиной) из Улясутая, где располагалось его Товарищество, и провести несколько месяцев вдали от дома, скрываясь от преследований в местечке Бага-Нур. Последующие четыре года были связаны с работой на различных должностях в российско-монгольских торговых организациях, он был представителем Иркутской конторы Центросоюза, заведующим Прикосогольской конторой, заместителем заведующего монгольской конторой Сибгосторга в Новосибирске. В это время состоялось его знакомство с дипломатом, историком и публицистом И. М. Майским (Яном Ляховецким), писавшим в то время книгу «Современная Монголия».

В 1927 г. А. В. Бурдуков переезжает в Ленинград и поступает на работу в Ленинградский восточный институт в качестве сначала лектора, затем — ассистента и заведующего монгольским кабинетом. Позже он был переведен в Ленинградский государственный университет на должность доцента тюрко-монгольской кафедры, где преподавал монгольский разговорный язык, читал курс по этнографии Монголии, руководил практическими занятиями по ойратскому и калмыцкому языку. А. В. Бурдуков вел также занятия на Курсах национальных меньшинств Советского Востока при Педагогическом институте им. Герцена. За время работы в Университете А. В. Бурдуков совершил ряд научных экспедиций в калмыцкие

степи (в 1929 г. — к сарт-калмыкам, малоизвестной ойратской группе, для сбора лингвистического материала; в 1932 г. — в Калмыцкий район Северо-Кавказского края для изучения этнографии; в 1934 г. — к волжско-донским калмыкам для изучения местного фольклора; в 1939 г. — в Калмыцкую АССР и Ростовскую область для записи песен. Экспедиции позволили ученому собрать большой полевой материал, приобрести серьезный опыт в его обработке, анализе и написании серьезных научных трудов. Всего А. В. Бурдуковым было опубликовано более 20 научных статей, отчетов о поездках к калмыкам, переводов художественных произведений, образцов монгольского фольклора. Чрезвычайно полезными для учебных целей были изданные им в 1935 г. в Ленинграде «Разговорник монгольского языка с подробным оглавлением каждого урока, подстрочным и алфавитным словарями» и «Русско-монгольский словарь разговорного языка», а также «Монгольско-русский словарь», вышедший в 1937 г. В выпуски «Советской энциклопедии» за 1935 и 1936 гг. вошли его статьи «Значение молочных продуктов и способы их приготовления у монголов в Джаргалантуйском и Джабхалантуйском округах Монгольской Народной Республики» и «Этюды по этнографии калмыков». Не всем планам ученого было суждено осуществиться: в 1941 г. он был арестован, осужден на 10 лет ИТЛ и умер 13 марта 1943 г. в лагунке Тайгинского района Сиблага. Родным он писал из лагеря, что работает над книгой «Тридцать лет среди монголов». Посмертно, в 1966 г., в Улан-Баторе были изданы «Ойратские и калмыцкие сказки», записанные им, и, в 1969 г., переписка с монголооведами того времени и воспоминания о Западной Монголии, которые вошли в книгу «В старой и новой Монголии», подготовленную к печати его дочерью, продолжившей дело своего отца, Таисией Алексеевной Бурдуковой, видным монголоведом-фольклористом, преподавателем кафедры монгольского языка Восточного факультета Ленинградского государственного университета, у которой осталось рукописное наследие Алексея Васильевича, позже приобретенное Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН), куда попала большая часть архива, и Институтом восточных рукописей РАН (ИВР РАН). В настоящее время в Архиве востоковедов ИВР РАН имеется личный фонд А. В. Бурдукова и Т. А. Бурдуковой (Ф. № 165). Кроме того, ряд материалов хранятся в фонде «Буряты и калмыки» (Р. I. Оп. 3). Здесь хранится все его эпистолярное наследие: письма учителям, коллегам, родственникам, документы биографического характера, прошения, контракты, переписка с издателями. В личном архиве А. В. Бурдукова имеются уникальные фотографии: портреты его коллег и друзей, групповые фотографии простых монголов и знати, виды Улясутая, Кобдо, пейзажи, постройки начала XX в. Есть личный фонд А. В. Бурдукова и в КИГИ РАН (г. Элиста), в котором имеются такие неизданные работы А. В. Бурдукова, как: «Поездка к донским калмыкам в 1932 г.».

Санкт-Петербургском императорском университете (Ленинградском государственном университете) на кафедре монгольской и калмыцкой словесности, в Азиатском музее (Институте востоковедения АН СССР), Институте живых восточных языков. Основные труды его были собраны и изданы в трехтомном собрании сочинений: *Владимирцов Б. Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002; *Он же.* Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003; *Он же.* Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005.



Справа налево: Алексей Васильевич Бурдуков, Аполлинаруия Ивановна Бурдукова, Михаил Сергеевич Хомутов, Аркадий Алексеевич Чукреев (двое последних убиты в период борьбы с Унгерном)

Фотографии из семейного архива семьи Бурдуковых



Аполлинаруия Ивановна Бурдукова. Монголия. 1911 г. (фото А. В. Бурдукова)



Проезд по степи чиновника-амбана. Северо-Западная Монголия. 20-е гг. XX в. (фото А. В. Бурдукова)



Монголы пахут на верблюде. 20-е гг. XX в. Северо-Запад Монголии (фото А. В. Бурдукова)



Улясутай. Монголия. 1920 г. (фото А. В. Бурдукова)



Сейм монгольских князей. 20-е гг. XX в. Северо-Запад Монголии (фото А. В. Бурдукова)

«Калмыки», «Предыстория волжских калмыков», «Следы родового строя у ойратов».

Об А. В. Бурдукове имеется следующая литература: Даревская Е. М. Письма И. М. Майского А. В. Бурдукову // *Mongolica*-III. СПб., 2003. С. 47—56; Юзе-

фович Л. Самодержец пустыни. М., 1993. С. 24, 28; Бурдукова Е. А. Коротко о том же // Уроки гнева и любви. Л., 1992. С. 93—94; Касьяненко З. К. Кафедра монгольской филологии // Востокведение в Ленинградском университете. Л., 1960. С. 64.

Б. М. Нармаев

Т. А. Бурдукова: Биографические материалы

Таисия Алексеевна Бурдукова (1912—1987) достойно продолжила дело своего отца — Алексея Васильевича Бурдукова. Таисия Алексеевна, крупный ученый, талантливый университетский преподаватель, доцент Восточного факультета ЛГУ была интересным человеком и выдающейся личностью. Ниже публикуются новые архивные материалы о ней с привлечением архивных документов, хранящихся у автора. Особую благодарность автор выражает Инне Георгиевне Бурдуковой за любезно предоставленные фотографии из семейного альбома.



Т. А. Бурдукова. 1929 г.

Дочь Таисия родилась в семье Алексея Васильевича Бурдукова и его жены Аполлинии Ивановны 23 мая 1912 г. в селе Усть-Чарышская пристань Алтайского края. Ее отец с 1895 по 1913 г. был служащим торговой фирмы Мокина в Монголии, с 1914

по 1921 г. — сотрудником Товарищества служащих в Монголии, с 1921 по 1927 г. — заведующим Прикосокольской конторой Центросоюза (позже — Сибкрайсоюза и Сибторга), затем помощником заведующего Общемонгольской конторой Сибгосторга в Новосибирске [Архивные материалы... С. 1]¹. У Таисии были две младшие сестры — Галина (р. 1915) и Елизавета (р. 1920). Детство Таисии прошло в Западной Монголии, и позже Таисия Алексеевна рассказывала, что ее двумя родными языками в детстве были русский и монгольский, что нянчила ее монгольская няня и что она успела полюбить эту страну и ее народ, вспоминала, как к ним на заимку приезжал знаменитый петербургский ученый-монголовед Б. Я. Владимирцов.

В 1927 г. семья переехала в Ленинград, и Алексей Васильевич начал преподавать монгольский язык (был сначала лектором Восточного института, затем доцентом кафедры монгольской филологии Ленинградского государственного университета). В 1930 г. Таисия окончила среднюю школу и в сентябре поступила на Монгольский цикл Переводческого отделения Ленинградского института истории, философии и лингвистики (ЛИФЛИ). С 1933 по 1936 гг., еще студенткой, Т. А. Бурдукова преподавала сарт-калмыцкий и монгольский языки на курсах нацменьшинств Советского Союза, одновременно работая библиотекарем Студенческого отдела библиотеки ЛИФЛИ. В июне 1934 г. она окончила ЛИФЛИ и получила квалификацию научного работника II разряда в области монголистики. Вскоре Т. А. Бурдукова была зачислена научным сотрудником Монгольского кабинета Института востоковедения АН СССР, где проработала до июня 1942 г. Кроме того, с 1937 по 1942 г. она по совместительству преподавала монгольский, калмыцкий и ойратский языки на тюрко-монгольской кафедре филологического факультета ЛГУ.

Во время блокады города Т. А. Бурдукова жила и работала в Ленинграде, там похоронила дочь, умершую от голода, пережила все ужасы блокады. В июле 1942 г. она вместе с семьей эвакуировалась в село Коркино Туринского района Свердловской области, где один месяц проработала учительницей в сельской начальной школе.

¹ Архивные материалы Т. А. Бурдуковой. Хранятся у автора.



Семейный портрет: Сидят слева направо: Галина Алексеевна Бурдукова, Аполлинаруя Ивановна Бурдукова, Алеша Бабий (сын Елизаветы Алексеевны Бурдуковой и Леонида Алексеевича Бабий), Леонид Алексеевич Бабий. Стоят: Таисия Алексеевна Бурдукова, Роман Ефраимович Бурдуков (сын Таисии Алексеевны Бурдуковой), Инна Георгиевна Бурдукова (жена Романа Ефраимовича Бурдукова), Елизавета Алексеевна Бурдукова

В сентябре 1942 г. переехала к мужу в г. Алматы и работала с 28 декабря 1942 г. по 24 мая 1943 г. библиотекарем в Казахском педагогическом и учительском институте имени Абая. 3 ноября 1942 г. Т. А. Бурдукова была восстановлена в штате Института востоковедения АН СССР и прикомандирована по месту жительства к Институту языка и мышления имени Марра, находившемуся в то время в Алматы. В сентябре 1943 г. переехала в Ташкент, куда был эвакуирован Институт востоковедения. 19 января 1945 г. Т. А. Бурдукова защитила кандидатскую диссертацию на тему «Бурятская историческая хроника Ш. Н. Хобитуева». Вот что писал в своем предварительном отзыве о диссертации Т. А. Бурдуковой академик С. А. Козин: «Десять печатных листов перевода с восточного языка, выполненного хорошо и со стороны филологической точности, и со стороны стиля, уже сама по себе эта работа свидетельствует о полном владении языком монголо-бурятской летописи XVII—XVIII вв., а следовательно, и важнейшим источником для изучения истории и самобытной литературы этого народа. Подробно развитые тезисы к исследованию особенностей языка летописи равным образом обнаруживают зрелый и умело поставленный лингвистический анализ» [Архивные

материалы...]. Т. А. Бурдукова была награждена медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг.», медалью участника трудового фронта «XXX лет победы в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг.» и медалью «В память 250-летия Ленинграда».

В мае 1945 г. Т. А. Бурдукова вместе с сотрудниками академических институтов вернулась в Ленинград и возобновила преподавательскую работу на Восточном факультете ЛГУ. Из ИВ АН она была отчислена 19 ноября 1947 г. в связи с запрещением совместительства. 5 апреля 1947 г. ВАК утвердил ее в звании доцента. На кафедре монгольской филологии Восточного факультета Т. А. Бурдукова проработала до своего выхода на пенсию в 1976 г., но и после этого, до самой смерти, она поддерживала связи с университетом, занималась научной деятельностью, консультировала студентов и аспирантов.

Таисия Алексеевна достойно продолжила дело своего отца — востоковеда. Она была крупным ученым, талантливым университетским преподавателем, выдающейся в моральном плане личностью. В соавторстве со своим отцом Т. А. Бурдукова составила в 1940 г. калмыцко-русский словарь, работала над словарем синьцзын-ойратского языка. В 1946—

1947 г. она занималась переводом монгольской исторической хроники «Болор толи». Академик С. А. Козин отмечал: «Многолетняя преподавательская деятельность Т. А. Бурдуковой в ЛГУ и ее научная работа в ИВ АН выработали из нее опытного и серьезного востоковеда-монголиста. Особенно должны быть отмечены ее работа по калмыцкой летописи и эпосу Джангар, а также активное и плодотворное сотрудничество в коллективной работе по составлению академического монголо-русского словаря» [Архивные материалы...].



Т. А. Бурдукова. 1977 г.

Среди опубликованных Т. А. Бурдуковой работ — переводы с монгольского, статьи по монгольской литературе и фольклору, рецензии, научно-популярные публикации. Часто ее работы оказывались уникальными, основополагающими. Так, например, историю старой монгольской литературы Таисия Алексеевна стала разрабатывать одной из первых в мире. В трудное послевоенное время она была единственным специалистом-калмыковедом, разрабатывавшим и читавшим курсы по калмыцко-ойратской филологии. Знаток языка и быта монголов, она преподавала разговорный монгольский, перевела и опубликовала многие произведения известных монгольских писателей — Д. Нацагдоржа, Ц. Дамдинсүрэна, С. Дашдорова и др. Подготовленная Таисией Алексеевной к печати книга ее отца «В старой и новой Монголии» вызвала большой интерес не только у специалистов, но и у творческой общественности в нашей стране и за границей. Однако значительная часть научных трудов, подготовленных Т. А. Бурдуковой, остались, к сожалению, неопубликованными. Среди них — История старой монгольской литера-

туры, хрестоматия по старой калмыцкой литературе, материалы по грамматике старокалмыцкого (ойратского) языка, материалы для учебника современного калмыцкого языка и др.

Доцент Т. А. Бурдукова в совершенстве владела не только монгольским, но и калмыцким и бурятским языками. Она преподавала современный и старописьменный аспекты монгольского языка, калмыцкий и ойратский языки. Ею были разработаны и прочитаны курсы лекций по истории современной монгольской литературы, по истории средневековой монгольской литературы, спецкурс по монгольскому фольклору. Среди ее студентов было много бурят, калмыков, монголов. Студенты ценили ее языковые занятия, лекции не только за уникальную фактологическую составляющую, но и за увлеченность «багши» своим делом, которую она передавала своим ученикам, за то, что она своим примером учила регулярной и добросовестной работе, за порядочность и доброжелательность. Рассказывая о Монголии, о выдающихся ученых-востоковедах, со многими из которых ей довелось общаться, Таисия Алексеевна становилась как бы звеном, связывавшим ее слушателей с великими предшественниками. Академики Б. Я. Владимирцов, С. А. Козин, Н. Н. Поппе, монгольские академики Ц. Дамдинсүрэн и Б. Ринчен, выдающийся знаток языков и культур народов Центральной Азии и Дальнего Востока Б. И. Панкратов представляли в ее рассказах как исполненные жаждой знаний знатоки, которые, тем не менее, всю жизнь занимались самосовершенствованием.

В декабре 1967 г. Т. А. Бурдукова ездила в Улан-Батор по приглашению ректора Монгольского государственного университета проф. Цэвэгмида и за плодотворную работу по подготовке квалифицированных кадров для Монголии указом Президиума Великого Народного Хурала была награждена медалью МНР «Найрамдал» («Дружба»). В 1969 г. Союз писателей МНР наградил ее Почетным дипломом за значительный вклад в развитие художественной литературы, а в 1972 г. Президиум Верховного Совета Бурятской АССР наградил Почетной грамотой за заслуги в деле подготовки кадров востоковедов для республики.

Таисия Алексеевна Бурдукова прожила долгую жизнь, в которой было многое — и радость, и горе. Ее знания и мудрость, честность и скромность, мужество и юмор, строгость к себе и уважение к людям оставили свой благой след на личностях ее многочисленных учеников и в чем-то изменили мир, сделав его разумнее, добрее. Закончить мне хочется стихами, монгольский перевод которых мы читали на уроках Таисии Алексеевны:

Легче черепахе случайно попасть головой
В ярмо, плавающее на поверхности моря,
Чем скотине обрести человеческое перерождение.
Поэтому, о Благодный, стремись действовать
согласно святому учению!

Список научных работ Т. А. Бурдуковой (Опубликованные)

1. Орфографическое оформление русско-монгольского словаря разговорного языка А. В. Бурдукова. Л., 1935.
2. Орфографическое оформление монголо-русского словаря А. В. Бурдукова. М., 1940.
3. Перевод на калмыцкий язык колхозной шнуровой книги. По заданию Всесоюзного объединения. Союзоргучет. 1940.
4. Библиография квадратной письменности // История монгольской письменности. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 161—162.
5. Летопись Хоринских бурят // Рефераты отделения языка и литературы АН СССР. 1944. С. 31.
6. О переводе летописи Ш. Н. Хобитуева // Рабочая хроника ИВ АН СССР. 1945. № 2. С. 38—40.
7. *Нацакдоржи Д.* Избранное: Пер. с монг. М., 1956.
8. [Рецензия] // Журнал «Советское востоковедение». 1957. № 6. С. 142—143. Рец. на кн.: *Михайлов Г. И.* Очерк истории современной монгольской литературы. М., 1955.
9. *Дамдинсурэн Ц.* Избранное: Пер. с монг. М., 1958.
10. [Рецензия] // Краткие сообщения Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 1. Улан-Удэ, 1959. С. 143—147. Рец. на кн.: *Пучковский Л. С.* Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. 1. М.; Л., 1957.
11. Выдающийся калмыцкий просветитель // Газета «Советская Калмыкия». 1962. 26 сентября.
12. О кратких гласных // Газета «Хальмг унн». 1963.
13. Столетие знаменитого ойратского былинщика Парчен-тульчи // Журнал «Теегин герл» («Свет в степи»). № 1. Элиста, 1966. С. 93—100.
14. *Бурдуков А. В.* В старой и новой Монголии / Подгот. к изд. Т. А. Бурдукова. М.: Наука, 1969.
15. *Бурдуков А. В.* Забытые страницы // Страны и народы Востока. Вып. 11. М., 1971. С. 316—325. Публикация Т. А. Бурдуковой.

Подготовленные к печати (рукописи) Словарная работа

1. Калмыцко-русский словарь. 40 печ. л.
2. Авторская рукопись буквы «Ч» монголо-русского словаря АВ АН СССР. 2 печ. л.
3. Выборка общественно-политической терминологии по книге «История ВКП(б)» на монгольском языке. 1000 карточек.
4. Дополнения к большому монголо-русскому словарю АН СССР. Разметка текста. 3 печ. л.
5. Дополнения к калмыцко-русскому словарю. 26 000 карточек.
6. Словарь синьцзян-ойратского языка. 2000 карточек.
7. Сарт-калмыцкие сказки. 6 печ. л.
8. Калмыцкие сказки для детей. 2 печ. л.
9. Фрагменты баитского и сарт-калмыцкого Джангара. 1 печ. л.
10. Биография Бакхи Сарпекова (Сарт-калмыки и тарачинское восстание). 3 печ. л.
11. Монгольская историческая хроника «Болор толи». 1 том. 1 часть. 5 печ. л.
12. Произведения современных монгольских писателей. 13 печ. л.
13. Синьцзян-ойратские тексты. 6 печ. л.

Хрестоматии

1. Хрестоматия по современному монгольскому языку. 10 печ. л.
2. Хрестоматия по современной монгольской литературе. 10 печ. л.
3. Хрестоматия по синьцзян-ойратскому языку. 10 печ. л.

Статьи

1. Ойратские сказители. 2 печ. л.
2. Бурятская легенда о происхождении озера Байкал. 0,5 печ. л.
3. Поучения гегена из Гун-джу. 0,5 печ. л.

Исследования

1. Бурятская историческая хроника Ш. Н. Хобитуева. 10 печ. л.
2. Гаван Шараб. История калмыков. Текст, пер., коммент. 4 печ. л.
3. Лекции по старой монгольской литературе. 5 печ. л.
4. Лекции по монгольскому фольклору. 4 печ. л.
5. Вводный курс по современной монгольской литературе. (Материалы к лекциям по истории монгольской литературы). 15 печ. л.
6. Учебник синьцзян-ойратского языка. 4 печ. л.
7. Учебник ойратского языка. 9 печ. л.
8. Очерки современной калмыцкой литературы. Курс лекций. 6 печ. л.
9. Калмыцкий фольклор. 1 печ. л.
10. Черновой перевод былины «Бум-эрдени». 4 печ. л.

Т. В. Ермакова

Роль Русского географического общества в изучении буддийских этносов Центральной Азии в 1870—1910-х годах

В статье рассматривается историко-научный и организационный контекст экспедиций в Монголию и Тибет, предпринятых по инициативе Русского географического общества (РГО) или при его поддержке. Установлено, что Русское географическое общество в конце XIX—начале XX в. проявляло большую заинтересованность в экспедиционном обследовании сопредельных территорий, в том числе в этнографическом и лингвистическом аспектах в перспективе развития торговли и дипломатических связей. На основе опубликованных экспедиционных материалов А. М. Позднеева, Г. Ц. Цыбикова, Б. Б. Барадийна прослежено формирование методов исследования культуры повседневности этносов Центральной Азии, показан вклад российских путешественников в получение приоритетных сведений о буддийских монастырях Тибета и Монголии. Продемонстрирована исключительная роль периодических изданий РГО в оперативном введении в научный оборот результатов экспедиционных изысканий.

Ключевые слова: Русское географическое общество (РГО), экспедиции в Центральную Азию, буддийская культура, А. М. Позднеев, Г. Ц. Цыбиков, Б. Б. Барадийн.

История Русского географического общества (РГО), одного из первых научных обществ в Европе, отразила узловые моменты истории российской государственности и дипломатических стратегий, направленных на упрочение контактов с сопредельными странами.

Учрежденное в 1845 г., Общество с момента образования неизменно пользовалось поддержкой правительства и покровительством правящего дома Романовых, а в 1849 г. получило статус Императорского.

Заявленной в Уставе целью РГО были сбор, обработка и распространение географических, этнографических и статистических сведений [Устав РГО, 1898. С. 1]. Общество состояло из четырех отделений: географии математической, географии физической, этнографии, статистики. Обнародование полученных сведений как аспект реализации уставной цели осуществлялось «посредством чтений и сообщений в собраниях Общества, а также посредством ученой переписки, печатных Записок, периодических и других сочинений, издаваемых им» [Устав РГО, 1898. С. 2].

Установка РГО на распространение сведений, полученных в ходе экспедиций, положительно сказывалась на издательской деятельности общества. Именно благодаря изданиям РГО в научный оборот были введены результаты экспедиционных обследований сопредельных с Россией азиатских территорий.

В 1870-е гг. РГО переживало период устойчивой и плодотворной деятельности. Особенности этого периода верно подметил И. Ю. Крачковский: «Общество в 1870 г. отметило свой 25-летний юбилей и жило полной жизнью всех своих отделений. Как всегда бывало в его истории, в те или иные периоды то или другое отделение выдвигалось на первый план, и в ту пору (1870-е гг. — Т. Е.) вступало в период своего расцвета этнографическое» [Крачковский, 1944. С. 289].

В этой связи проанализируем экспедиции и путешествия А. М. Позднеева, Г. Ц. Цыбикова, Б. Б. Барадийна.

Первое свое путешествие в Монголию А. М. Позднеев совершил в составе экспедиции РГО, инициированной Г. Н. Потаниным¹. Экспедиция длилась 2 года (1876—1878).

Прикладной задачей экспедиции было изучение условий и перспектив приграничной торговли. Подробные очерки Урги, Кобдо, Улясутая в аспекте управления и торговли А. М. Позднеев представил в монографии «Города Северной Монголии» (1880).

Обширная монография А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духо-

¹ Характеристику подхода Г. Н. Потанина к экспедиционной деятельности дал Б. С. Задваев: внимание к этнографическому аспекту, опора на данные наблюдения. Подробнее см.: [Задваев, 2006. С. 17—18].

венства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу» [Позднеев, 1887] была опубликована РГО. По результатам экспедиционного исследования монгольского буддизма РГО присудило А. М. Позднееву Большую золотую медаль «по этнографии» [Семенов, 1896. С. 998]. Отметим, что как источник по повседневной жизни буддистов Монголии в период исторической сохранности буддийской культуры работа Позднеева не устарела.

Обратимся непосредственно к работе А. М. Позднеева. Систематизацию данных исследования, проведенного во время пребывания в Монголии, автор выдвигает как главную задачу [Позднеев, 1887. С. VII]. Способ систематизации, избранный А. М. Позднеевым, базировался на его подходе к изучению живой буддийской традиции — дать наиболее полное и подробное описание наблюдаемых явлений повседневной жизни буддистов.

Архитектоника монографии А. М. Позднеева свидетельствует о том, что исследователь рассмотрел базовые аспекты буддийской повседневности в связи с монастырем, т. е. избрал адекватный методический инструментарий.

Классификация монастырей, им предложенная, базируется на критериях стационарности/мобильности (кочевые монастыри — уникальное явление монгольской буддийской жизни, напрямую связанное с культурно-хозяйственным типом — кочевым скотоводством), а также экономической базы. По второму критерию Позднеев подразделил монастыри на «императорские» — обустриваемые за счет казны; «геновские» — построенные за счет верующих для пребывания иерархов буддийской церкви, признанных воплощениями буддийских божеств или видных деятелей буддийской культуры; «хошунные» — построенные для отправления религиозных нужд жителями конкретного населенного пункта или территории; построенные частными лицами — впоследствии донаторами монастыря (например князьями) [Позднеев, 1887. С. 1—24].

Эта классификация важна в перспективе анализа повседневной монастырской жизни. И богатство храмового убранства, и возможность проведения пышных обрядов напрямую зависели от экономической мощи монастыря. В отдельную группу выделяются монастыри, организующие монахов-созерцателей, т. е. не имеющие непосредственной связи с мирянами. Можно сказать, что таким образом исследователь создал схему описания институциональной базы буддийской повседневности.

Монашество рассматривается Позднеевым согласно канонической структуре статусов, начиная от послушника. В описание жизни монахов включены также такие существенные аспекты, как обучение, распорядок дня, система управления монастырем, монастырские профессии.

Визуально-символический аспект повседневной жизни рассматривается Позднеевым на материале

описания сакрального пространства — территории монастыря и расположения зданий на ней, архитектурных особенностей и интерьера храмов. Закономерно, что особое внимание Позднеев уделил описанию алтарной части храма, символике подношений. Отметим, что интерьерное решение внутреннего пространства буддийского храмового здания, предназначенного для регулярного проведения служб, устойчиво, и выявленные Позднеевым элементы вполне могут быть использованы в современных полевых исследованиях как единицы наблюдения. В описании интерьера буддийского храма Позднеев, что существенно, включает классификации конкретных его составляющих. Так, классифицированы изображения божеств буддийского пантеона (гневные/мирные формы) и даны их отличительные признаки, технико-технологические особенности изготовления пластики (литье/ковка), материалы (бронза, медь, золото, серебро, дерево, глина, папье-маше). Фактически Позднеев попытался наметить схему описания предметов буддийского религиозного искусства [Позднеев, 1887. С. 47—49].

Темпоральный аспект повседневности зафиксирован Позднеевым в подробном описании ритуалов буддийского и хозяйственного календаря. Не ставя задачи аналитической реконструкции ритуалов, он подробно зафиксировал их предметный, акциональный, вербальный и мотивационный аспекты, способом организации материала избрав последовательность действий в рамках обрядового комплекса.

Наряду с календарным типом ритуалов исследователь рассмотрел обряды жизненного цикла и ритуалы, проводимые в специальных случаях по заказу верующих (болезнь, гадание о благоприятных днях для важных дел, освящение жилища, имущества, скота). Отражены и ритуалы, сложившиеся в рамках центральноазиатской региональной формы буддизма и специфичные именно для нее, — это буддийские службы на *овоо* (изначально — ‘сакральные локусы шаманистов’) и ритуалы, проводимые в целях защиты стад от болезней и падежа (последнее было особенно актуально для Монголии — традиционно скотоводческой страны).

В описании буддийской повседневной жизни в аспекте ритуала Позднеев подробно восстановил сценарии таких масштабных действий, как *цам* (пантомимическое представление в рамках культа божеств-защитников), круговращение Майдари (санскр. Майтрей) — ритуал почитания в Монголии и Бурятии Будды будущего, праздник в честь Цзонхавы — одного из наиболее чтимых деятелей тибетского буддизма.

При том что сценарии буддийских ритуалов зафиксированы в специальных текстах-наставлениях, особую ценность наблюдениям Позднеева придает именно то, что по ним можно восстановить, в какой мере в практике организации обрядовой жизни реализовались наставления и какие региональные осо-

бенности влияли на используемый сценарий ритуала [Позднеев, 1887. С. 47—49].

Таким образом, А. М. Позднеев фактически представил буддийскую повседневность в виде системной целостности, в которой аналитически устанавливается институциональный (монастыри), социальный (статусы внутри сообщества), визуально-пространственный (сакральные территории), темпоральный (календарь служб) и практически-религиозный (структура ритуала) аспекты. Можно сказать, что эта схема оптимально подходила для решения задач полевого наблюдения живой буддийской традиции.

После приобретения экспедиционного опыта под началом Потанина и публикации обобщающего труда по монгольскому буддизму А. М. Позднеев вошел в круг исследователей Центральной Азии — путешественников. Поэтому вполне закономерно, что именно кандидатура Позднеева была выдвинута Министерством иностранных дел для исполнения поездки в Монголию в 1892—1893 гг. с целью обследования перспектив дипломатических и торговых контактов России с «Застенным Китаем». По возвращении А. М. Позднеев выступил в Географическом обществе с обзорным докладом. Результаты путешествия были оценены весьма высоко: «Самым обильным по своим научным результатам для этнографической отрасли географии, а также для изучения современного экономического и бытового состояния Монголии было путешествие по ней действительного члена Общества А. М. Позднеева, снаряженного в экспедицию туда Министерством иностранных дел» [Семенов, 1896. С. 1193]. Итоги второго путешествия ученый обобщил в двухтомнике «Монголия и монголы», также опубликованном РГО [Позднеев, 1896; 1898].

Несомненный интерес представляет реконструкция методов исследования, применявшихся А. М. Позднеевым. Объект исследования задавался задачами экспедиции, как правило, сформулированными достаточно обобщенно, если не размыто. Дефицит информации о Монголии, в особенности об административном устройстве и принципах управления, о культуре повседневности, о роли буддизма препятствовал решению задач выстраивания политического диалога и развития торгово-экономических связей. Надежная подготовка исследователя как монголоведа, свободно владеющего письменным и разговорным языком, была здесь решающим фактором успеха. «Чтобы уяснить себе, например, положение о натуральных повинностях монголов, я просил показать мне ведомость об отбывании их — поясняет Позднеев свой подход. — Совершенно так же вел я и исследования ламаизма» [Позднеев, 1896. С. XXVI]. При помощи компетентных информантов-монахов он анализировал письменные источники, проливающие свет на содержание буддийской доктрины. «Таким же порядком производились исследования и относительно обрядового учения. Отправляешься в кумирню и слушаешь устные объяснения на каждый пред-

мет ее утвари, требуя подтверждений письменными свидетельствами отцов ламайского вероучения» [Позднеев, 1896. С. XXVI].

Наряду с экспедиционной деятельностью Позднеев продолжал служить в Санкт-Петербургском университете. Его опыт полевых изысканий пригодился неординарным образом: он инициировал весьма оригинальный способ проникновения российских путешественников в Тибет — под видом буддистов-паломников, выходцев из российских этносов, исторически исповедовавших буддизм. Речь идет о подготовке исторического по значению путешествия Г. Ц. Цыбикова в Тибет, реализованного всецело в рамках РГО.

Гомбожаб Цэбекович Цыбиков (1873—1930) вошел в историю отечественной буддологии благодаря своему путешествию в Тибет, предпринятому в то время, когда европейцы могли только мечтать об успешном посещении Лхасы. Въезд иностранцев в Тибет запрещался цинским правительством Китая и лхасскими властями, исключение делалось только для буддистов-уроженцев азиатских стран.

Цыбиков — бурят, выходец из Забайкалья. В 1895 г. он поступил на факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета на стипендию П. А. Бадмаева, довольно влиятельного царедворца, желавшего в лице Цыбикова приобрести сторонника в азиатском департаменте Министерства иностранных дел [Цыбиков, 1991. Т. 2. С. 216]. Однако впоследствии из-за отказа Цыбикова принять православие поддержка Бадмаева прекратилась, и средства на обучение собирали сородичи Цыбикова [Цыбиков, 1991. Т. 1. С. 11].

В университете Цыбиков обучался, в частности, у Позднеева. Именно ему принадлежала идея послать Цыбикова в Тибет под видом буддиста-паломника. Эта мысль зародилась у ученого после ознакомления с рукописью паломника-бурята, которую принес ему Цыбиков. Известную роль в этом вопросе сыграла, возможно, и публикация Позднеевым перевода рукописи калмыцкого паломника База-Бакши «Сказание о хождении в Тибетскую страну» [Цыбиков, 1991. Т. 2. С. 218]. Тексты путевых заметок буддистов-паломников, по-видимому, помогли Позднееву операционализировать фиктивный контекст путешествия его ученика. Так был задан основной метод, применявшийся Цыбиковым, — включенное наблюдение.

Позднеев рекомендовал Цыбикова Русскому географическому обществу, на ответственного секретаря которого, А. В. Григорьева, возложили общее руководство подготовкой всей экспедиции. Отметим, что по результатам путешествия 1899—1902 гг. Географическое общество присудило Цыбикову премию им. Н. М. Пржевальского и наградило его специальной золотой медалью «За блестящие результаты путешествия в Лхасу».

По возвращении путешественник представил Географическому обществу обширный доклад «О

Центральном Тибете», в котором, в частности, описал сложности, возникшие вследствие необходимости вести наблюдения с позиции «буддиста-паломника»: «Почтенное собрание, без сомнения, вправе ожидать от нас большего, чем могли дать простые паломники, а между тем как трудно дать значительные сведения тому, кто проник в запретную страну под видом такого паломника и в сношениях с местными жителями должен был представлять простого же паломника, ищущего в священной стране душе-спасительного, ежеминутно опасаясь, чтобы чем-нибудь не выделиться из среды своих товарищей-монголов и не дать повода даже малейшему подозрению в нем человека, причастного к европейцам!» [Цыбиков, 1991. Т. 2. С. 10].

Цыбиков специально готовился к этому труднейшему предприятию. До поездки в Тибет он приобрел опыт полевой работы в Забайкалье, участвуя в деятельности специальной комиссии, изучавшей землепользование в крае. Кроме того, Цыбиков изучал язык, обычаи, социальный строй и экономику Тибета по доступным ему источникам. Таким образом, позиция исследователя, внутренне дистанцированного от группы, в рамках которой осуществлялось включенное наблюдение, обуславливалась его образованностью и опытом предшествующей работы, жизнью в инокультурной среде и стремлением реализовать именно научные цели. Совмещение фиктивного контекста («буддист-паломник») и решения исследовательских задач верно подметил С. Ф. Ольденбург в редакционном предисловии к первому изданию книги Цыбикова «Буддист-паломник у святынь Тибета»: «Из буддистов, посетивших Лхасу и главные святыни Тибета, никто не был так хорошо, как Цыбиков, подготовлен и никто из буддистов не оставил нам столь полного и внимательного описания этих святынь; из не-буддистов же никто не мог иметь к ним той же свободы доступа» [Цыбиков, 1991. Т. 1. С. 30].

Таким образом, введение метода включенного наблюдения в арсенал буддологии как отрасли научного религиоведения обуславливалось конкретными историко-культурными обстоятельствами, исключавшими иные способы решения исследовательских задач.

В докладе Географическому обществу Цыбиков суммировал главные направления, по которым он вел наблюдения, и представил обобщенную информацию по географии, климату, этнографии, формам хозяйственной жизни, управлению и религии Тибета. Также путешественник изложил ряд конкретных сведений по внешней торговле Тибета и сделал вывод о том, что «Россия едва ли может рассчитывать на Тибет как на выгодный рынок сбыта своих товаров, но иметь сношения с Тибетом для нее важно в том отношении, что это центр ламаизма, к которому прикованы помыслы современных монголов, из коих около полумиллиона под названием бурят и калмыков находится в русском подданстве» [Цыбиков, 1991. Т. 2. С. 25].

Цыбиков вел подробный дневник путешествия по Тибету, на основе этого дневника построена книга «Буддист-паломник у святынь Тибета», впервые опубликованная в 1919 г. Содержащее множество объективных сведений о Тибете, это сочинение представляет нам размышления автора, касающиеся в том числе и его роли «буддиста-паломника», т. е. рефлексии путешественника на фиктивный контекст его деятельности, который единственно мог обеспечить успех всего предприятия. Практически во всех главах книги можно обнаружить суждения Цыбикова, свидетельствующие о его пристальном внимании к поддержанию непрерывности фиктивного контекста. «Пускаясь в путешествие как простой бурят-паломник, я должен был особенно считаться с предубеждениями местного населения» [Цыбиков, 1991. Т. 1. С. 32]. Путешественник лишь тайком мог пользоваться фотоаппаратом, термометром, записной книжкой. Пребывая среди духовенства и верующих, путешественник совершает приличествующие его роли религиозные обряды, «следуя <...> обычаю средне-состоятельных богомольцев, каковым я был известен среди духовенства» [Цыбиков, 1991. Т. 1. С. 42]. Примечательна запись Цыбикова в дневнике по отъезде из Лхасы. Он пишет, что жизнь Лхасы «старался узнать для того, чтобы сообщить пославшим меня» [Цыбиков, 1991. Т. 1. С. 199]. Таким образом, отмечается некоторая «функциональность» в подходе Цыбикова к своему путешествию, заведомая целевая установка, не связанная с паломничеством как личной религиозной практикой.

На описание Цыбиковым повседневной жизни буддийских монастырей Тибета во многом повлияло, как мы предполагаем, сочинение его наставника Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей...». Во всяком случае структурные единицы обоих описаний совпадают: управление монастырем, иконография и главные святыни монастыря, содержательный аспект обучения монахов, буддийские ритуально-обрядовые комплексы. Так же как и Позднеев, Цыбиков включал в запись своих наблюдений фрагменты буддийских сочинений, дополняющие и объясняющие увиденное.

Задачи путешествия Цыбикова не исчерпывались изучением собственно буддизма, но касались многих других аспектов центральноазиатской культуры. Буддизму в книге уделено преобладающее внимание в силу его исключительной роли в определении всех сторон тибетской жизни.

В результате тибетского путешествия Цыбикову удалось не только собрать разнообразные уникальные сведения, сделать фотографии Лхасы и ее окрестностей, но и приобрести коллекцию ксилографов для Географического общества, позже переданную в Азиатский музей, ныне — Институт восточных рукописей РАН.

Анализ замысла, подготовки и результатов путешествия Г. Ц. Цыбикова позволяет выявить некий нормативный тип российского путешественника в Тибет: это должен быть человек из ламаитского ре-

гиона, из носителей буддизма либо происходящий из буддийской среды, но при этом — европейски подготовленный востоковед-буддолог. Наиболее подходящим кандидатом для этого вида исследований буддизма на рубеже веков мог, следовательно, оказаться бурят или калмык, способный к гуманитарным наукам и прошедший специальное обучение в области языков и духовной культуры Центральной Азии.

Необходимо подчеркнуть, что именно успех миссии Цыбикова сделался важным стимулом для целенаправленной подготовки к следующему российскому путешествию в Тибет Б. Б. Барадийна. Приведем некоторые ключевые факты его биографии, важные для целостного понимания вклада этого серьезного исследователя в эмпирическое полевое изучение буддийской традиции.

Бадзар Барадиевич Барадийн (1878—1937) родился в Забайкалье в семье бурята-скотовода. Очень рано Барадийн оказался в Петербурге и обучался (1896—1898) в частной бурятской гимназии П. А. Бадмаева. Потом юноша возвратился на родину, а в 1900 г. в качестве переводчика при некоем бурятском купце путешествовал вместе с ним по Европе и посетил Германию, Швейцарию и Италию. По возвращении Барадийн поступил вольнослушателем в Санкт-Петербургский университет на факультет восточных языков, где изучал санскрит, тибетский и монгольский языки [Автобиография, 1992. С. 116].

В 1903 г. образовался Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении (далее: Русский комитет). Будучи научным по целям деятельности, Комитет организационно подчинялся царскому МИДу, а в его состав наряду с представителями научных ведомств входили представители важнейших министерств — Иностранных дел, Военного, Финансов, Внутренних дел и Народного просвещения. Именно это новое учреждение использовало опыт Русского географического общества в исследовании Центральной Азии. Члены Комитета акад. С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской внесли предложение об использовании бурят для изучения Тибета. Поскольку в это время Барадийн обучался у Ольденбурга и Щербатского, то именно на него и было решено возложить следующую научную миссию в Тибет.

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

Уже в 1903 г. Русский комитет командировал Барадийна в Забайкалье для изучения буддийской иконографии и жизни дацанов — монастырей-университетов. Эта предварительная работа, продолжавшаяся и в 1904, и в 1905 гг., способствовала лучшему ознакомлению с практикой монастырской жизни и способами ее организации в Бурятии.

Благодаря своему авторитету среди буддийских иерархов, Щербатской получил приглашение Далай-ламы XIII сопровождать его в Тибет из Монголии, куда глава центральноазиатских буддистов бежал во время английской интервенции. По прибытии в Ургу (Улан-Батор) Щербатской рекомендовал Русскому комитету прислать Барадийна, с тем чтобы он отправился в Лхасу в свите Далай-ламы. Барадийну удалось присоединиться к окружению Далай-ламы, но возвращение иерарха на родину затягивалось, и Русский комитет решает направить исследователя в Лавран. Непосредственные впечатления, наблюдения и конкретные разнообразные сведения о жизни монахов в монастыре Лавран были изложены Барадийном в очерке «Путешествие в Лавран» [Барадийн, 1908]. Публикации очерка в Известиях РГО предшествовали два доклада Барадийна в Географическом обществе: в Годовом общем собрании (30 января 1908 г.) и в Отделении этнографии (15 февраля 1908 г.)². Таким образом, Географическое общество поддерживало распространение сведений о результатах экспедиционных обследований, даже если экспедиция инициировалась другими учреждениями и организациями.

В очерке и, соответственно, в презентационных докладах РГО Барадийн изложил широкий круг сведений — о своих беседах с Далай-ламой XIII в Урге, о национальном характере тибетцев, об их отношении к европейцам. В отличие от Г. Цыбикова, посетившего главные монастыри Тибета и Лхасу, Барадийн дал углубленное и многоаспектное описание повседневной жизни и организации крупного монастыря Лаврана, в котором находился около 8 месяцев. Таким образом, он объективно располагал возможностью углубленного обследования. Характерно, что выявленные Барадийном аспекты монастырской повседневности практически совпадают со схемой описания, ранее созданной А. М. Позднеевым.

Таким образом, на основе вышеизложенного можно сформулировать вывод о значительной роли Русского географического общества как формы институционализации полевых исследований буддизма в 1870—1910-х гг. Будучи научным обществом с добровольным индивидуальным членством, РГО располагало значительным административным и финансовым ресурсом для снаряжения актуальных экспедиций, имело информационный ресурс (развитая тематически разнообразная научная периодика), систему поощрения результативных путешественников-исследователей (премии и медали), т. е. выполняло функцию их социального признания.

Необходимо также отметить исключительную роль РГО в пополнении коллекций академических и иных музеев. Так, коллекции рукописей и ксилографов, привезенных Г. Цыбиковым, а потом — Б. Барадийном, дополнили Тибетский фонд Азиатского музея.

² Путевые дневники Б. Барадийна увидели свет много позже — в 1999 г. См.: [Барадийн, 1999].

Литература

- Автобиография, 1992: Автобиография Барадийна Б. Б. // *Orient*. Вып. 1. СПб., 1992.
- Барадийн, 1908: *Барадийн Б. Б.* Путешествие в Лавран // Изв. Русского геогр. о-ва. Т. XLIX, вып. 4. СПб., 1908.
- Барадийн, 1999: *Барадийн Б.* Жизнь в тангутском монастыре Лавран. Дневник буддийского паломника 1906—1907 гг. Улан-Удэ; Улан-Батор, 1999.
- Задваев, 2006: *Задваев Б. С.* Западная Монголия в трудах российских исследователей и путешественников XVIII—начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2006.
- Крачковский, 1944: *Крачковский И. Ю.* Иван Павлович Минаев. Его жизнь и работа в Географическом обществе // Изв. Всесоюз. геогр. о-ва. 1944. Т. LXXVI, вып. 6.
- Позднеев, 1887: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Зап. Русского геогр. о-ва по отд-нию этнографии. Т. XVI. СПб., 1887.
- Позднеев, 1896: *Позднеев А. М.* Монголия и монголы: результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. А. М. Позднеевым. Т. 1: Дневник и маршрут 1892 г. СПб.: ИРГО, 1896.
- Позднеев, 1898: *Позднеев А. М.* Монголия и монголы: результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. А. М. Позднеевым. Т. 2: Дневник и маршрут 1893 г. СПб.: ИРГО, 1898.
- Семенов, 1896: *Семенов П. П.* История полувековой деятельности Императорского Русского географического общества 1845—1895. Ч. I—II. СПб., 1896.
- Устав РГО, 1898: Устав Императорского Русского географического общества. СПб., 1898.
- Цыбиков, 1991: *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды: в 2 т. 2-е изд., перераб. / Отв. ред. Р. Е. Пубаев. Новосибирск: Наука, 1991.

T. V. Ermakova

The Role of the Russian Geographic Society in Investigation of Buddhist Ethnic Culture of Central Asia

An article deals with scientific and organizational context of expeditions to Mongolia and Tibet which were initiated or supported by the Russian Geographic Society (RGS). It was explained that at the margin of XIX—XX c. RGS was very active in the process of expeditional explorations of territories along Russian Asiatic borders in looking forward to future trade and diplomatic relations. At the base of works by A. M. Pozdneev, G. Tsybicov, B. Baradiin forming of methods of field research of Tibetan and Mongolian everyday life was explicated and personal contribution of above mentioned travellers into Buddhist monasteries exploration was evaluated. Exceptional role of RGS publishing was demonstrated, especially current publishing of expeditional results.

Key words: Russian Geographic Society (RGS), Central Asia expeditions, Buddhist culture, A. M. Pozdneev, G. Tsybicov, B. Baradiin.

А. Ш. Кадырбаев

Идея панмонголизма от атамана Семенова и барона Унгерна до ее краха

Панмонголизм! Хоть имя дико, но мне ласкает слух оно.

В. Соловьев

Статья посвящена походу генерала Унгерна, одного из лидеров российской контрреволюции в Восточной Сибири, в Монголию с целью создания панмонгольской империи в Центральной Азии. Но Унгерн потерпел поражение от российской Красной армии, и его гибель предрешила крах идеи панмонголизма.

Ключевые слова: панмонголизм, история, белогвардейское движение, барон Р. Ф. Унгерн, национальное движение, революция, Япония, Монголия, Алаш-Орда, Азиатская дивизия, паназиатизм, Халха, богдо-гэгэн.

В годы революции и гражданской войны в России первым знамя панмонголизма для реализации своих политических планов поднял известный деятель белогвардейского движения, вождь российской контрреволюции в Забайкалье, генерал-лейтенант, атаман Забайкальского казачьего войска, фронтовик Первой мировой войны Григорий Михайлович Семенов, «человек без определенных политических убеждений, политический фантазер с большими авантюристическими наклонностями», по словам его сподвижника генерала Л. Ф. Власьевского, но, тем не менее, обладавший качествами прирожденного лидера. Уже в мае 1917 г., в то время еще есаул, Г. М. Семенов пишет докладную записку на имя А. Ф. Керенского, тогда военного и морского министра Временного правительства России. В этой записке он предлагает сформировать в Забайкалье конный монголо-бурятский полк. Позже такой полк, носивший имя Доржи Баюарова, был создан. К осени 1917 г. Семенов сформировал особый маньчжурский отряд хунхузов — уголовных элементов из китайцев и маньчжуров. Его другом и правой рукой во всех этих начинаниях был барон Р. Ф. Унгерн [Курас, 2004. С. 605—607].

Имя барона Романа Федоровича Унгерна фон Штернберга — участника русско-японской и Первой мировой войн, храброго и жестокого белогвардейского генерала, убежденного противника революций, бессребреника и мистика, врага большевизма и махрового антисемита неразрывно связано с Монголией, северную часть которой он освободил от китайских милитаристов, возглавляя Азиатскую конную дивизию.

Командующим дивизии (поначалу это была конная бригада) Унгерна назначил атаман Семенов, его непосредственный начальник. Выходец из русско-

бурятской семьи, знавший бурятский и монгольский языки, Г. М. Семенов стоял у истоков панмонгольского движения. Следует отметить, что Забайкальское казачье войско, представителем которого был Семенов, созданное российскими властями в 1851 г. на территории Забайкалья, было первоначально сформировано не только из русских казаков Сибирского войска и крестьян, но включало в свой состав и казачьи отряды бурят и тунгусов (эвенков. — А. К.) [Казачьи войска, 1912].

В феврале 1919 г. Семенов созвал в Чите съезд панмонголистов, идеи которых так вдохновляли барона Унгерна. Этому предшествовало совещание на станции Даурия, где были выработаны направления предстоящего съезда, хотя отсутствие делегатов из Халхи на съезде в Чите ослабило значимость принятых решений. Около Семенова сформировалось небольшое ядро панмонгольских деятелей бурят и представителей других монгольских народов, среди которых выделялся Нэйсе-Гэгэн из Внутренней Монголии. Вместе с тем какой-либо стройной концепции по реализации панмонгольской идеи у Семенова не было, в отличие от других вождей белого движения, например, таких как адмирал А. В. Колчак, имевший свое видение будущего государственного строительства России как «единой и неделимой», не допускавшего никакой, кроме русской, не то что государственности, но даже автономии нерусских народов в составе России. Колчак обвинял Семенова в попытке объединить Забайкалье с Монголией и выйти из состава России, что весьма поверхностно характеризует неординарную фигуру забайкальского атамана. Как бы то ни было, Семенову удалось отстоять на съезде идею создания независимого, но под протекторатом России, «Велико-Монгольского государства», в состав которого должны

были войти Внешняя (Халха) и Внутренняя Монголия, Барга и земли бурят Забайкалья. Делегаты панмонгольского съезда избрали правительство, получившее название «Даурское» и нашедшее пристанище на станции Даурия, поскольку избранный столицей будущего государства город Хайлар находился во власти китайцев. Для защиты нового государства создавалась армия, куда от бурятского населения Забайкалья должны были призвать три тысячи человек. Ответственность за их вооружение и экипировку взял на себя атаман Семенов, поддержанный лидерами бурятского национального движения В. Вампилуном и Э.-Д. Ринчино, функционерами так называемой «Бурятской народной думы». Для реализации своих замыслов Семенов использовал финансовую помощь Японии. Однако руководство «Бурятской народной думы», с которой Семенов был вынужден считаться, не позволило ему использовать бурятские части в борьбе с партизанской армией Журавлева на территории Восточной Сибири.

Азиатская конная дивизия, созданная Г. М. Семеновым не в последнюю очередь для реализации панмонгольских идей, насчитывала от 1500 до 2000 бойцов. В ее состав входили русские и бурятские казаки Забайкальского казачьего войска, представители других монгольских народов — баргуты, чахары, дауры, ойраты, халха-монголы, а также башкиры, татары, японцы, тибетцы, китайцы и, по некоторым данным, казахи из разбитых Красной Армией белогвардейских частей атамана Анненкова, оперировавшего на Алтае и в Восточном и Юго-Восточном Казахстане — Семиречье. Подразделения дивизии были сформированы по этническому принципу: два татарских и два бурятских конных полка, монголо-бурятский конный полк, монгольский конный дивизион, отдельная бурятская бригада, азиатский артиллерийский дивизион [Белов, 2001. С. 47—53]. На тибетский отряд барон возлагал особые надежды, которые вполне оправдались. Далай-лама, глава Тибета и ламаистской буддийской тибетской церкви, отправил к Унгерну отряд тибетцев, впоследствии, 31 января 1921 г., отличившихся при освобождении из китайского плена религиозного правителя Монголии богдо-гэгэна. «...В отряд... вошли: 1-й татарский и 2-й Анненковский конные полки, имевшие в своих рядах всего лишь, в общем, 6 сотен (4 татаро-башкирских и 2 русских)...» [Мемуары, 2004. С. 349—352]. Эта национальная специфика учитывалась командованием, о чем красноречиво свидетельствуют документы, обнаруженные в Российском государственном военно-историческом архиве: «Приказ по отдельной Иногородческой дивизии № 9; 23 января 1919 г., военный городок Даурия, по части строевой — завтра, 24 января, по случаю монгольского праздника занятий в частях дивизии не производить... Начальник дивизии... барон Унгерн Штернберг»; «Приказ по отдельной Азиатской конной бригаде № 249, 15 декабря 1919 г. 16 и 17 сего декабря по случаю магометанского праздника „Байрам-Гашура“, т. е. „Смерть Магомета“, занятий в частях

Бригады не производить... начальник Бригады генерал-майор барон Унгерн» [Мемуары, 2004. С. 349—352].

В 1921 г. части Азиатской конной дивизии под командованием уже генерал-лейтенанта Унгерна, к этому времени действовавшего в оперативном отношении независимо от основных сил Семенова, остававшихся в Забайкалье и на российском Дальнем Востоке, выбили из монгольской столицы Урги (современный Улан-Батор) превосходящие их по численности в несколько раз китайские войска и восстановили на троне главу монгольской буддийской ламаистской церкви — богдо-гэгэна Джэбцзуна Дамбу. Перед этим Унгерн через лам наладил тайные контакты с богдо-гэгэном и 29 января получил его благословение на изгнание китайцев из Монголии. Большинство халха-монголов, основного населения Монголии, встретило Унгерна как освободителя от китайских милитаристов, в 1919 г. растоптавших автономию Монголии. Примкнул к Унгерну со своим сыном и людьми известный в монгольском обществе Тогтох, предводитель антикитайского восстания 1907—1910 гг. в Халхе, которого Унгерн в начале февраля 1921 г. освободил из тюремного заключения, куда он был посажен китайским милитаристом Сюй Шучжэном, правителем Внутренней Монголии, за антикитайские настроения. Впоследствии, в 1922 г., после поражения Унгерна, он разделил судьбу барона, будучи расстрелян как заговорщик «красными монголами» Сухэ-Батора. Из китайских застенков были выпущены монгольские князья Максаржав — будущий военный министр в правительстве богдо-гэгэна и Пунцагдорж. Бывший министр иностранных дел Автономной Монголии Цэрэн Доржи также оказался в стане Унгерна [РГВИА. Л. 303].

После Синьхайской революции 1911 г. в Китае Монголия объявила о своей автономии, так как новые республиканские власти Китая отменили те права монголов, которыми они пользовались при владычестве свергнутой маньчжурской династии Цин, казавшейся в их глазах законной властью, освященной традицией. Тогда китайским колонистам были запрещены массовые переселения на земли Монголии. Республиканские власти Китая пытались вновь подчинить мятежную провинцию, возглавляемую буддийским первосвященником богдо-гэгэном Джебцзуной-Дамбой и к 1920 г. оккупировали Монголию, отменив прежние цинские запреты на колонизацию ее земель китайцами.

Целью похода Унгерна в Монголию было объединение в перспективе всей Центральной Азии и даже прилегающих к ней земель от Каспийского до Желтого морей в единое мощное государство. Как видно из архивных материалов, это образование, кроме земель, населенных монголоязычными народами, должно было включать в свой состав Восточный Туркестан (ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР), Тибет, Маньчжурию, китайскую провинцию Шаньдун и Казахстан. Вероятно, это тот самый случай, о котором столь эмоционально ото-

звался русский философ Владимир Соловьев: «Панмонголизм! Хотя имя дико, но мне ласкает слух оно».

В этой связи представляют интерес письма барона Унгерна к лидерам «Алаш-Орды» — казахского национального движения того времени, чьи программные установки были близки идеологической платформе партии российских конституционных демократов (кадетов). Алашордынцы добивались национальной автономии в составе России и не выдвигали тогда сепаратистских лозунгов, подрывающих целостность Российского государства. Вот что писал им Унгерн: «...Вожди киргизского (до 20-х гг. XX в. в русской научной и художественной литературе казахов называли киргизами или киргиз-кайсаками. — *А. К.*) народа! ... У вашего народа как у славной ветви великого монгольского дерева общие с нами помыслы, общие надежды и стремления... По воле Всевышнего было мне суждено помочь правителю Халхи (т. е. Внешней Монголии. — *А. К.*), его Святейшему Богдо-хану (богдо-гэгэну. — *А. К.*) свергнуть власть китайских революционеров-большевиков и довести дело объединения всех областей Внешней и Внутренней Монголии в единую Великую Монголию...» Барон Унгерн не хотел видеть разницы между российскими большевиками-коммунистами и китайскими революционно-буржуазными демократами, пришедшими к власти в своих странах на гребне Октябрьской и Синьхайской революций, считая последних тоже большевиками, тем более что в начале 20-х гг. XX в. между ними установилось тесное политическое и военное сотрудничество. «...Теперь в Китае избран президентом революционный большевик (Сунь Ятсен). От такого правительства можно ожидать только плохое. Если ранее китайцы свои обещания не исполнили, то теперь тем более ждать от них нечего: эти злодеи большевики не признают Бога-Неба, отнимают табуны, стада и имущество в свою пользу. Все, что дорого и свято каждому честному человеку, честному народу, ими осмеяно и поругано. Эта подлая религия идет с Запада и дошла уж до Китая... в бывшей великой Российской монархии... восстал брат на брата, сын на отца, все враждующие ненавидят друг друга, забыли Бога, отнимают друг у друга последнее имущество, все голодают. Там нет теперь Белого Царя, его убили, а народом правят революционеры-большевики...» [Мемуары, 2004. С. 162—163].

К числу большевистских по духу Унгерн относил и клики китайских милитаристов, правивших независимо от центрального китайского правительства различными китайскими провинциями, чьи войска оккупировали Монголию, поскольку считал их порождением Синьхайской революции.

Унгерн призывает казахов объединиться с другими народами Центральной Азии в единую империю, объединиться «всем племенам монгольского корня в одно независимое могущественное Срединное государство, которое будет, как ветвь огромного дерева, питаться от могучего древа верной прежним заветам Срединной империи, возглавляемой императорами

кочевой маньчжурской династии, носительницы веры, верности и любви ко всем народам Великого Монгола», то есть выступал за восстановление власти маньчжурской династии Цин, свергнутой в 1911 г. в итоге Синьхайской революции, но уже не над Китаем, а над Центральной Азией, к которой относилась и часть подвластных Китаю и России земель, населенных монголоязычными и тюркоязычными народами, а также маньчжурами.

Второе письмо Унгерна к казахам, как и первое, содержало общее обращение к старейшинам и вождям казахов, но, в отличие от него, в нем был и конкретный адрес. Оно было написано на имя бывшего члена Государственной Думы Российской империи и Учредительного собрания Российской республики, разогнанного большевиками, — лидера «Алаш-Орды» Алихана Букейханова. Это письмо во многом повторяло содержание первого, но было и кое-что новое. Так, Унгерн уверял казахов, что вся Монголия сбросила незаконную власть китайских революционных вожakov и все монголы «откликнулись на наш призыв... Мы... с благословения святейшего Богдо-хана, кликнули клич тревоги и призыва. Как эхо в горных ущельях, он пронесся по всей Монголии, от края на край нашей земли, все поняли нашу тревогу... Все племена и области, дальние и близкие, поднялись, поручили себя молитвам Богдо-хана и милости Неба и общими силами сбросили с себя ненавистную Богу и народам власть насильников и разрушителей веры, обычаев, законов, достояния, порядка и души монгольского народа. Монголия объединилась...» [Мемуары, 2004. С. 164].

Но это не совсем соответствовало действительности, поскольку к Халхе не присоединились ни Внутренняя Монголия, ни Кобдоский округ, ни Бурятия, ни Урянхайский край (ныне Тува, или Тыва, населенная тувинцами, тогда называемыми урянхайцами тюркоязычным народом, находившимся под влиянием монгольской культуры и исповедующим ламаистское направление в буддизме, при этом часть тувинцев из родоплеменных образований сойотов знали монгольский язык).

Возможно, Унгерн предполагал побудить казахов к борьбе с Советской Россией и республиканским Китаем, которых он считал своими главными врагами. К тому же казахи были национальным меньшинством Китая, счет их в этой стране шел уже тогда на сотни тысяч человек и часть их кочевий находилась в Синьцзяне — Восточном Туркестане. Барон обрушивается с критикой не только на Октябрьскую революцию в России, но и на Синьхайскую революцию 1911 г., свергнувшую в Китае монархический режим маньчжурской династии Цин, правивший с 1644 г., а также на революционно-демократическое правительство Сунь Ятсена на юге Китая в Гуанчжоу: «...революционеры Южного Китая... ввергли недавно великую страну в пучину невыносимых страданий, лишений и бедствий, истокая ее междоусобной войной, голодом и мором... У этих злых людей два лица — одно улыбающееся с хитрыми ус-

тами, говорящее о счастье народов; другое — мрачное и злобное, грозящее народам разорением, бесконечным кровопролитием, гибелью и смертью, эти люди с двумя лицами разрушили Российскую империю, превратили Китай в место кровавой бойни и безвыходного голода и черной смерти. Прошли они в нашу сторону на нашу землю, по которой шел, неся свой крепко веками закованный меч против боготступников, великий вождь всех монголов Чингисхан и другие богатыри, рожденные нашими женщинами на нашей древней и славной земле. Мы видели, что за революционерами — этими коварными, как ядовитые змеи, злыми людьми идут к нам неверие, нищета, преступления — справедливо, хотя и сурово карающий Божий гнев». Барон Унгерн был уверен в «близком восстановлении Срединного Царства, где киргизскому (казахскому. — *А. К.*) народу, раскинувшись на необъятном пространстве, предназначается самой судьбой славное и почетное место». Спасение казахов, монгольских и других азиатских народов Унгерн видел только «в возрождении Срединного Царства» и предлагал представителям казахского народа встретиться с его представителями «для совета и решения» [РГВИА. Л. 305].

В своем письме, обращенном к одному из своих единомышленников, Унгерн также пишет: «Начальник Азиатской конной дивизии, мая 20 дня 1921 г. № 986 гор. Урга. Осведомляя Вас для сведения и руководства о происходящем в Монголии... Следующим этапом организованной работы в Азии, работы, идущей под лозунгом „Азия для азиатов“, является образование Срединного Монгольского Царства, в которое должны войти все монгольские народы...»

Интересно отметить, что российский немец из Прибалтики барон Унгерн первый озвучил паназиатский лозунг, ставший впоследствии важнейшей частью внешнеполитической доктрины милитаристской Японской империи вплоть до поражения ее во второй мировой войне. То же можно сказать об Унгерне, а также о Семенове как идеологах панмонголизма. По мнению Унгерна, западная культура привела европейские народы белой расы к революции, сопровождавшейся веками всеобщей нивелировки и упадком аристократии, из-за чего она была обречена на распад и замену ее восточной культурой народов желтой расы, «образовавшейся 3000 лет назад» и якобы сохранившей все свои духовные ценности без изменения до XX в.: «Вы посмотрите на Запад, оглянитесь на его прошлое, где он в огне и крови и в дерзкой безумной борьбе человека с Богом. Запад дал человечеству науку, мудрость и могущество, но он дал в то же время безверие, безнравственность, предательство, отрицание истины и добра. Разве вы не знаете, вожди народа киргизского (казахского. — *А. К.*), как с грохотом, проклятием и рыданием разрушались и гибли великие государства Запада, дробились и снова соединялись для того, чтобы вновь распасться и исчезнуть? Теперь преступные коммунисты стараются поднять во всех государствах Запада и Востока кровавый бунт, разбивают и жгут все,

что было сделано до них, уничтожают миллионы людей и открывают дорогу незаконным преступлениям и страшной смерти от голода и небывалых болезней. В этом пожаре среди убийства и разрушения гибнет все, до чего дошел ум и воля человека. Там, на Западе, началась гибель целых царств, и смерть истребляет целые народы... мы хотим и будем бороться со смертельной опасностью, грядущей с Запада от коммунизма».

При всей эмоциональности сказанного, слова Унгерна во многом оказались пророческими. Во всяком случае, для тех стран и народов, где к власти пришли коммунисты. Эти страны и народы, в том числе Монголия, Россия, Китай и Казахстан, испытали в XX в. на себе их грандиозный социальный эксперимент.

«...Я уже начал сношения с киргизами (казахами. — *А. К.*), — продолжает Унгерн, — и отправляю письма влиятельному деятелю Алаш-Орды, бывшему члену Государственной Думы, очень образованному киргизскому (казахскому. — *А. К.*) патриоту, потомку наследственных ханов Букеевской орды (от Иртыша до Волги) А. М. Букей-хану...» При этом Унгерн не ограничивался призывом только к казахским лидерам для реализации своей идеи. «...Необходимо Вам действовать в этом направлении на Тибет, Китайский Туркестан и, особенно, в первую очередь, Синьцзян, причем следует найти таких влиятельных лиц в названных областях... Очень необходимо втянуть в начатое дело китайских магометан, для которых связь наша с киргизами (казахами. — *А. К.*) — единоверцами может служить реальным мотивом для переговоров. Но и здесь нужны определенные, надежные и влиятельные среди своих, лица, через которых и надлежит действовать» [РГВИА. Л. 16—17].

Как видно из вышеизложенного, переговоры с казахскими лидерами были для Унгерна важны и тем, что с их помощью он в перспективе надеялся установить тесные связи и привлечь на свою сторону мусульманские народы Китая, обитавшие большей частью в Восточном Туркестане — Синьцзяне, — уйгуров, хуэй (известных в Центральной Азии как дунгане. — *А. К.*), киргизов, узбеков, татар, таджиков, памирцев — сарыкольцев, эйну, пахпа, монголоязычных дунсян и баоань.

Впоследствии, после пленения Унгерна частями Красной Армии, он подтвердил на допросе, что конечной целью его движения было создание государства, которое объединило бы кочевые народы Центральной Азии. Протокол допроса Унгерна свидетельствует: «...Вопрос: Является ли лозунг „Азия для азиатов“ в Вашей программе лишь лозунгом политическим и дипломатическим, или он был связан с обстоятельством, которое Вы приняли от какой-либо иностранной группировки? Ответ: Большевиком не может развиваться у кочевников, всех кочевников надо объединить в одну группу. Я имею в виду все кочевые народы. Вот почему в основу создания Срединного Монгольского Царства (до Каспия) клал объединение всех кочевников, и киргизов (казахов. —

А. К.) в том числе. С этой целью я действительно делал попытки через монгольского премьер-министра Джалханцза-хутухту и через других влиятельных лиц снестись со всеми народами, происходящими от монгольского корня, и собственноручно написал два проекта обращения к вождям-ханам и бекам Киргизии (Казахстана. — А. К.). В одном из этих обращений я указал на необходимость связаться с потомком древнего киргизского (казахского. — А. К.) хана и видным киргизским (казахским. — А. К.) политико-общественным деятелем Букейхановым, которого лично никогда не знал, а был лишь о нем наслышан как о влиятельном среди киргизов (казахов. — А. К.) человеке и бывшем руководителе в 1917—1919 гг. Алаш-орды...» [Мемуары, 2004. С. 205—209]. «...Под началом маньчжурского хана должен был бы создаваться такой круг: Монголия, Тибет, Китай и все кочевые народы Сибири и среднеазиатских владений...» [Дальневосточная правда, 1921. С. 3].

Унгерн хотел расширить базу своего движения, тем более что казахи были заметным национальным меньшинством Монголии (6—8 % ее населения), обитавшим в ее западном регионе. Определенное время, в течение примерно одного месяца до коронации богдо-гэгэна 22 февраля 1921 г., проведенной с большой пышностью, когда барон произнес перед собравшимися речь по-монгольски, напомнив о былой славе монголов — потомков Чингиз-хана и выразив уверенность в воскресении этой славы с восшествием богдо-гэгэна на трон, Унгерн был фактически правителем Халхи — Внешней Монголии. Не только казнями сочувствующих большевикам или подозреваемых в таковом, истреблением евреев и китайцев ознаменовалось правление Унгерна в Урге. Он учредил Монгольскую военную школу, на улицах города были прорыты сточные канавы, была проведена телефонная связь, отремонтирована электростанция, были восстановлены разрушенные мосты, созданы первый национальный банк и ветеринарная лаборатория, открылась больница, начала издаваться газета, возобновились работы на Налайхинских угольных копях. «...Я сблизился с монгольским народом, понял его веру, обычаи и его заветные горячие благородные думы о судьбах родины» [РГВИА. С. 16—17], — писал он казахам. Подтверждением сказанного является переход Унгерна в буддийскую веру и знание им монгольского языка. По преданию, богдо-гэгэн подарил ему перстень, принадлежавший самому Чингиз-хану. Своим убеждениям Унгерн не изменил и перед смертью, находясь в советском плену, о чем свидетельствует протокол его допроса в застенках ВЧК. После расстрела Унгерна советскими властями богдо-гэгэн приказал провести поминальные службы во всех ламаистских буддийских монастырях Монголии. И спустя десятилетие, когда закрывались коммунистическими монгольскими властями монастыри, когда ламы — буддийские священнослужители расстреливались сотнями, по монгольской степи ползли упорные слухи о возвраще-

нии воскресшего из небытия Унгерна во главе своей Азиатской конной дивизии.

Архивные материалы свидетельствуют, что Унгерн также вынашивал планы похода из Монголии на запад, на Алтай и в Казахстан, против Советской России. Известно, что Унгерн установил связи с белогвардейскими частями — отдельным Оренбургским корпусом генерала А. С. Бакича, отступившего в 1921 г., после поражения белогвардейцев в Сибири, в китайскую провинцию Синьцзян, а также со сводным Русско-Инородческим партизанским отрядом есаула А. П. Кайгородова и отрядом полковника Казагранди, действовавшими в Горном Алтае, Туве и Западной Монголии. Совместно с атаманом Семеновым и командирами упомянутых белогвардейских формирований Унгерн вынашивал план похода на Советскую Россию [Наземцева, 2010. С. 17—18]. Поэтому и его попытка установить связи с лидерами «Алаш-Орды», вероятно, была в русле этих замыслов, поскольку Унгерн надеялся на их будущую поддержку. Известно, что в годы гражданской войны «Алаш-Орда» стояла на антисоветских позициях и пошла на союз с вождем белогвардейского движения в России, ее «верховным правителем» А. В. Колчаком, ставка которого находилась в Омске. Однако затем алашордынцы выступили против него, поскольку Колчак придерживался концепции «единой и неделимой России» и отказывал казахам в автономии в рамках будущего Российского государства.

Следует отметить, что действия барона Унгерна в Монголии и его меры по привлечению на свою сторону движений народов национальных окраин бывшей Российской империи, выходцы из которых составляли заметный, если не преобладающий контингент подчиненной ему дивизии, вызывали беспокойство советских властей на самом высоком уровне. О значимости при этом личности Унгерна, казалось бы, не занимавшего заметного места среди ведущих лидеров российской контрреволюции, свидетельствует внимание, проявленное к нему лично вождем большевиков В. И. Лениным: «Предложение в Политбюро ЦК РКП(б) о предании суду Унгерна... обратиться на это дело побольше внимания... устроить публичный суд, провести его с максимальной скоростью и расстрелять...»

В русле противодействия планам Унгерна можно рассматривать отраженные в документах мероприятия ЦК РКП(б) по разложению войск барона, прежде всего его национальных частей. «Запрос Сиббюро ЦК РКП(б) на агитационную литературу для разложения войск барона Унгерна. 26 марта 1921. Москва, ЦК РКП. Уполкоминтерна Востбюро в Иркутске просит о срочном издании воззвания к башкирам и татарам, находящимся в белогвардейских отрядах Унгерна в Монголии, о даровании им амнистии и обеспечении возвращения на родину. Ввиду настоятельной необходимости принять меры отвлечения башкир и татар от Унгерна, просим срочно предложить Башкирскому и Татарскому бюро изготовить такие воззвания и в достаточном количестве выслать

их уполномоченному в Иркутский секретариат № 81» [Ленин, 1972. С. 110] «Выписка из протокола заседания ЦК РКП(б) по разложению войск барона Унгерна в Монголии. Г. Москва 31 марта 1921 г. Слушали: О воззвании к башкирам и татарам, находящимся в белогвардейских отрядах Унгерна в Монголии. Постановили: Башкирскому и Татарскому обкомам предложить дать согласие и поручение в Омск и Иркутск уполномоченному Сиббюро издать за подписью Башкирского и Татарского обкомов воззвание к башкирам и татарам, находящимся в бандах барона Унгерна в Монголии, с обещанием им амнистии и возвращения на родину. (Согласие на амнистию подтвердить в Политбюро) Секретарь ЦК Молотов» [Мемуары, 2004. С. 158].

Следует отметить, что это был не первый опыт, когда советские власти использовали в пропагандистских целях мусульман — татар и башкир, служивших большевистскому режиму, для разложения войск своих противников. Например, для борьбы с мусульманскими повстанцами, врагами советского режима — басмачами в Русском Туркестане или Средней Азии, были переброшены в начале 20-х гг. XX в. на Туркестанский фронт татарская и башкирская кавалерийские бригады Красной Армии. Эта мера советских властей внесла разлад в ряды басмачей, поколебав их уверенность в том, что они сражаются с «неверными» — «кафирами», когда воевавшие под знаменем ислама басмачи увидели своих единомышленников — татар и башкир в рядах красноармейцев.

А ранее советской власти удалось привлечь на свою сторону лидера национально-освободительного движения башкир Заки Валиди (Тогана) с его вооруженными формированиями, пообещав предоставить башкирам национальную автономию, на что не пошел Колчак. Таким образом, башкиры выступили против Колчака в критический для его режима момент и способствовали его поражению. Башкирские части воевали в составе Красной армии на Южном фронте гражданской войны под Харьковом, отличились при разгроме войск белогвардейского генерала Юденича под Петроградом, где они были сведены в Башкирскую группу войск численностью 10 тыс. бойцов под командованием Х. Алишева и куда они были переброшены по личному приказу В. И. Ленина — главы Советского правительства. «В опаснейший для столицы Советской республики момент части башкирских войск проявили столько выдержки, отваги, стойкости, что положение было не только спасено, но опасность превратилась в победу...» — писал современник и очевидец этих событий К. Федин о доблести башкирских полков [Зайтунов, 2010. С. 78]. Союз Заки Валиди с советской властью оказался недолгим, реальной, а не номинальной автономии башкиры не получили, и Заки Валиди, спасаясь от репрессий, ушел в Туркестан, где примкнул к басмачам.

Вполне возможно, что барон Унгерн, не признававший, как и атаман Г. М. Семенов, адмирала

А. В. Колчака «верховным правителем» России, пытался привлечь лидеров казахского национального движения с их формированиями на свою сторону, тем более что в его частях было немало мусульман — татар и башкир, представителей родственных казахам народов, обещая им «почетное и славное место» в центральноазиатском государстве, объединявшем кочевые народы, создание которого так и осталось мечтой воспаленного воображения барона Унгерна или, проще говоря, утопией. Да и письма барона Унгерна лидерам казахского национального движения, скорее всего, не дошли до адресата и были перехвачены советскими спецслужбами, оставшись декларацией о намерениях.

Но с гибелью Унгерна идея панмонголизма не умерла. Атаман Семенов, ушедший после гражданской войны в эмиграцию в Китай на территорию Маньчжурии и активно сотрудничавший с японской военной миссией, подготовил в 1941 г. проект создания единого монгольского государства, в котором предполагалось объединить Халху и Внутреннюю Монголию для создания таким образом буфера между СССР и Японией. За шесть лет до этого, в 1935 г., в русле осуществления этих намерений, нойон (князь) Дэван из Внутренней Монголии объявил о ее независимости от Китая, опираясь на поддержку Японии, к тому времени оккупировавшей Маньчжурию и Северо-Восток Китая и находившуюся в состоянии войны с Китаем. А в 1939 г. формирования Дэвана приняли участие в вооруженном конфликте на Халхин-Голе на стороне японцев против СССР и народной Монголии. История в лице «вождя народов» И. В. Сталина — лидера СССР [Лхагва, 1991. С. 25] реализовала вышеупомянутый проект под красным знаменем Великой утопии — коммунизма, но без Бурятии и Внутренней Монголии, оставшихся в составе, соответственно, России и Китая, буфером между которыми стала Халха — нынешняя Монголия. При этом, Монголия, провозглашенная в 1921 г. народной республикой и признанная как государство только СССР, лишь после Второй мировой войны была признана мировым сообществом и стала членом ООН. Главная заслуга в этом признании заключалась в позиции И. В. Сталина, которому удалось сломить сопротивление Китая, когда одним из условий вступления СССР в войну против Японии в 1945 г. было требование к союзникам — США, Великобритании и Китаю признать Монголию как независимое государство.

А еще раньше, в 1937 г., когда революционная стихия в России и на ее национальных окраинах уже давно «канула в лету», «предусмотрительный» Сталин нанес на территории России идею панмонголизма удар, который оказался для нее роковым: был упразднен термин «Монгольская» в названии Бурят-Монгольской АССР, символизируя тем самым отказ «русских монголов» — бурят от панмонголизма. Подверглась репрессиям и физическому уничтожению национальная интеллигенция, а после Второй мировой войны и победы над Японией советскими

спецслужбами был арестован и казнен по приговору советского суда Г. М. Семенов. Земли и без того малочисленных бурят (ныне 415 тыс. чел.) были еще разделены в России на три не сообщающихся между собой территориально и оторванных друг от друга в административном отношении даже в рамках одного государства анклава — республику Бурятию, где бурят не более 20 % на фоне 75 % русского населения, и два округа — Усть-Ордынский и Агинский в составе, соответственно, Иркутской и Читинской областей, где бурят всего несколько процентов в преобладающем русском населении, при этом несколько лет назад был понижен статус Усть-Ордынского и Агинского округов с субъектов РФ до районов в составе областей, что было «узаконено» вторым президентом современной России уже в наши дни, причем все это происходило и происходит на фоне массовой утраты бурятами родного языка и национальной культуры, во многом обусловленной как современной ситуацией в стране и государственной политикой, так и отсутствием стремления заметной части бурятского общества, особенно его будущего — молодежи, сохранять свою этническую идентичность. То же можно сказать и о другом монгольском народе России — калмыках (ныне 160 тыс. чел.). Возрождение религии в среде бурят и калмыков, что способствовало бы сохранению их как этносов, а именно буддизма тибетского толка — ламаизма, выражение солидарности с главой Тибетской ламаистской церкви Далай-ламой неоднозначно воспринимаются властями современной России, опасаясь реакции Китая, где Далай-лама рассматривается как враг КНР.

Схожие процессы шли и идут в автономных районах Внутренняя Монголия и Синьцзян-Уйгурском в составе Китайской Народной Республики, где монгольские народы — дауры, баргуты, чахары, захчины, ту, баоань, монголы, дунсяне, ойраты — торгоуты, хошуты, дюрбэты, элюты (общим числом до 6 млн человек), уже в начале XX в. составлявшие во Внутренней Монголии треть населения в результате китайской колонизации, а в Синьцзяне — всего несколько процентов после разгрома маньчжурами и китайцами в 1758 г. Джунгарского ханства и последующей резни ойратов, счет жертв которой шел на сотни тысяч, если не на миллион человек, находятся под непрерывным уже в течение столетий и все более нарастающим влиянием мощной китайской цивилизации с ее почти полуторамиллиардным людским потенциалом, что объективно лишает саму идею панмонголизма будущего и в Китае. Достаточно вспомнить о приписываемых официальной идеологией современного Китая основателю КНР, «великому кормчему», Мао Цзэдуну «заслугах», в числе которых ассимиляция китайцами не китайских народов в годы его правления. Здесь речь идет уже не о панмонголизме, а о сохранении как в России, так и в Китае монгольских этносов, «естественная» ассимиляция которых в этих странах идет на наших глазах по нарастающей. При этом официально права монгольских народов в этих странах декларируются, они имеют национально-территориальные административные единицы, в КНР монгольский язык, наряду с китайским, уйгурским, тибетским и казахским языками, объявлен одним из государственных, хотя и регионального значения.

Литература

- Белов, 2001: *Белов Е. А.* Взгляды и деятельность барона Унгерна фон Штернберга — Восточный архив (ВА). № 6—7. М.: ИВ РАН, 2001.
- Дальневосточная правда, 1921: Дальневосточная правда. 1921. № 206. 25 сент.
- Зайтунов, 2010: *Зайтунов Р.* Башревком против Юденича // Российский исторический журнал «Родина». 2010. № 4.
- Казачьи войска, 1912: Казачьи войска / Под ред. В. Хазина. (Справочная книжка) императорской главной квартиры. СПб., 1912.
- Курас, 2004: *Курас Л. В.* Атаман Семенов и панмонголизм // Тез. Междунар. конгресса востоковедов. ICANAS XXXVII. Ч. II. М., 2004.
- Ленин, 1972: *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 44. М., 1972.
- Лхагва, 1991: *Лхагва Т.* Что думал Сталин о монголах? // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 3.
- Мемуары, 2004: Мемуары. От Даурии до боев под Ургой; Выписка из протокола заседания ЦК РКП(б) о мерах по разложению войск барона Унгерна в Монголии, г. Москва 31 марта 1921 г.; Допросы Р. Ф. Унгерна 29 августа 1921 г. в Троицкосавске; Запрос Сиббюро ЦК РКП(б) на агитационную литературу для разложения войск барона Унгерна, 26 марта 1921 г. Москва, ЦК РКП // Барон Унгерн документах и материалах. М., 2004.
- Наземцева, 2010: *Наземцева Е. Н.* Русская эмиграция в Синьцзяне (1920—1930-е гг.). Барнаул, 2010.
- РГВИА: Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 1482. Д. 54; Ф. 39454. Оп. 1. Д. 2.

A. Sh. Kadyrbaev

Idea of Pan-mongolism from Russian generals Semenov and Ungern to her collapse

This article devote to history of Mongolia during 1919 year when general Ungern — one leader of Russian contre-revolution in Western Siberia attacked Mongolian capital — Uрга, where were Chinese troops. Ungern wanted to reestablish pan-mongolian impire in Central Asia but he lost the war and his idea of Pan-mongolism came to collapse.

Key words: panmongolism, history, White Guard movement, Baron R. F. Ungern, national movement, revolution, Japan, Mongolia, Alash-Orda, Asian division, panasiatism, Halha, bogdo-gegen.

И. Ф. Попова

Торговля России и Китая через Кяхту и Маймайчен

В статье представлен краткий обзор истории торговли России и Китая через приграничные пункты Кяхту и Маймайчен. На основании архивных и важных печатных материалов показаны основные этапы зарождения, развития и упадка кяхтинского торгового дела, занимавшего вплоть до середины XIX в. значительную часть внешнего товарооборота России. В период расцвета кяхтинской торговли стоимость товарных оборотов исчислялась десятками миллионов рублей. Через Кяхту в Китай вывозились пушнина, сукна, кожи, из Китая же — главным образом чай. Здесь начинался так называемый «чайный путь»: около века именно Кяхта снабжала чаем всю Россию и почти монополично — Западную Европу.

Ключевые слова: русско-китайские отношения, Кяхта, Маймайчен, кяхтинский торг.

О кяхтинской торговле существует довольно обширная литература в виде газетных и журнальных заметок, обзоров торговых экспертов, разделов монографий и подробных исследовательских статей, касающихся того или иного этапа ее развития (см., например: [Силин, 1947; Сладковский, 1974; Хохлов, 1982; 1989]).

Основание Кяхты¹ в 1727 г. относится к периоду русско-китайских отношений, когда перед Российской и Цинской империями встал вопрос о новом размежевании земель, связанном с присоединением к Китаю Халхи (Северной Монголии). В августе 1725 г. для переговоров об уточнении границы между двумя государствами правительство Российской Империи направило в Пекин чрезвычайного посланника и полномочного министра Савву Лукича Владиславича-Рагузинского (1669—1738). Долгие и непростые переговоры завершились 20 августа 1727 г. заключением на границе, на р. Бурее (в 10 верстах от Кяхты), «Буринского трактата об определении границ между Россией и Китаем», в котором говорилось, в частности, следующее: «С северной стороны на речке Кяхте караульное строение Российской империи. С полуденной стороны на сошке Орогайте караульный знак Срединной империи. Между теми караулом и маяком землю разделить пополам. На середине первый знак разграничения поставить. И тут имеет обеих стран пограничное купечество быть» [Русско-китайские отношения, 1958. С. 11].

В связи с этим в день Святой Троицы летом 1727 г. на р. Кяхте в 4 верстах от границы на месте Барсуковского зимовья, где находился последний

русский караул, С. Л. Рагузинским была заложена крепость, получившая впоследствии название Троицкосавской. Строительство велось ротой солдат под командованием капитана Федора Княгинкина, прибывшего из Стрелки на р. Чикой в Барсуковское зимовье в начале июля 1727 г. Согласно плану, подготовленному геодезистом А. И. Кушелевым, крепость должна была иметь прямоугольную форму размером 107×60 м. С трех сторон, исключая прибрежную, ее предполагалось оградить палисадом, рвом и рогатками, а в двух башнях по углам устроить казарму для содержания арестантов и склад. Внутри укрепления должна была находиться Троицкая церковь с приделом Саввы Сербского, таможня, дом для офицеров, дом для священника, конюшня и солдатские казармы. За пределами укреплений располагались кузница, баня и мельницы. Пятеро первых русских купцов на 25 подводках прибыли в Троицкосавскую крепость в ноябре 1727 г. [Артемьев, 1999. С. 89].

Буринский трактат подготовил почву для более просторного договора, определившего порядок дипломатических отношений между Россией и Китаем через Сенат и китайскую Палату внешних сношений (Лифаньюань 理藩院), восстановившего караванную торговлю в Пекине и закрепившего существование в Китае Русской духовной православной миссии. Обмен подписанными экземплярами этого договора состоялся 14 июня 1728 г. на р. Кяхта. Согласно четвертому пункту трактата, получившему название «Кяхтинский», надлежало раз в три года посылать в Пекин торговые караваны, а на границе постоянно осуществлять торговлю через Цурухайту (в 300 верстах от Нерчинска) и Кяхту, «где построятся дома и огородаются оградой или палисадом» [Трусевич, 1882. С. 45].

¹ «Место, заросшее пыреем», от монг. слова *хиаг* — «пырей». В русских документах начала XVIII в. встречается также наименование Тяхта [Вторая Камчатская экспедиция, 2013. С. 52, 121].

Вскоре после заключения Кяхтинского трактата С. Л. Рагузинский стал готовиться к отъезду, в связи с чем он составил подробную инструкцию «остерегателью Троицкой крепостцы» капитану Федору Княгинкину и его помощнику «надзорщику торговой слободы и судье малых дел пограничных» Алексею Третьякову с предписанием достроить Троицкую крепость, а также возвести ниже по течению р. Кяхты в 3 верстах к северу от крепости в месте, уже определенном С. Л. Рагузинским, торговую слободу согласно данному им же чертежу. По плану и инструкции С. Л. Рагузинского укрепления слободы должны были состоять из палисада со рвом и иметь форму квадрата со сторонами 213×213 м. По углам слободы планировалось возвести бастионы со стороной 6,4 м. В центре стен, перпендикулярных реке, должны были находиться ворота, а в береговой стене — двое ворот. Внутри крепости надлежало возвести жилые избы, помещение таможи, амбар, тюрьму и гостинный двор [Сычевский, 1875. С. 37—47; Артемьев, 1999. С. 89—90].

Строительство слободы было в основном завершено к концу 1728 г. Гостинный двор с 24 лавками и 24 амбарами над ними представлял собой прямоугольное сооружение с глухими наружными стенами и воротами с северной и южной сторон. 32 купеческие избы были расположены по периметру стен гостинного двора. Первый торг здесь состоялся 25 августа 1728 г., когда из Пекина возвратился русский торговый караван. Оставшиеся от продажи в Пекине меха, в том числе шкурки камчатского бобра, рыси, соболя, были променяны китайским купцам. Всего в торге приняли участие 10 русских и 4 китайских купца. В 1729 г. полковник Иван Дмитриевич Бухгольц, осуществлявший после отъезда Рагузинского руководство пограничными делами, официально сообщил Коллегии иностранных дел об открытии торга с китайцами в Кяхте.

В 1730 г. против Кяхты, приблизительно в 60 саженях от нее, началось строительство китайского торгового городка, в котором обосновались торговцы, прибывшие в основном из провинции Шаньси 山西. Выходцы из этой провинции славились особым талантом к торговле, для них существовало особое название *цзиньшан* 晉 (‘торговцы из местности Цзинь’, где 晉 Цзинь — название царства, существовавшего в древности на территории Шаньси). Купцов, ведущих дела на границе, в Китае именовали *люймэншан* 旅蒙商 (‘торговцы, временно проживающие в Монголии’) или же *бяньшан* 邊商, *бянькэ* 邊客 (‘приграничные торговцы’). Существовало и особое название артелей таких купцов: *бяньхан* 邊行 (‘приграничные артели’). Выходцы из Шаньси издавна вели торговлю с монголами, выменивая у них скот и шерсть на рис, муку, соль, уголь, водку, кирпичный чай, простую ткань, предметы широкого потребления [Темоле, 2009. С. 5].

Имена первых китайских маймайченских купцов хранит колокол, в настоящее время представленный в экспозиции Кяхтинского краеведческого музея

им. В. А. Обручева. Колокол был отлит в 8-й год правления под девизом Цянь-лун (1743) для маймайченской кумирни Лаомяо 老爺廟 по заказу выходцев из уезда Фэньян 汾陽縣 области Фэньчжоу 汾州府 провинции Шаньси: Вань Лун-пу 萬隆鋪, Ма Вань-луна 馬萬龍, Ван Го-цзя 王國幸, Чжан Юаня 張元, кузнеца 金火匠人 (?) Шэня 申, Жэнь Ши-луна 任世龍, Го Ши-луна 郭世龍, Ван Вэнь-цюаня 王文全, Хань Ина 韓瑛, Ли Цунь-хуна 李存洪, Ли Мин-сина 李明星, Чжао Лэ-жэня 趙可仁 и Тянь Дэ-юаня 田得元.

Первоначально китайское поселение не имело собственного названия. Русские именовали его Китайской слободой или Наймачином, от монг. *Наймаачин* (‘торговая слобода’), что происходило от китайского нарицательного *маймайчэн* (‘торговое место’). Монголы дали поселку название Дай-Оерго (‘Богатое место’), а маньчжурский — Хадалчин [Паллас, 1788. С. 155]. Посетивший Кяхту в 1805—1806 гг. Ю. Г. Клапрот упоминает, что на пограничном маяке перед китайской слободой было написано название слободы — Майичу 買易處 (‘Место купли и мены’), а также по-маньчжурски — Худайба (‘Торговое место’) [Клапрот, 1816. С. 101]. По-китайски городок именовался Маймайчжэнь 買賣鎮, или Маймайчен 買賣城 (‘Торговый городок’) ² [Klaproth, 1824. С. 63]. Последнее название позже окончательно закрепилось за слободой и вошло в историю.

Одно из наиболее ранних описаний Маймайчена, относящееся к середине 70-х гг. XVIII в., было обнаружено А. Н. Хохловым в Архиве Санкт-Петербургского Института истории РАН: «От сей [Кяхтинской] слободы в полуверсте находятся китайские Найматчины, они обнесены вокруг деревянною стеною и укреплены земляным рвом, в них три улицы большие, называемые верхняя, средняя и нижняя (та, которая лежит близ берегу реки Кяхты), и четвертая — поперечная; китайских юрт, или мазанок глиняных, по примерному счислению будет до 350, три кумирни, пятеро ворот; людей их, т. е. китайских купцов, служителей и работников, также и мунгал, которые находятся для караулу, бывает не поровну, однако ж по примечаниям казалось, собирается иногда около тысячи человек и больше» [Хохлов, 1982. С. 106]. Позже описание Маймайчена неоднократно было представлено в записках побывавших здесь русских путешественников ³.

² «Часто пишут другой иероглиф в этом слове 城, — поясняет Г. Ю. Клапрот, — что означает место, огороженное стеной или частоколом» [Klaproth, 1824. С. 63].

³ Одно из наиболее поздних описаний приведено в книге Г. М. Осокина «На границе Монголии» (1906): «Торговая часть города представляет правильный четырехугольник, прорезанный тремя главными узкими улицами и одной поперечной. Вся эта часть города обнесена невысокой кирпичной стеной с воротами, запирающимися со стороны Кяхты на всю ночь. Улицы настолько узки, что два экипажа едва могут разъехаться. Фасада домов в улицу не существует, или же они ничем не отличаются от стен, какие идут во всю длину улиц. Выделяются только

Всей полнотой власти в Маймайчене обладал дзаргучей (монг. *дзаргучи* — ‘судейский чиновник’), «пограничный судья китайский», как уточнил Тимковский, чином шестого класса, назначаемый Лифаньюанем и сменяемый раз в три года. «В Маймайчене власть его почти неограниченная: саргучей судит все дела и все преступления, исключая те, кои влекут за собою смертную казнь. В сих случаях посылают донесение в Ургу» [Тимковский, 1824. Т. 1. С. 14]. Резиденция дзаргучея была расположена в южной части Маймайчена. В помощь дзаргучею давался низший чиновник, как правило, из маньчжуров, называемый *боиха*, или, по-русски, ‘комиссар’ [Клапрот, 1816. С. 131]. Охрану в Маймайчене вел караул из 50—100 конных пограничных монголов [Мартынов, 1819. С. 61].

Дальнейшее расширение и строительство в Кяхты и Маймайчене было связано со стремительным развитием приграничной торговли. За период с 1 октября 1729 г. по 1 января 1730 г. через Троицкую крепость и Кяхтинскую слободу проехали 453 человека с товарами на 630 лошадях и двух верблюдах [Хохлов, 1982. С. 105]. Неуклонный рост объема торговли наблюдался и в последующие годы. В 1736—1740 гг. в Кяхту ежегодно доставлялось русских товаров в среднем 1430 телег и 96 саней, китайских — 806 телег и 37 саней. В 1741—1745 гг. количество русских товаров составило 1200 телег, китайских — 944 [Хохлов, 1982. С. 107].

В этот период кяхтинское купечество неоднократно направляло в адрес иркутского губернатора жалобы на тесноту, что заставило власти принять меры по строительству новых жилых домов и складских помещений. В расширившихся пределах Троицкая крепость и Кяхтинская слобода были представлены на плане, снятом в апреле 1735 г. сотрудниками академического отряда Второй Камчатской экспедиции Г. Ф. Миллера (1705—1783). Согласно этому плану, крепость имела форму прямоугольника размером 192×128 м и была расположена по обоим берегам р. Кяхты. По углам крепости находились бастионы, во внутренней части располагались Троицкая церковь, офицерские и солдатские казармы, хлебные амбары и склад артиллерийских припасов. С южной стороны крепости р. Кяхта была перегорожена плотиной, в результате чего внутри нее образовался пруд. Севернее крепости располагались офицерские и солдатские казармы, южнее — огороды [Артемьев, 1999. С. 90].

входные ворота, обыкновенно украшенные резьбой, орнаментами и выкрашенные в яркие цвета. Вход в жилище со двора; дворы очень невелики и обыкновенно выстланы деревом, а у богатых и покрыты. Из построек Маймайчена по оригинальности выделяются башни над входными воротами, окрашенные в яркую красную краску с массой всевозможной резьбы. Особенно капитальных больших построек в Маймайчене почти нет. Выделяются только несколько кумирен, из которых одна в самом городе и две за стенами его» [Осокин, 1906. С. 35].

В 1743 г. указом Сената Кяхте был присвоен статус торговой слободы, и она стала первым постоянным пограничным пунктом для торговли России с Китаем. Помимо кяхтинского, небольшой по объему торг осуществлялся через Цурухайту, а также Чугучак и Кульджу. Немаловажное значение для развития Кяхты имело разрешение Сената селиться в Кяхте людям, «не положенным в подушный оклад, если они не беглые крестьяне или солдаты», с освобождением на несколько лет от уплаты податей и рекрутского набора [Артемьев, 1999. С. 91]. В марте 1761 г. священник Дорофей Шергин, состоявший при Троицкой церкви, представил в Иркутск ведомость, согласно которой в его приходе числилось 327 человек (186 мужчин и 141 женщина) [Хохлов, 1982. С. 105].

Установленная Кяхтинским трактатом караванная торговля в Пекине довольно быстро сошла на нет из-за ограничений со стороны цинских властей, и 16-й казенный караван 1758 г., возглавляемый Антоном Владыкиным, оказался последним. В 1762 г. российским правительством была отменена государственная монополия на торговлю с Китаем. Это способствовало укреплению российско-китайских торговых связей через Кяхту, хотя в этот период они также получили немало разных осложнений, происходивших в основном из-за взаимных мелких нарушений пограничного режима. Только за период с 1744 по 1792 г. цинские власти десять раз приостанавливали приграничную торговлю: в 1744 г. (на 17 дней), в 1747 г. (на один месяц и семь дней), в 1759 г. (на 11 дней), в 1762 г. (на шесть лет), в 1775 г. (на три дня), в 1778 г. (на два года и 13 дней), в 1785 г. (на семь лет) [Хохлов, 1989. С. 25].

Наблюдение за кяхтинской торговлей первоначально было поручено троицкосавской пограничной канцелярии («комендант-штабу офицерского ранга»), причем о наиболее важных делах надлежало докладывать в Селенгинскую пограничную канцелярию и Иркутскую губернию. Для предупреждения беспорядочного провоза по всей китайской границе была учреждена одна таможня, которая долго не имела постоянного места и переезжала несколько раз из Иркутска в Кяхту и Троицкосавск, но с 1792 г. установилась окончательно в Кяхте [Жорсак, 1857. С. 53].

Развитие пограничной торговли потребовало изменения административного устройства ряда населенных пунктов, лежавших на р. Селенге — главной артерии, по которой шли товары от Кяхты до Байкала. Во второй половине XVIII в. расположенные вдоль реки Селенгинский, Удинский, Ильинский и Кабанский остроги, как и сама Кяхта, стали поселениями городского типа и обрели административное устройство по правилам городского управления, введенного Петром Первым. Органом такого управления в Кяхте стала «земская изба», в которой состояли: от купцов — староста, от цеховых (ремесленников) — альдерман (старшина), а также 10 ходоков, четыре сборщика налогов и один сторож. Цеховые помимо альдермана выбирали также на своих собраниях для «полицейских дел» десятских и

сотских [Силин, 1947. С. 91]. Позже заведование и наблюдение за торговлей кяхтинского купечества перешло к так называемым компаньонам. Троицкосавск же приобрел статус города лишь в 1805 г., в нем появилось 13 чиновников. Такое наименьшее для сибирских городов количество администрации было связано с отсутствием уезда.

В 1772 г. Кяхту посетил Петер Симон Паллас (1741—1811). В своих записках он отметил, что Троицкосавская крепость со всех сторон обнесена палисадником с четырьмя бастionsами по углам, в ней имеется трое ворот — одни на север на селенгинскую сторону, другие на юг к китайскому городку, а третьи на запад на реку Кяхту и находящееся там предградие. По селенгинской дороге находится также несколько дворов перед крепостью и так называемый «ревенной» дом. «В крепости изрядная деревянная церковь с хорошими курантами; пространный гостиный двор, в коем до 60 лавок считается; но по новому плану велено его выстроить каменный, для чего уже давно внутри под часовню фундамент заложен, однако далее еще по повелению ничего не построено; сверх того комендантский дом, бывший пошлинный двор, старая гауптвахта, вместо которой ныне при китайских воротах новая построена, некоторое число казарм и других казенных домов, кои наиболее зажиточным купцам для житья отдаются, и другие потребные для поклажи и запасов амбары. Предместье, или слобода, огорожено частоколом и содержит в себе не более ста двадцати дворов, кои построены весьма беспорядочно, и имеет одни ворота также с караулом» [Паллас, 1788. С. 149—150].

П.-С. Паллас привел также весьма подробное описание китайской торговой слободы, которое является одним из наиболее ранних опубликованных в печати. В Маймайчене, как отметил П.-С. Паллас, было не более двухсот тесно построенных дворов. Вокруг слободы особых укреплений не было, но был дощатый забор и небольшой вал в полтора аршина шириной. Просторные дворы подле домов были усыпаны щебнем, на улицу выходили небольшие красные ворота с калиткой или без, рядом с воротами были построены амбары для товаров с дверьми во двор. Остальное место во дворах было занято жилыми помещениями, чуланами и кухней. Все помещения были сооружены из дерева или из фашинника с глиной и выбелены известкой. На стенах, выходящих на улицу, вывешивались «для пробы» образцы всех продаваемых товаров. Крыши домов были ровные, выступавшие вперед и укрепленные на столбах, по большей части изготовленные из досок, а у простых домов из жердей, и покрытые дерном или мхом. Окна были большие, на европейский манер, в редких случаях в окна жилых строений, выходящих на улицу, вставлялось стекло или слюда, по большей же части их заклеивали бумагой. Оконная бумага украшалась рисунками, пол в помещениях устраивался из глины, смешанной со щебнем, стены были обиты бумажными обоями. Большую часть помещений за-

нимали подмощенные лавки из кирпича с четырехугольными печками (каны). Из мебели в комнатах были шкафы с бумажными от пыли дверцами и по два лакированных столика, на которых стояли конфорки с горящими углями для прикуривания табачных трубок. Кроме того, во всех помещениях находился киот с «чисто намалеванными образами», перед которыми в праздники зажигали свечи и лампы. «Китайцы, — свидетельствует П. С. Паллас, — открывают сторонним также людям у образов завесы и смотреть ничего не запрещают» [Паллас, 1788. С. 157—159].

Главный храм Маймайчена находился в центре слободы на перекрестке средней и поперечной улиц и был посвящен Богу Неба (*Тяньди* 天帝). Под этим двухъярусным храмом был устроен сквозной проход, крыша первого яруса была четырехугольная, второго — восьмиугольная. По-китайски башня именовалась *Чжун лоу* (鍾樓, 'Колокольня'), по углам наверху ее помещалось восемь колоколов, сконструированных так, чтобы издавать звон при порывах ветра. Внутри храма помещалась статуя Конфуция, перед которой висела железная лампада около 20 пудов весом [Силин, 1947. С. 103].

П. С. Паллас приводит описание и другого храма, стоящего у южных ворот перед домом дзургучея. В соответствии с его данными, явно полученными от монголов, главным изваянием в храме является богато украшенная статуя Гесэра, перед которой помещались «на маленьких табуретах» лук и стрелы, алтарь, а по бокам — изображения его «славнейших советников и военачальников». Кроме этих статуй, по сторонам от главного изваяния помещались по два божка, «все сидя, хотя и менее Гессыра, однако-таки нарочитой вышины». Справа находились изображения грозного божества Ваджрапани и Белого Дзамбалы, а слева — изображения Голд-Тенгри и Ямантака. Рядом с этим храмом находилась театральная сцена, служившая для представлений в праздничные дни. Потолки и стены храмов, так же как и помещений фуз в Маймайчене, были расписаны красками. Помимо двух этих храмов, в Маймайчене была еще небольшая мечеть, которая располагалась рядом с бухарской казармой в юго-западном углу китайской слободы [Паллас, 1788. С. 165—169].

Подробное описание Кяхты и Маймайчена, включая храмы китайской торговой слободы, оставили в своих записках художник Андрей Ефимович Мартынов (1768—1826) [Мартынов, 1819. С. 55—64] и знаменитый лингвист Юлиус Генрих Клапрот (1783—1835) [Клапрот, 1816. Ч. 41. С. 81—104; Ч. 42. С. 121—135], прибывшие на российско-китайскую границу в составе посольства Ю. А. Головкина в 1805 г.

Ю.-Г. Клапрот поясняет, что под именем Гесэра монголы, которые не посещают расположенный в Маймайчене храм, подразумевают китайского легендарного полководца Гуань Юя 關羽, жившего в период Троецарствия. Впервые этот герой был канонизирован в XII в. при династии Сун за военные

подвиги и моральные добродетели как *Чжунхуй-гун* 忠惠公 ('Князь верный и милосердный'), при династии Цин в 1652 г. ему был присвоен посмертный титул *Чжунъи-шэнь-у Гуань-шэн-дади* 忠義神武關聖大帝 ('Верный, справедливый, украшенный воинскими доблестями великий император Гуаньшэн'), и в 1736 г. он был канонизирован как *Шаньси-Гуань-фуцзы* 山西關夫子 ('Шаньсийский муж Гуань'). Перед входом в храм находился покрытый шелками жертвенник, на котором помещались плоды и прочие подношения и стояла доска с надписью *Да Цин дан тай хуанди вань вань суй* 大清當太皇帝萬萬歲 ('Нынешнему Дайцинскому императору десять десятков тысяч лет') [Клапрот, 1816. С. 126—127; Klapproth, 1824. С. 67—68].

Ю.-Г. Клапрот и А. Е. Мартынов упоминают также и о ламаистском храме, стоящем в южной стороне китайской слободы и посвященном богу Хомшин-Бодди-Саддо. К югу от этих храмов на площади, имеющей сообщение с двором дзаргучея, помещался раскрашенный и покрытый лаком столб, на котором в торжественные дни поднимались флаги, а по ночам — факелы и фонари [Клапрот, 1816. С. 128—129; Мартынов, 1819. С. 61].

Ценным источником, дающим представление об устройстве Маймайчена, является китайский план из собрания Российской государственной библиотеки, содержащий иероглифические подписи рядом с изображениями важнейших построек китайской слободы. На нем представлен не упомянутый П.-С. Палласом храмовый комплекс к югу от центральных южных ворот Маймайчена под названием *Ваньшоугун* 萬壽宮 ('Храм долголетия'). В Китае впервые храм с таким названием был построен в городе Наньчане 南昌 (пров. Цзянси) в 312 г. и был посвящен даосскому наставнику Сюй Сюню 許遜 (239—374). Возможно, маймайченский храм был основан выходцами из этой местности. Впрочем, поскольку данный китайский план был составлен после 1838 г., когда было завершено строительство точно прорисованного на нем Воскресенского собора, можно предположить, что Ваньшоугун был построен после того, как П.-С. Паллас посетил Маймайчен.

В соответствии с описаниями путешественников, Маймайчен в основной своей части имел вид прямоугольника, ориентированного по сторонам света. С севера на юг его пересекали три улицы *Дунсянцзы* 東巷子 ('Восточная'), *Чжунсянцзы* 中巷子 ('Средняя'), ее называли также *Чжэньцзе* 正街 ('Прямая'), и *Сисянцзы* 西巷子 ('Западная'). Каждая из них заканчивалась воротами в северных и южных стенах поселения. *Хэньцзе* 橫街 ('Поперечная улица') тянулась с запада на восток и также заканчивалась воротами (Хуан Цзянь-хуй, 2002. С. 118). Соответственно, в Маймайчене было устроено по трое ворот с северной и южной стороны и по одним воротам в западной и восточной стенах. Перед воротами, обращенными к русской слободе, были поставлены дощатые заборы, «дабы нельзя было видеть, что происходит во внутренних слободах [китайской]», на каждых воротах

был изображен иероглиф *фу* ('счастье') [Мартынов, 1819. С. 59].

Между улицами располагались кварталы, в каждом из которых находились помещения восьми фуз. За пределами слободы в западном направлении вдоль реки вырос комплекс складских помещений *Синань маймай чжаньфан* 西南買賣站房 ('Юго-восточный торговый склад'), огороженный деревянной стеной. С востока, также внутри ограждения, помещались двory с огородами, отделенные от основной части слободы улицей *Дуннань маймайцзе* 東南買賣街 ('Юго-восточная торговая улица'). К юго-востоку от слободы размещался обеденный комплекс под названием *Юйнао*⁴ (в соответствии с китайским пояснением 魚腦中國請俄人飲宴所, это было место, где китайцы угощали русских едой и питьем), также огороженный деревянной стеной.

Очертания Маймайчена на китайском плане совпадают с данными карты М. В. Ладыженского 1832 г. с указанием масштаба, что позволяет определить площадь китайской торговой слободы. Судя по карте, китайская слобода занимала площадь около 125×375 м⁵.

Китайских купцов, ведущих торг в Маймайчене, отличала большая сплоченность. В торговых сношениях с русскими китайцы руководствовались секретной инструкцией, которая была составлена и вручена дзаргучею пекинскими властями. Инструкция обязывала маймайченских купцов тщательно раз узнавать о потребностях русских в том или ином китайском товаре и о цене, по которой он продавался в России, а также собирать сведения о количестве привозимых в Кяхту товаров. Инструкция предусматривала целый ряд хитростей: распространение слухов о росте либо уменьшении спроса в Китае на российские товары, о якобы неурожае чая, шелка, о привозе другими иностранными купцами в Кантон товаров, аналогичных российским, и пр. Для лучшей координации своих действий представители китайского купечества были обязаны являться по вечерам после закрытия ворот⁶ в дом дзаргучея для совещания [Краткий очерк... 1896. С. 30—33; Силян, 1947. С. 113]. «Вообще китайцы отличаются от всех торгующих на Кяхте народов порядком, исправностью, вкусом и остроумием. Притом они хитрее всех...» — свидетельствовал Ю.-Г. Клапрот [Клапрот, 1816. С. 124].

При массовом привозе товаров из Китая маймайченские купцы собирались вместе и на общем собрании устанавливали променные цены. Если кто-либо во время размена товаров с русскими понижал уста-

⁴ Словом *юйнао* 魚腦 или *юйнаодун* 魚腦凍 в Китае назывался вид полудрагоценного камня, который шел на изготовление высококачественных тушечниц.

⁵ Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 1. Оп. 3. Ед. хр. 42.

⁶ Русские купцы могли находиться на территории Маймайчена только до захода солнца, о чем возвещалось «игрою на литаврах с деревянной башни и пистолетным выстрелом» [Эрман, 1832 (14 июня)].

новленную цену, то его подвергали штрафу или иному наказанию. В то же время, по свидетельству П. Л. Шиллинга, русское купечество, со своей стороны, пытавшееся вести торг по таким же правилам, не умело «согласовать своих выгод с общею пользою». Первая попытка Российского государства создать особую компанию для производства приграничного торга с китайцами относится к 1739 г. Предложение об этом поступило от Лоренца Ланга, бывшего в ту пору иркутским губернатором. Но, поскольку желающих внести капитал в эту компанию оказалось мало, сословие кяхтинских купцов составило «само собой» шесть обществ (по образцу торговавших в Кяхте китайских фуз), или компаний, получивших названия по губерниям, к которым купцы принадлежали: московская, тульская, архангельская, вологодская, тобольская, иркутская⁷. Однако деятельность этих компаний не дала ожидаемого результата, и российское правительство 15 марта 1800 г. ввело особые «правила», согласно которым представителям русского купечества надлежало до начала торга производить досмотр российским и китайским товарам и устанавливать на них цену. Согласно этим правилам, в кяхтинском мене могли участвовать только русские купцы, иностранцам же, не вступившим в российское подданство, торговать в Кяхте запрещалось. Тогда же, в 1800 г., был принят Тариф для кяхтинской и цурухайской застав, определявший пошлины для главных российских и китайских товаров.

Первоначально приграничная торговля была лишь меновая. Предметом обмена с китайской стороны были чай, тростниковый сахар, шелк (сырец и в изделиях), бумажная материя (китайка-даба), скот; с российской — пушнина, сукна, юфть, железо и медь в изделиях, живой скот, продукты питания. На начальном этапе развития торговли в Кяхте значительную часть в российском экспорте составляли иностранные товары (в основном сукна), в 1801 г. доля транзитных товаров равнялась 54,5 % от общей стоимости товаров, вывозимых в Китай [Хохлов, 1982. С. 136].

Для проведения обмена китайский купец обычно сам отправлялся в Кяхту на меновой двор, где были выложены пробы, а затем шел к владельцу приглянувшегося ему товара и за чашкой чая договаривался о цене. После этого покупатель и продавец шли на склад, упаковывали отобранный товар и вместе отправлялись в Маймайчен, где уже русский купец выбирал нужный ему товар. Общение происходило на особом, сложившемся именно здесь пограничном языке, называвшемся кяхтинским или маймайченским наречием.

⁷ Шиллинг П. Л. Записка о прежнем и нынешнем положении Кяхтинской торговли — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 56. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5—7. Н. К. Корсак называет московскую, тульскую, тобольскую, иркутскую, казанскую компании, а также компанию арзамасских и тульских купцов [Корсак, 1857. С. 94—95].

Деятельность китайских купцов, торговавших на границе, была обставлена множеством формальностей и ограничений. Чтобы отправиться в Маймайчен с товаром, им необходимо было за известную сумму получить от властей в Пекине подорожную (билет, *пiao* 票). В этом документе указывались фамилия и имя купца, наименование и количество взятого им товара, место рождения купца, название пункта, откуда он выехал с торговой целью. Билет требовалось предъявить военным властям в Калгане, Гуйхуачэне или в другом пункте в зависимости от выбранного маршрута. В Урге и Кяхте билет проверялся местными чиновниками Лифаньюаня. За отсутствие или утрату билета купца ожидало суровое наказание: два месяца заточения в тяжелой деревянной колодке — канге, 40 ударов бамбуковой палкой и конфискация половины товара [Хохлов, 1982. С. 118].

В Маймайчене селились только мужчины. Население состояло из купцов, наемных работников, обслуживавших торговлю, а также немногих ремесленников⁸. Помимо крупных купцов, ведущих торговлю фузами, в слободе селились и мелкие, торговавшие в розницу предметами домашнего обихода и съестными припасами. В XVIII в. члены торговых компаний делились на две группы, из которых одна вела торговлю с русскими в Кяхте, а другая ездила в Китай за товаром. Доставив товар, прибывшая группа занималась его распродажей, а первая отправлялась за новым [Силин, 1947. С. 109]. Вымененные у русских товары немедленно отправлялись в Китай, так как больших складских помещений в Маймайчене не было. Главным складочным местом, как для товаров, вывозимых из Китая, так и для русских товаров, ввозимых в Китай, был Чжанцзякоу (Калган), лежащий на пути из Пекина в Кяхту.

Меновая торговля в Кяхте осуществлялась почти круглый год, усиливалась она в зимние месяцы, когда из Китая приходили большие партии товаров. Доставка товаров из Калгана в Маймайчен осуществлялась через Монголию с сентября по июнь. Остановка перевозки летом объяснялась весьма простой причиной: главным средством доставки был двугорбый монгольский верблюд, который начинает линять

⁸ В путевых заметках многих русских путешественников приводилось описание внешности китайских купцов. Такими, например, увидел их астроном Д. Эрман: «На улицах видны были и китайские купцы в черных шелковых кафтанах и шляпах, украшенных красною шелковою кистью, покрывающею всю голову. На шляпе находится медный крючок, к коему купцы обыкновенно ничего не привязывают, потому что могут привесить одну золотую пуговицу, пуговицы же из разноцветных камней означают достоинство носящих оные. В Китае купцы составляют последний класс. Чтобы защитить себя от холода, они носят род наушников, а бритая голова их бережно прикрывается шелковою шапочкой, которую носят под шляпою. Черные кудрявые волосы висят почти всегда до половины тела. Каждый имеет на правом боку кошелек с табаком и небольшую трубку» [Эрман, 1832 (13 июня)].

в конце марта и к началу июня теряет свою шерсть, в связи с чем становится слаб и неспособен к перевозке [Крит, 1862. С. 4].

До 1817 г., когда была открыта нижегородская ярмарка, китайские товары из Кяхты доставлялись в уездный город Макарьев в Костромской губернии, где реализовывались оптом на торговых ярмарках, которые проводились зимой (Крещенская), весной (Благовещенская) и летом (Ильинская). Основная масса китайских товаров отправлялась из Кяхты зимой по почтовой дороге через Селенгинск и Верхнеудинск к Байкалу, а затем к Иркутску. От Иркутска китайские товары переправляли летом по воде, а зимой на санях. Судов (дошаников), нагруженных этими товарами, выходило 15—20 в год. Они доставляли товары по Ангаре или Тунгуске по течению до Енисея, а затем вверх по Енисею до Енисейска. Там их выгружали и волоком доставляли за 98 верст на реку Кеть, затем Кетью до Оби, затем Обью до устья Иртыша, где их везли против течения до Тобольска. Отсюда часть товаров отправлялась до Тюмени или Туринска, на Ирбитскую ярмарку, продолжавшуюся с начала февраля по начало марта. Основную же часть товара доставляли в Москву или в Пермь сухим путем, откуда по вскрытии воды они направлялись по Каме и Волге до Макарьевска [Радищев, 1811. С. 98—99; Корсак, 1857. С. 365].

За десятилетие с 1830 по 1839 г. объем кяхтинской торговли вырос почти в два раза и в начале 1840-х гг. превысил 16 млн руб. [Хохлов, 1982. С. 132]. В этот период изменилась структура российского импорта: значительно возросло количество промышленных товаров собственного производства (в первую очередь сукна) и заметно сократилось количество вывозимой пушнины. Наряду с этим увеличился вывоз через Кяхту китайского чая, ценность которого в составе кяхтинского торгового оборота доходила теперь до 95 % [Краткий очерк, 1896. С. 58].

Особое процветание Кяхты относится к 1850-м гг., когда наряду с меновой торговлей были разрешены и денежные операции, прежде находившиеся под запретом. В 1850—1860-х гг. торговый оборот Кяхты составлял более 30 млн. рублей в год. В 1862 г. здесь насчитывалось 165 торговых лавок, 276 купцов, проживало 5430 человек [Кяхта, 1990. С. 11—12]. Кяхту в это время называли поселком миллионеров и «Песчаной Венецией», декабрист Н. А. Бестужев окрестил ее «Забалуй-городком», о ее благосостоянии красноречиво свидетельствовал утвержденный 22 декабря 1861 г. городской герб. Он представлял собой лазоревый щит с оторванной золотой головой дракона (символом города, ведущего торговлю с Китаем) с красными глазами и языком и в окружении четырех слитков золота. «Каждый русский, проживающий в Кяхте, — свидетельствовал путешественник А. Мичи, — за исключением крестьян, имеет собственный экипаж... Ходить пешком здесь считается неприличным, и лишь больные, которым врачи предписывают моцион, прохаживаются в Кяхте и Троицкосавске» [Мичи, 1868. С. 70].

В 1851 г. в Кяхте было учреждено градоначальство, и кяхтинские власти установили с каждого ввозимого ящика чая в пользу города налог, который назывался акцидентией. Часть этих денег направлялась на расширение и благоустройство: строился собор, проводилось шоссе от торговой слободы до Троицкосавска, содержались музыканты, пожарная команда, певчие и клуб — купеческое собрание, где устраивались пышные балы и банкеты [Кяхта, 1990. С. 20]. О красоте, удобстве и богатстве Кяхты писали многие путешественники. «В Кяхте ревностно занимаются модами, за которыми следят портные и модистки. Посетить кяхтинского купца в охотничьей одежде было бы страшным преступлением. Когда однажды Мичи принял одного кяхтинца рано утром у себя на квартире в туфлях и китайском халате, посетитель пришел в ужас и минуты две не мог произнести ни одного слова. Для удовлетворения своего тщеславия кяхтинцы носят весьма дорогие шубы и пьют английский портер, за который приходится платить по 4 рубля за бутылку» [Мичи, 1868. С. 70—71].

В Кяхте была ключом не только торговая, но и культурная жизнь. В 1830—1840-е гг. здесь вели свою научную работу востоковеды Н. Я. Бичурин, П. Л. Шиллинг, А. В. Игумнов и О. М. Ковалевский, педагоги и писатели В. П. Паршин и Д. П. Давыдов, ботаник Н. С. Устюжанинов, энтомолог Н. Н. Попов, врач и литератор А. И. Орлов. В 1850—1860-е гг. Кяхту-Троицкосавск часто посещали декабристы Н. А. и М. А. Бестужевы.

Кяхтинская торговля продолжала стабильно развиваться до 1860-х гг., хотя уже в начале 1840-х гг. появилась угроза не только дальнейшему ее процветанию, но даже существованию. В 1842 г. между Китаем и Великобританией был заключен Нанкинский договор, приведший к серьезным изменениям во всей китайско-европейской торговле. Помимо уступки Англии Гонконга Китай открыл для международной торговли пять портов: Кантон, Амой, Фучжоу, Нинбо и Шанхай. Расширение торговли Китая с европейскими государствами привело к перемещению центров импорта на юг. В Россию через Англию и Соединенные Штаты, а также контрабандным путем через Одессу начинают ввозить дешевый чай. Российское правительство в этот период предпринимает ряд мер, направленных на поддержание конкурентоспособности Кяхты. В частности, к вывозу были разрешены ранее запрещенные товары (золотые и серебряные изделия, металлические инструменты и др.), а также были введены новые, более гибкие тарифы и пошлины. Указ от 1 августа 1855 г. о новых правилах кяхтинской торговли произвел важные изменения в порядке и условиях ее проведения, разрешив вести торговлю по свободным ценам без всякого ограничения. И хотя в Кяхте по-прежнему преобладал промен товаров, в целом торговля приняла совершенно иной, более свободный и оборотистый характер.

Заключенные Россией с Китаем Айгунский (1858), Тяньцзиньский (1858) и Пекинский (1860) договоры открыли и для нее новые китайские рынки. Русские

купцы стали товары для распродажи внутри Китая отпускать через Ургу, а чай стали покупать в Ханькоу. По отдельному соглашению с Россией китайцы получили право торговать беспошлинно на расстоянии 100 китайских ли (50 верст) от границы. Вследствие этого, а также в связи с объявлением всего Забайкалья по приобретении Амура зоной порто-франко (1861—1909), таможня из Кяхты в 1861 г. была переведена в Иркутск. Китайские купцы стали в этот период широко использовать возможность беспошлинно торговать в Забайкалье.

Окончательное падение кяхтинской торговли началось в 1861 г., когда в Одессе были созданы коммерческие структуры для торговли кантонским чаем, что значительно ускорило и удешевило перевозку чая из Китая в Россию и Европу. Официально доставка чая в Россию морем была разрешена 1 апреля 1862 г. Морская поставка чая носила гораздо более выгодный характер по сравнению с сухопутной: разность расходов по перевозке одного фунта чая составляла 38 коп., и капитал по торговле кантонским чаем находился в обороте не более 5 месяцев, в то время как для кяхтинского чая он составлял от 12 до 14 месяцев. Поэтому торговля через Одессу стала развиваться стремительно: привоз кантонского чая в Россию, начавшийся в 1862 г. с 9,7 млн фунтов, к 1869 г. увеличился более чем в 2 раза и составил 22,9 млн фунтов [Краткий очерк, 1896. С. 77—78].

Все эти обстоятельства привели к значительному уменьшению торговых оборотов Кяхты к началу 1870-х гг. Из 120 китайских фуз, торговавших с русскими в 1862 г., в Кяхте к 1870 г. оставалось лишь восемь [Краткий очерк... 1896. С. 75]. Годом тяжелого перелома в торговле и благосостоянии Кяхты был 1903-й, когда завершилось строительство Китайско-Восточной железной дороги.

В конце XIX—начале XX в. Кяхта сохраняла свое значение как один из крупных культурных центров Сибири. 3 мая 1862 г. вышел первый номер газеты «Кяхтинский листок». Газета выходила до 1862 г. по четвергам на 6—12 страницах тетрадного формата. В 1876 г. здесь было открыто Алексеевское реальное училище, в 1887 г. — публичная библиотека. В 1890 г. по инициативе ссыльных народовольцев И. И. Попо-

ва и Н. А. Чарушина и при горячей поддержке Г. Н. Потанина был создан краеведческий музей. Первым директором музея стал известный краевед П. С. Михно. Большую поддержку в становлении музея — ныне одного из старейших и крупнейших в Забайкалье — оказал В. А. Обручев, чье имя было присвоено музею в 1940 г. В 1894 г. было открыто Троицкосавско-Кяхтинское отделение Приамурского отдела Русского географического общества, возглавил которое краевед Ю. Д. Талько-Гринцевич. В 1897 г. в Кяхте-Троицкосавске начала печататься небольшая местная газета «Байкал».

В начале XX в. в Кяхте и Троицкосавске существовали многие образовательные и лечебные учреждения: мужское реальное училище, женская гимназия, городское училище, ремесленная школа, три приходских училища, женская бесплатная школа, женская воскресная школа, женский приют, приходская школа в Усть-Кяхте, начальная школа в Кяхте, дом трудолюбия для женщин, богадельня, больница, лечебница для приходящих, приемный покой. Не останавливалась и благотворительная деятельность обществ, функционирующих в городе: Общества попечения о бедных, Общества попечения начального образования, Общества взаимопомощи приказчиков. Видное место среди просветительных учреждений города и Сибири занимала Троицкосавская городская библиотека [Осокин, 1906. С. 25—26].

Кяхта оказалась вовлечена в тяжелые испытания последующих революций и войн. В 1920—1921 гг. здесь находился центр деятельности монгольского государственного и политического деятеля Д. Сухэ-Батора (1893—1923). 1 марта 1921 г. в Кяхте проходил Первый съезд Монгольской народной партии, в мае-июне того же года за Кяхту-Троицкосавск разразилась война армии барона Унгерна. В том же году трагическая судьба постигла китайский Маймайчен — он был полностью уничтожен пожаром. Панорама большого пожара Маймайчена представлена в музее г. Алтан Булаг (ныне в Монголии), на территории которого ранее располагалась китайская торговая слобода.

В настоящее время Кяхта представляет собой небольшой поселок в Читинской области.

Использованная литература

- Артемьев, 1999: *Артемьев А. Р.* Города и остроги Забайкалья и Приамурья во второй половине XVII—XVIII в. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 1999.
- Вторая Камчатская экспедиция, 2013: Вторая Камчатская экспедиция. Документы 1737—1738. Морские отряды / Сост. Н. Охотина-Линд, П.-У. Мёллер. СПб.: Нестор-История, 2013.
- Клапрот, 1816: *Клапрот Ю.-Г.* Описание Кяхты (из путешествий Г. Клапрота) // Сын Отечества. 1816. Ч. 41. С. 81—104; Ч. 42. С. 121—135.
- Корсак, 1857: *Корсак А. К.* Историко-статистическое обозрение торговых сношений России с Китаем. Казань: Издание книгопродавца Ивана Дубровина, 1857.
- Краткий очерк... 1896: Краткий очерк возникновения, развития и теперешнего состояния наших торговых с Китаем сношений чрез Кяхту. Издание кяхтинского купечества. М.: Тип.-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и др., 1896.
- Крит, 1862: *Крит Н. К.* Будущность кяхтинской торговли. СПб.: Типография Артиллерийского департамента В. М., 1862.
- Кяхта, 1990: Кяхта. Памятники истории и культуры. Путеводитель / Сост. Е. Е. Попова, А. В. Васильев. М.: ВРИБ «Союзрекламкультура», 1990.
- Мартынов, 1819: *Мартынов А. Е.* Живописное путешествие от Москвы до китайской границы. СПб.: Типография Александра Плюшара, 1819.

- Мичи, 1868: *Мичи А.* Путешествие по Амуру и Восточной Сибири. С прибавлением статей из путешествий Г. Раде, Р. Мака и др. / Пер. с нем. Н. Ольхина. СПб.; М.: Издание М. О. Вольфа, 1868.
- Осокин, 1906: *Осокин Г. М.* На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1906.
- Паллас, 1788: *Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья, первая половина 1772 и 1773 годов / Пер. Василий Зуев. СПб.: Изд. Имп. АН, 1788.
- Радищев, 1811: *Радищев А. Н.* Письмо о китайском торге 1792 года // Собрание оставшихся сочинений. Т. 6. М.: Типография Платона Бекетова, 1811. С. 65—167.
- Русско-китайские отношения, 1958: Русско-китайские отношения. 1689—1916. Официальные документы / Сост. П. Е. Скачков и В. С. Мясников. М.: Вост. лит., 1958.
- Силин, 1947: *Силин Е. П.* Кяхта в XVIII веке. Из истории русско-китайской торговли. Иркутск: Огиз, Иркутское обл. изд-во, 1947.
- Сладковский, 1974: *Сладковский М. И.* История торгово-экономических отношений народов России с Китаем (до 1917 г.). М.: Наука, ГРВЛ, 1974.
- Сычевский, 1875: *Сычевский Е. И.* Историческая записка о китайской границе / Сообщает В. Н. Баснин. М.: Общество истории и древностей российских при Московском ун-те, 1875.
- Тимковский, 1824: *Тимковский Е. Ф.* Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. С картой, чертежами и рисунками. Ч. 2. СПб.: Тип. Мед. департамента Министерства внутренних дел, 1824.
- Трусевич, 1882: *Трусевич Х.* Посольские и торговые сношения России с Китаем (до XIX века). М.: Типография Малинского, 1882.
- Хохлов, 1982: *Хохлов А. Н.* Кяхтинская торговля и ее место в политике России и Китая (20-е годы XVIII в.—50-е годы XIX в.) // Документы опровергают. Против фальсификации истории русско-китайских отношений. М.: Мысль, 1982. С. 99—147.
- Хохлов, 1989: *Хохлов А. Н.* Кяхта и кяхтинская торговля (20-е гг. XVIII в.—середина XIX в.) // Бурятия XVII—XX вв. Экономика и социально-культурные процессы: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Н. В. Ким. Новосибирск: Наука, 1989. С. 15—50.
- Эрман, 1832: *Эрман Д.* Отрывки из дневника путешественника по Сибири // Северная пчела. 13 и 14 июня 1832 г.
- Klaproth, 1824: *Klaproth J.* De la frontière russe et chinoise. Notes recueillies pendant un voyage en Sibérie en 1806 // «Mémoires relatifs a l'Asie». Tome 1. Paris: A la librairie orientale de Dondey-Dupré père et fils, 1824. P. 1—80.
- Темоле, 2013: *Темоле 忒莫勒.* Цун луймэншан ды леци кань цзиньшан яньцзю цзи Шанькоувэньхуа яньцзю чжун ды пянью 从旅蒙商的劣迹看晋商研究及西口文化研究中的偏谬 [Неточности в исследовании шаньсийских торговцев и культуры Шанькоу. О злодеяниях торговцев в Монголии]. URL: http://blog.163.com/cholgol1998_tiger/blog/static/135221108201010131068991/ (дата обращения 11.12.2013).
- Хуан Цзянь-хуй, 2002: *Хуан Цзянь-хуй 黄鉴晖.* Мин Цин Шаньси шанжэнь яньцзю 明清山西商人研究 [Исследование шаньсийского купечества периодов Мин и Цин] 太原: 山西經濟出版社, 2002.

I. F. Popova

Trade in Russia and China through the Kyakhta and Maimaychen

The paper overviews the history of Russian-Chinese commerce through border towns Kyakhta and Maimaicheng. Focusing on the non-published archives and valuable printed materials it studies the main stages of rise, evolution and decay of the Kyakhta trade, which till the middle of 19 c. made a considerable part of the whole foreign trade of Russia. In the heyday of Kyakhta the value of commodity there reached millions of rubles. Through Kyakhta Russia exported furs, baize, pelts, and imported mainly tea. In Kyakhta «the Tea Road» started and spread over whole Russia and Europe.

Key-words: Russian-Chinese relations, Kyakhta, Maimaicheng, Kyakhta trade.

А. В. Зорин, А. А. Сизова

Первые пекинские издания сборника «Сундуй» на тибетском и монгольском языках

Статья посвящена начальной стадии формирования «императорской» редакции сборника малых канонических, постканонических и апокрифических буддийских текстов, известного под названием «Сундуй» и впервые изданного в тибетском монастыре Тактэн во второй четверти XVII в., причем в основу этого издания легли тексты, отобранные основателем монастыря — знаменитым Таранатхой. Уже в скором времени, не позднее 1673 г., памятник был переведен на монгольский язык: именно этот год указан в колофоне хранящегося в ИВР РАН рукописного списка «Сундуя» (шифр К6). Данный список разделяет некоторые характерные особенности состава сборника на тибетском языке в пекинской императорской редакции, однако первый датированный вариант этой редакции появился только в 1674 г., т. е. на год позже монгольского. Авторы статьи выдвигают гипотезу, что сама эта редакция могла появиться благодаря монгольскому изданию сборника, в то время как особое внимание монголов к «Сундую» было обусловлено тем фактом, что халхаский буддийский первосвященник Дзанабадзар был признан воплощением Таранатхи.

К статье прилагается археографическое описание ксилографического издания монгольского «Сундуя» (ок. 1673 г.?), представленного в ИВР РАН в виде двух неполных экземпляров (шифры Q2580/2587 и Q2586).

Ключевые слова: «Сундуй», Таранатха, тибетская и монгольская буддийская литература, тибетская и монгольская текстология, коллекция ИВР РАН.

Данное исследование посвящено известному сборнику малых канонических, апокрифических и постканонических буддийских текстов (дхарани-сутр, молитв, дхарани, гимнов и т. д.), вошедшему в историю тибетской и монгольской литературы под кратким названием «Сундуй» и связанному с именем знаменитого тибетского учителя и мыслителя Таранатхи (1575—1634). Последний основал близ Шигацзе монастырь Тактэн-дампэ-чойки-линг, с момента основания в 1615 г. [Dung dkar tshig mdzod chen po, 2002. P. 2330] и вплоть до насильственного поглощения школой гэлук в правление Пятого Далай-ламы в 1650 г. (за которым последовало также переименование монастыря в Гадэн-пунцок-линг в 1658 г.) являвшийся центром школы чжонанг. Однако Таранатха не был редактором и издателем всего сборника в том виде, в каком он становится известен даже по самым ранним изданиям, он, вероятно, составил «ядро» сборника, которое впоследствии было расширено за счет некоторых других текстов, и это произошло, по-видимому, уже после его смерти.

Первое издание «Сундуя», основанное на первоначальном сборнике, составленном Таранатхой, и расширенное за счет некоторых дополнительных текстов, послужило отправной точкой для многочисленных переизданий сборника, нередко сопровождавшихся изменениями в его составе, на весьма широкой территории, включающей Центральный и

Восточный Тибет, Китай, Монголию, Бурятию, Ладак, причем не только на тибетском, но и на монгольском языке. Ничего удивительного, что экземпляры различных изданий «Сундуя» оказались представлены во многих мировых коллекциях восточных текстов и потому не раз становились предметом каталогизации: описания некоторых тибетских изданий представлены в каталогах Б. Лауфера [Laufer, 1901], М. Лалу [Lalou, 1931], Р. Майзецаля [Meisenzahl, 1957], М. Таубе [Taube, 1966], Х. Аймера [Eimer, 1972—1978], Г. Ороша [Orosz, 2008], монгольских — в каталогах Л. Лигети [Ligeti, 1930], П. Аалто [Aalto, 1953], В. Хайссига [Heissig, 1954; 1961/1962], Д. Фаркухара [1955], В. Хайссига и К. Бодена [Heissig & Bawden, 1971], Л. Беше [Bese, 1977], А. Г. Сазыкина [Сазыкин, 2001], В. Л. Успенского [Uspensky, 1999]. Сведения об изданиях «Сундуя» представлены также в электронном каталоге ИМБТ СО РАН [http://imbtarchive.ru].

Помимо описаний (зачастую весьма кратких) предпринимались попытки исследования сборника, прежде всего в плане соотношения между собой различных его изданий.

Еще в 1968 г. вышли статьи немецких исследователей М. Таубе и Р. Майзецаля, в которых они пытались найти ключ к пониманию «системы родства» между тибетскими изданиями «Сундуя», имевшимися в их распоряжении. М. Таубе исследовал четы-

ре различных издания, хранившихся на территории тогдашней ГДР и, помимо подробного их описания, представленного в составленном им ранее каталоге, попытался реконструировать «генеалогическое древо» сборника, для чего привлек также сведения из каталогов М. Лалу и Л. Лигети. Результатом этой попытки, однако, стала довольно хаотическая схема [Taube, 1968. S. 64], которая достаточно красноречиво демонстрирует дефекты механического подхода в текстологическом анализе.

Р. Майзецаль в своей статье проанализировал несколько большее количество изданий, нежели были доступны М. Таубе. Он разделил их на две группы: 1) три издания редакции монастыря Тактэн, о принадлежности к которой свидетельствует наличие названия монастыря в колофоне и отсутствие каких-либо внешних черт китайских изданий; 2) относящиеся к Пекинской редакции, а именно четыре издания — 1691, 1729 (2 различных) и 1731 гг., согласно их колофонам [Meisezahl, 1968. S. 82—124]. Стоит, однако, заметить, как это сделал сам Р. Майзецаль, что последнее из этих изданий, датируемое 1731 г., также упоминает монастырь Тактэн в своем колофоне, что делает сомнительным отнесение данного издания ко второй группе. Р. Майзецаль отметил также тот важный факт, что колофон второго из двух изданий 1729 г. повторяет колофон некоего неизвестного ему издания 1674 г., и сделал вывод, что только после нахождения издания 1674 г. можно будет прояснить картину развития сборника [Ibid. S. 124].

Вероятно, ему неизвестна была статья В. Хайссига, в которой было описано ксилографическое издание монгольского «Сундуя» из Бернского исторического музея, датированное автором статьи периодом между 1662 и 1707 гг. В. Хайссиг указывал на возможную связь между данным изданием и крупноформатным ксилографическим изданием на тибетском языке, о существовании которого ему стало известно от профессора Рагху Виры, передавшего данный ксилограф в Международную академию индийской культуры в Дели [Heissig, 1961—1962. S. 580, no. 85—86]. Дело в том, что гарчик бернского ксилографа в значительной степени совпадал с монгольским гарчиком, дополняющим тибетский ксилограф. Однако, несмотря на то что этот ксилограф содержит в себе точную датировку (1674), она ускользнула от внимания исследователей — по-видимому, вследствие того, что содержится не в тибетском карчаке (= монг. *гарчиг*), но в стихотворном колофоне, которым завершается основной текст.

В. Л. Успенский, работавший в Тибетском фонде в середине 1990-х гг. и затем в первой половине 2000-х гг., не только обнаружил это издание в собрании ИВР РАН (тогда СПбФ ИВ РАН), но и впервые установил его датировку. Он представил краткое описание издания в статье 1996 г. [Uspensky, 1996. P. 176] и затем в монографии «Тибетский буддизм в Пекине» — несколько более подробное описание, снабженное иллюстрацией фрагмента листа одного из трех его экземпляров, имеющихся у нас [Успенский, 2011. С. 269—270].

Важным вкладом в дальнейшее изучение истории памятника на тибетском языке стала статья Х. Аймера, который обнаружил в собрании стокгольмского Музея этнографии неизвестное ранее издание «Сундуя», напечатанное в монастыре Гадэн-пунцок-линг (ранее Тактэн). Оно должно было появиться после 1658 г. (год переименования монастыря), но не позднее 1694 г., как установил Х. Аймер [Eimer, 2006. S. 168—169], представивший также подробное описание издания.

В ходе инвентаризации Тибетского фонда ИВР РАН, начавшейся в 2007 г., А. В. Зориным было выявлено двенадцать различных изданий «Сундуя», в том числе пять ранее неизвестных, причем четыре из них, скорее всего, относятся к самому раннему этапу истории памятника, а именно ко второй половине XVII в. Благодаря их изучению оказалось возможным составить текстологическую историю развития памятника, в частности были выделены две основные линии, которые условно были обозначены как оригинальная тибетская и императорская пекинская [Zorin, в печати].

Так, было обнаружено ксилографическое издание, непосредственно предшествующее изданию, описанному Х. Аймером. Это следует и из сравнения их состава, и из того, что местом издания в карчаке назван монастырь Тактэн. Обнаружение этого ксилографа помогло решить проблему атрибуции пекинского издания 1731 г., в котором также используется данное название монастыря (см. выше, в связи со статьей Майзецаля). Выяснилось, что это позднее пекинское издание является не чем иным, как копией найденного в ИВР РАН издания (его отличает только краткий дополнительный колофон с датировкой)¹.

Более того, в тибетском фонде ИВР РАН находится ксилограф, который, по всей вероятности, наиболее близок первичному изданию монастыря Тактэн и даже, скорее всего, является его воспроизведением. То обстоятельство, что состав текстов в нем самый краткий, а также некоторые детали компоновки текстов позволяют осторожно сделать такой вывод. Как следует из карчака, это издание было напечатано в Монголии при личном участии монгольского правителя из потомков Чингис-хана — Сиддхи, имеющего титул батур-хунтайджи. Благодаря любезной помощи В. Л. Успенского удалось установить, что скорее всего речь идет о младшем брате Тушэту-хана Чихуньдоржа и халхаского буддийского первосвященника Дзанабадзара. Его полное имя было Сидишири (= Сиддхи-шри), и сначала он носил титул батур-тайджи, затем, в 1686 г., получил титул чжасака, а в 1691 г. — бэйлэ [Veit, 1990, S. 71—72]. Прямая связь между этим феодалом и Дзанабадза-

¹ По-видимому, экземпляр этого издания имеется также в библиотеке Венгерской АН (шифр Tib-570), что следует из описания Г. Ороша, который, однако, предположительно атрибутирует его как монгольское издание [Orosz, 2008. Vol. 2. P. 638].

ром, признанным новым воплощением Таранатхи, упрочивает это предположение. Вполне возможно, что и вообще особый интерес монголов к «Сундую» был вызван этой связью их иерарха с личностью и наследием Таранатхи.

Осталось сказать еще о двух ранее неизвестных ксилографических изданиях. Оба они китайского происхождения, что с очевидностью следует из их внешнего вида, и весьма схожи с изданием 1674 г., отличаясь только чуть меньшим форматом. Однако первое из них с точки зрения своего состава и структуры представляет собой не что иное, как такую же копию оригинального издания монастыря Тактэн, каковой является упомянутое выше издание Сиддхи Батур-хунтайджи, с одним незначительным отличием: в оба издания единой группой вставлено несколько текстов, отсутствующих в карчаке, но впоследствии прочно закрепившихся в составе памятника, однако если в монгольском издании они не имеют никакого порядкового обозначения и помещены в конец первого раздела «Сундуя»², то пекинский ксилограф помещает их в самый конец тома³. К сожалению, карчак имеющегося в ИВР РАН экземпляра лишен первого и последнего листов, где можно было бы надеяться найти датировку издания или сведения, позволяющие ее установить. Кажется, однако, маловероятным, чтобы оно могло появиться в Пекине позже 1674 г., когда была напечатана официальная императорская версия. Нельзя исключать также прямой связи между этим изданием и ксилографом Сиддхи Батур-хунтайджи, с учетом того гипотетического «монгольского вклада» в напечатание «Сундуя» в Пекине, о котором будет сказано ниже.

Второе пекинское издание из вновь найденных в ИВР РАН полностью повторяет структуру издания 1674 г., отличаясь от него лишь в концовке: том завершают три мантры (шестисложная — Авалоки-тешвары, стосложная — Ваджрасаттвы и мантра пратитьясамутпады), при этом они повторены заметно меньшее количество раз, чем в издании 1674 г., в котором после них еще следует колофон с датировкой. Это позволило установить причину неполного соответствия одного из трех ранее введенных в научный оборот изданий «Сундуя» XVIII в. двум другим и, соответственно, неполного соответствия этих двух — изданию 1674 г. Выяснилось, что по своему составу одно из двух изданий 1729 г. является точной копией издания 1674 г., а другое издание того же года и издание 1691 г. — точными копиями вновь выявленного издания. К большому сожалению, в

нашем экземпляре отсутствует карчак, поэтому точную датировку установить нельзя, однако скорее всего оно должно было появиться до 1674 г.

По всей вероятности, появлению официальной императорской редакции 1674 г. предшествовал подготовительный период, в течение которого могли рассматриваться различные варианты структуры сборника. Колофон издания 1674 г. содержит некоторую информацию об обстоятельствах его появления. В частности, отсюда мы узнаем, что организатором этого издания «Сундуя» выступил тибетский врач Сангье (Тэмпэ-)гьелцэн, первый настоятель храма Сандавового Будды в Пекине [Успенский, 2011. С. 59, 269, 273]. В колофоне сказано и о длительной работе по подготовке ксилографа с привлечением большого количества участников [Tib. 170. F. 587b8—588a3]. Можно предположить, что именно Сангье Гьелцэн был инициатором расширения состава памятника за счет включения в него около десятка новых текстов — гимнов и молитв как индийских, так и тибетских авторов, в частности Чже Цонкапы и Гэдун-друпа, — и в том числе текста, связанного с культом Будды медицины (он помещен перед заключительными мантрами, о которых говорилось выше). Однако кто бы ни был «главным редактором» издания, в нем, как мы полагаем, отразилось влияние и предшествующих (или почти одновременных) пекинских изданий «Сундуя» на монгольском языке. Возможно даже, что само появление этой новой редакции связано с монгольской линией существования памятника.

Неоспоримым является тот факт, что все издания «Сундуя» на монгольском языке⁴ связаны с императорской линией развития тибетского варианта сборника. Хорошо известные в научной литературе издания 1707, 1723, 1727 и 1729 гг. имеются во многих мировых коллекциях и между собой практически не различаются, т. е. три более поздних издания являются не более чем переизданиями первого⁵. Однако в нашем распоряжении имеются и намного более редкие издания XVII в. Об одном уже было сказано выше в связи со статьей В. Хайсига. Еще одно было обнаружено в Монгольском фонде ИВР РАН (ранее СПбФ ИВ РАН) А. Г. Сазыкиным, который посвятил ему отдельную статью [Sazykin, 1999]. Речь идет о рукописном издании 1673 г. или более поздней копии соответствующего ксилографического издания. Наконец, третье издание (рукописное), по многим признакам относящееся к XVII в., хотя и не датированное, находится в частной коллекции в Берне, оно

² Структурно «Сундуй» делится на 2 основных раздела — «Дхарани-сутры» и «Малые сутры». Первый раздел завершается текстом с колофоном, в котором сказано, что его составил Таранатха. Именно после этого текста в издании Сиддхи Батур-хунтайджи вставлены дополнительные части.

³ Таким образом, и это издание, и пекинское издание 1731 г. не имеют отношения к императорской линии развития памятника, отражая редакцию оригинальной тибетской линии.

⁴ Рукописные ойратские издания в этой статье мы не рассматриваем; краткую информацию о них см.: [Sazykin, 1999. P. 68, no. 7].

⁵ Еще одно издание первой трети XVIII в., датируемое 1718 г., представляет собой, по сути, отдельный памятник, так как содержит «ортодоксальную» подборку текстов в духе школы гэлук, т. е. без многочисленных апокрифических текстов, отличающих «Сундуй» монастыря Тактэн. Это издание имеет также тибетский аналог, его экземпляры имеются в коллекции ИМБТ СО РАН (шифр ТСТ-803).

было описано в статье К. Кольмар-Пауленц [Kollmar-Paulenz, 2013]. Остановимся на каждом из этих изданий несколько подробнее.

1. Ксилографическое издание

Известно по трем мировым коллекциям, однако во всех трех случаях речь идет о неполных экземплярах: в коллекции Бернского исторического музея имеется только второй том вместе с гарчиком, в коллекции Университета Беркли и в собрании ИВР РАН — фрагменты из обоих томов. В случае с Монгольским фондом ИВР РАН речь идет о двух неполных экземплярах (шифры Q2580/2587 и Q2586). В каталоге А. Г. Сазыкина содержится лишь очень краткое его описание со ссылкой на собрание Университета Беркли [Сазыкин, 2001. С. 193. № 3254]. Сличение имеющихся в ИВР РАН фрагментов с довольно подробным описанием В. Хайссига не оставляет сомнений в их идентичности. Детальное археографическое описание двух неполных экземпляров этого издания в коллекции ИВР РАН представлено в приложении к статье. Отметим несколько черт издания, существенных для раскрытия темы статьи:

1) издание состоит из двух томов, что закреплено в маргиналиях (каждый лист содержит номер тома), имеется как сквозная пагинация, так и отдельная для каждой части (всего таких частей 86: 1—53 в томе 1, 54—86 в томе 2; части пронумерованы числительными);

2) второй том начинается текстом, который во всех изданиях XVIII в. оканчивает первый том, а именно молитвой из «Бодхичарья-аватары»; это уникальная особенность данного издания, не зафиксированная и в тибетских изданиях;

3) по всей вероятности, третий и четвертый тексты второго тома являются переводом двух молитв, которые в изданиях тибетского «Сундуя» свойственны пекинской императорской редакции (В. Хайссиг не публикует полного списка текстов второго тома, однако указывает, что, за исключением разночтения, названного в предыдущем пункте, последовательность текстов совпадает с изданиями 1707, 1727 и 1729 гг.);

4) в издании отсутствуют *все* остальные дополнения, свойственные пекинской императорской линии развития тибетского «Сундуя», в том числе еще две молитвы, следующие за двумя упомянутыми ⁶;

5) как уже отмечалось, текст гарчика в основном совпадает с монгольским гарчиком тибетского издания 1674 г., правда (и это не было отмечено В. Хайссигом), перечень текстов в последнем соответствует тибетскому изданию и, таким образом, содержит краткие названия всех дополнительных текстов, имеющихся в нем.

⁶ В карчаке тибетского издания эти четыре молитвы обозначены следующим образом: *thog mtha' bar smon lam | bde ba can gyi smon lam | mgon po 'od dpag med kyi bstod pa zhing mchog sgo 'byed | gsang 'dus smon lam* [Tib. 170, dkar chag, f. 4a1—4a2].

2. Рукописное издание из коллекции ИВР РАН, датированное 1673 г. (шифр К6)

Было выявлено и описано А. Г. Сазыкиным, который высказал предположение, что данное рукописное издание с гарчиком, содержащим датировку, является копией с некоего ксилографического издания, само же оно могло появиться позднее 1673 г. При этом он считал, что таким ксилографическим изданием было именно то, о котором мы говорили в предыдущем пункте [Sazykin, 1999. Р. 64]. Это предположение, однако, не находит себе подтверждения хотя бы потому, что в гарчике бернского ксилографа датировка отсутствует, иначе В. Хайссиг непременно бы ее указал (если только гарчик не поврежден в том месте, где может быть датировка). Есть и другие отличия — в структурировании и членении текста на два тома (см. выше, пункты 1—2 и пункт 1 ниже). Конечно, нельзя исключать, что имелся другой ксилограф, с которого была сделана рукописная копия, но, пока такой ксилограф не обнаружен, говорить об этом с уверенностью не приходится. Возможно, мы все же имеем дело с самостоятельным рукописным списком, созданным в 1673 г.

Отметим здесь следующие особенности этого издания:

1) оно состоит из двух томов, каждая часть имеет свою пагинацию и пронумерована тибетскими буквами от *ka* до *rho* (что соответствует подавляющему большинству тибетских изданий «Сундуя»), а также числами (том 1: 1—54, том 2: 55—86);

2) небольшой текст «Запоминание ста шлок», который в тибетских изданиях начинает часть *sha*, несмотря на то что в карчаках неизменно указывается в конце части *kho*, здесь и помещен именно в конец части *kho*;

3) из всех дополнений, имеющихся в пекинской императорской редакции тибетского «Сундуя», здесь также представлены только две молитвы (см. выше пункты 3—4);

4) из трех гимновых текстов, завершающих подавляющее большинство тибетских изданий «Сундуя» (часть *rho*), здесь представлены только второй и третий, что, по-видимому, объясняется тем, что только они фигурируют в карчаках тибетских изданий XVII в., а первый из трех текстов, посвященный пяти Татхагатам, в них отсутствует; при этом монгольские издания XVIII в. содержат все три сочинения; примечательно также то, что во всех случаях второй и третий тексты располагаются на месте друг друга, т. е. сначала следует «Гимн семи буддам-героям», а потом «Гимн десяти деяниям Татхагаты», чему нет аналогов в тибетских изданиях «Сундуя».

3. Рукописный «Сундуй» из частной коллекции в Берне

Его подробное описание представлено в вышедшей в 2013 г. статье К. Кольмар-Пауленц, которая также сравнила содержание списка с ксилографическим изданием 1727 г. Палеографические особенности текста позволяют датировать его XVII в. [Kollmar-Paulenz, 2013. Р. 884]; возможно, список содер-

жал и гарчик, но он вместе с концовкой второго тома отсутствует. Перечислим наиболее существенные для нас особенности издания:

1) издание состоит из двух томов, начато деление текста на части (пронумерованные числительными), но на 48-й части это деление обрывается;

2) имеется как минимум одна из дополнительных молитв, о которых шла речь выше (а именно вторая, посвященная перерождению в Сукхавати и принадлежащая Чже Цонкапе⁷);

3) в целом содержание сборника в этом списке довольно сильно отличается от всех прочих монгольских изданий «Сундуя» — как за счет нескольких дополнительных текстов (не встречающихся в тибетских изданиях), так и за счет отсутствия текстов из стандартного списка [Ibid. P. 885, 911—921].

Анализ указанных особенностей трех монгольских изданий «Сундуя», датированных XVIII в., в том числе в сравнении с тибетским изданием 1674 г., позволяет нам выдвинуть гипотезу о том, что сама императорская линия развития тибетского «Сундуя» возникла, в том числе, под влиянием монгольских изданий, а не наоборот, как логично было бы думать, исходя из обычно вполне оправданного тезиса о приоритете тибетских изданий над монгольскими. Аргументы следующие:

1) в монгольских изданиях использованы две дополнительные молитвы Чже Цонкапы, но отсутствуют другие дополнения из тибетского издания 1674 г., причем они отсутствуют даже в монгольских ксилографических изданиях XVIII в.;

2) гарчик монгольского ксилографического издания был использован как основа текста монгольского гарчика в тибетском издании 1674 г. (совершенно очевидно, что он предшествовал ему, в том числе еще и потому, что количество текстов в нем указано равным 145, тогда как в издании 1674 г. — 165);

3) само деление памятника на два тома, присущее уже этим ранним монгольским изданиям, в случае с тибетским «Сундуем» появляется впервые только в пекинском издании 1691 г.⁸, при этом дополнительные молитвы заканчивают в нем первый том, тогда

⁷ Автор статьи ошибочно полагает, что в ксилографических изданиях XVIII в. данная молитва отсутствует [Kollmar-Paulenz, 2013. P. 885]; о том, что это не так, свидетельствует, например, описание издания 1727 г. в каталоге В. Л. Успенского [Uspensky, 1999. P. 164]. Статья К. Кольмар-Пауленц содержит и другие неточности, из которых можно сделать вывод, что ее автор не вполне знакома с материалом других изданий, не только тибетских, но и монгольских (ей, в частности, неизвестна статья А. Г. Сазыкина о рукописном издании 1673 г.). Поэтому нельзя исключать, что в описанном ею издании содержится и первая дополнительная молитва, также принадлежащая Чже Цонкапе.

⁸ То есть каждое из предшествующих изданий представляет собой один большой том; неудивительно поэтому, что роскошное издание 1674 г. является самым крупным из известных тибетских ксилографов [Успенский, 2011. С. 269].

как в монгольском ксилографе молитва из «Бодхи-чарья-аватары» начинается второй, а в последующих изданиях (равно как в рукописном издании 1673 г.) заканчивает первый, последующие же молитвы начинают второй: налицо самостоятельность в членении сборника монгольскими издателями.

Разночтения же между тремя изданиями «Сундуя» XVII в., скорее всего, говорят не о том, что они, по предположению К. Кольмар-Пауленц, делались с разных тибетских изданий [Kollmar-Paulenz, 2013. P. 886] (хотя полностью исключить это нельзя), но о том, что монгольская редакция «Сундуя» прошла некую подготовительную стадию, на которой имелись различные варианты репертуара и структуры сборника. В этом смысле особый интерес вызывает то обстоятельство, что в рукописи 1673 г. оказалось поправлено неверное, с точки зрения исходного тибетского карчака, расположение одного из текстов, а также из заключительной части сборника был исключен гимн, который отсутствует в карчаке (см. выше, пункты 2, 4). Поскольку уже и в самых ранних тибетских изданиях (начиная с издания Сиддхи Батур-хунтайджи) эти отличия реального состава сборника от карчака имеют место, становится очевидно, что здесь мы имеем дело с независимой (и уникальной) редакторской правкой со стороны именно монгольских книжников. Очень вероятно и то, что особенности репертуара бернской рукописи также являются следствием такой независимой редактуры.

Остается надеяться, что в будущем исследователям удастся обнаружить дополнительные источники по этому этапу формирования монгольского «Сундуя», в частности полный экземпляр ксилографического издания. Опыт изучения рукописного собрания ИВР РАН показывает, что и в таких крупнейших собраниях книг на тибетском и монгольском языке, какие имеются, например, в Монголии и КНР, вполне могут находиться неизвестные на данный момент издания, способные в значительной степени расширить и уточнить наши знания об истории данного памятника.

Приложение

Описание ксилографов Q2580/2587 и Q2586 из собрания ИВР РАН

Пекинский ксилограф, формат бодхи.

Размеры рамок: орнаментальная 54,5/54,8×18,3/18,7 см; обычная 54,5/54,8×18,6/19,0 см.

Сборник состоит из 86 разделов. Том 1: разделы 1—53; том 2: разделы 54—86.

Текст каждого раздела начинается на verso соответствующего листа, таким образом, recto остается пустым (исключение составляет первый раздел).

При печати начала каждого раздела использовалась краска трех цветов. В синей рамке с растительным орнаментом помещены 28 строк, напечатанные черной и красной краской (в соотношении 5:6:6:6:5).

На заурядных листах, при печати которых использовался только черный цвет, рамкой служит параллелограмм из двойной линии (внешняя жирнее внутренней) с «палисадником» слева. На таких листах помещены 29 строк (исключение — окончание раздела, где строк может быть меньше или чуть больше).

Маргиналии располагаются в начале раздела на левой стороне орнаментальной рамки, на заурядных листах — в «палисаднике». Порядок маргиналий (сверху вниз)⁹: номер раздела и номер листа в разделе прописью, номер тома прописью (terigün bü-lüg/nöğüge bü-lüg), маргинальный знак 上卷/下卷 (первый/второй том), номер листа согласно сквозной пагинации прописью, иероглифическая пагинация (номер листа + recto/verso). В конце разделов используется маргинальный знак 单.

Экз. № 1: Монгольский фонд ИВР РАН, шифр Q2580/2587, инв. № 5940/5947.

Том 1: л. 1, 67, 68, 84—110, 225—236.

Средний размер листов: 63,0/64,5×21,0/23,5 см.

Том 2: л. 14—35, 42, 43, 112—124, 133, 165—168, 178—202.

Средний размер листов: 62,0/62,5×21,0/23,5 см.

Часто встречаются рукописные пометки на тибетском языке, сделанные красной тушью (исключения отмечаются). Они располагаются слева от строки и сопровождают названия сочинений (на санскрите тибетскими буквами и по-тибетски) и монгольские транскрипции дхарани: в описании те и другие не приводятся ввиду их стандартности, отмечаются только необычные для данного ксилографа рукописные пометки. Края листов сильно повреждены, почти на каждом листе присутствуют подклейки. При реставрации использовались монгольские календари XVIII в., изданные в Пекине¹⁰.

Экз. № 2: Монгольский фонд ИВР РАН, шифр Q2586, инв. № 5946.

Том 1: л. 93—103, 121, 156—163.

Размер листа: 66,0/66,5×24,0 см.

Том 2: л. 23—27, 37—51, 86, 87, 89—91, 93—128, 130—150.

Размер листа: 66,0/66,5×24,0 см.

Встречаются рукописные пометки на тибетском языке, сделанные черной тушью. Они располагаются слева от строки и сопровождают названия сочинений и монгольскую транскрипцию дхарани. Тот же самый почерк, что и в начале раздела № 76, экз. № 1. Приводятся только нестандартные пометки. Края листов слегка повреждены. Встречаются подклейки.

После каждого монгольского названия дается ссылка (в угловых скобках) к каталогу В. Л. Успен-

ского с описанием издания 1727 г. [Uspensky, 1999. P. 147—170], где можно получить остальную справочную информацию по представленным здесь сочинениям.

Том 1

Ч. № 1 (1)¹¹:

л. 1r1—1v29¹²...: Qutuγ-tu manjusiri-yin ner-e-yi üneger ügüleküi <1>; л. 1r: слева за рамкой номер листа по-тибетски — 2.

Ч. № 12 (1):

л. 67v1—68v29...: Qutuγ-tu yeke küçütü kemegdekü yeke kölgen sudur <25>; л. 67r: современная отметка красным карандашом «Л (А?)—V—39 / 533».

Ч. № 14 (1):

...л. 84r1—85r30: Qutuγ-tu üjegçi erketü amoga basayin jürüken neretü tarni <31>; л. 84r: над рамкой карандашная отметка (тибетскими цифрами) «10».

Ч. № 15 (1):

л. 86v1—89r18: Qutuγ-tu samanda badra-yin tarni kemegdekü <32>; подписаны имена переводчиков (л. 89r11—15).

Ч. № 16 (1):

л. 90v1—91v12: Qutuγ-tu arban vçirabani-yin jürüken <33>;

л. 91v13—92v17: Mengge-yi dabquçayuluysan kilingten-ü qayan-i maytayal tarni <34>.

Ч. № 17 (1, 2):

л. 93v1—96v29 (1, 2): Qutuγ-tu vçir ülü ilaydaqu γal metü sayitur mungqarayuluγçi neretü tarni <35>.

Ч. № 18 (1, 2):

л. 97v1—98r29 (1, 2): Qutuγ-tu arvis tarnis-un qayan yekede amuyuluγçi neretü <36>.

Ч. № 19 (1, 2):

л. 99v1—100r24 (1, 2): Qutuγ-tu olan köbegün-tü bratisari neretü tarni <37>.

Ч. № 20 (1, 2):

л. 101v1—103r14 (1, 2): Qutuγ-tu busudta ülü ilaydaqu ayul ügei-yi öggügçi neretü tarni <38>;

л. 103r15—103v19 (1, 2): Mingyan bolγayçi neretü tarni <39>.

Ч. № 21 (1):

л. 104v1—106r21: Qutuγ-tu jiči qariyulun ilayyüçi neretü <40>.

Ч. № 22 (1):

л. 107v1—108r11: Qutuγ-tu jiči qariyuluγçi küçütü kemegdekü <41>; дхарани подписаны черной (а не красной) тушью;

л. 108r12—109r17: (108r12) jayayān-i tüidker-i teyin büged arilyayçi neretü tarni orosiba¹³; (108r17) Qutuγ-tu üiles-ün qamuy tüidker-i teyin büged arilyayçi neretü tarni <42>;

л. 109r18—110v29...: Qutuγ-tu bayilduyan-i ilayyüçi neretü tarni <43>.

⁹ Исключение составляет первый раздел. Л. 1r: номер тома прописью, номер листа согласно сквозной пагинации прописью, китайская иероглифическая пагинация (номер листа + recto/verso), маргинальный знак 上卷. Л. 1v: номер листа согласно сквозной пагинации прописью, китайская иероглифическая пагинация (номер листа + recto/verso), маргинальный знак 上卷.

¹⁰ Ср.: [Сазыкин, 1988. С. 302—303. № 1669—1670].

¹¹ В круглых скобках указан номер экземпляра.

¹² Края листа, в особенности правый, настолько повреждены, что фактический размер листа составляет 52,0/58,2×18,8/23,0 см.

¹³ Название в подзаголовке.

Ч. № 26 (2):
л. 121v1—28...: Qutuy-tu erdeni-lüge tegüsügsen neretü tarni <47>.

Ч. № 31 (2):

л. 156v1—158r24: Odun-u eke neretü tarni <71>.

Ч. № 32 (2):

л. 159v1—163v29...: Včirun qosiyu neretü luus-un tangyariy buyu <72>.

Ч. № 50 (1):

л. 225v1—227r27: Včir-iyar teyin büged +ebdegči¹⁴ + neretü tarni <106>; подписаны имена переводчиков (227r25—26).

Ч. № 51 (1):

л. 228v1—235r21: Qutuy-tu sayin galab-ud-tur neretü yeke kölgen sudur <107>;

л. 235r22—236v6: Иају tegüs nögčigsen eke bilig-ün činadu kiĵayar-a kürügsen ĵool ĵirüken <108>;

л. 236v7—236v29...: Иају tegüs nögčigsen eke bilig-ün činadu kiĵayar-a kürügsen ĵool ĵirüken <109>.

Ч. № 53 (1):

л. 245v1—250v26: (л. 250v25—26) Иају tegüs nögčigsen otači burqan-u sudurun ĵang yosun ĵirüken-ü quriyangyui čindamani kemekü <113>;

л. 250v27—252v24: (л. 250v27) Čoytu čindan orosiba; (л. 252r29—v1) Qutuy-tu ĵurban čoyčün kemegdekü yeke kölgen sudur <114>.

Том 2

Ч. № 56 (1, 2):

л. 14¹⁵v1—14 (1): Nigen silügtü <120>; л. 14r: от-метка черной тушью по-монгольски «nigen silügüteü»;

л. 14v15—15r9 (1): Qoyar silügtü tarni <120>;

л. 15r10—15r25 (1): Dörben silüg-tü <120>;

л. 15r26—35v29... (1) / л. ... 23r1—27v29... (2): Qutuy-tu bilig-ün činadu kiĵayar-a kürügsen quriyangyui silüg <121>.

Ч. № 57 (1, 2):

л. ...42r1—43v29... (1) / л. 37v1—51v29... (2): Qutuy-tu včir-iyar oytaluyči bilig-ün činadu kiĵayar-a kürügsen neretü yeke kölgen sudur <122>.

Ч. № 61 (2):

л. ...86r1—87v26: (л. 87v26) Ger dabqucayluyusan sudur <126>; в конце текста от-метка черной тушью по-монгольски «om mani bad me hung».

Ч. № 62 (2):

л. ...89r1—91v15...: (л. 91v9) Mayidari-yin öčigsen naiman nom neretü <127>

л. ...91v16—91v29...: Qutuy-tu sagar-a luus-un qaayan-u öčigsen neretü yeke kölgen sudur <128>

Ч. № 63 (2):

л. 93v1—95r24: Qutuy-tu ĵurban erdeni-dür itegel yabuylqui neretü yeke kölgen sudur <129>.

Ч. № 64 (2):

л. 96v1—97r19: Naran-u sudur <130>;

л. 97r20—97v28: Saran-u sudur <130>.

Ч. № 65 (2):

л. 98v1—107v28: Qutuy-tu erdeni saran köbegün-ü öčigsen neretü yeke kölgen sudur <131>.

Ч. № 66 (1, 2):

л. ...112r1—113v26... (1) / л. 108v1—113v26 (2): Qutuy-tu emegen-ü öčigsen neretü yeke kölgen sudur <132>; л. 112r: над рамкой карандашная от-метка (тибетскими цифрами) «17».

Ч. № 67 (1, 2):

л. 114v1—116v22 (1, 2): (л. 116v21—22) Bodistv-yin ündüsün-eče eng uridu onol-un ĵüil <133>;

л. 116v23—122v28 (1, 2): Qutuy-tu em-e bars-un öčigsen neretü yeke kölgen sudur <134>.

Ч. № 68 (1, 2):

л. 123v1—124v29... (1) / л. 123v1—126v29 (2): Dbang skong neretü mörgöl buyu <135>.

Ч. № 69 (1, 2):

л. ...133r1—133v29... (1) / л. 127v1—128v29..., ...130r1—141r29 (2): Qutuy-tu üker-ün aĵula-dur viva-girid-i üĵügülügen neretü yeke kölgen sudur <136>.

Ч. № 70 (2):

л. 142v1—149r29: Qutuy-tu arban ĵüg-ün quriyang-yui-yi masida arilyayči neretü yeke kölgen sudur <137>.

Ч. № 71 (2):

л. 150v1—150v28...: Qutuy-tu degedü modun-i čimeg neretü yeke kölgen sudur <138>.

Ч. № 74 (1):

л. ...165r1—168v29...: Yeke qar-a ökin tngri čeng-gegči ušnis-a neretü tarni <144>

Ч. № 75 (1):

л. ...178r1—183r29...: Činaysi qariyuluyči maĵui tarnis-ün kürdün kemekü <146>

Ч. № 76 (1):

л. 184v1—202v29...: Gray odud-un ariĵun-a бүрид-кекүі ĵokiyal-un sudur <148>; л. 184v4—9: написано черной и красной тушью «gtsug glag 'phrul gyi 'gyur rtsis srid pa lha'i skad du kong tsi ling tse mer ma rol mo zhes bya ba | gser gyi mdo thig gza' skar gsang ba'i zu tse bskol kyi mdo zhes bya ba'i gzung+s»; л. 184r: от-метка черной тушью по-монгольски «ariĵun altan dusul orosiba».

Литература

Сазыкин, 1988: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии Наук СССР. Т. I. М.: Наука; ГРВЛ, 1988.
Сазыкин, 2001: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Рос-

сийской Академии наук. Т. II. М.: Вост. лит., 2001.
Aalto, 1953: *Aalto P.* A Catalogue of the Hedin Collection of Mongolian Literature. Stockholm, 1953.
Bese, 1977: *Bese L.* The Mongolian Collection in Berkeley, California // *Acta Orientalia Hungarica*. Т. 31. 1977. P. 17—50.

¹⁴ Рукописная вставка.

¹⁵ Л. 14 сильно поврежден, размер 52,0/56,5×19,0/23,5 см.

- Dung dkar tshig mdzod chen mo, 2002: *Mkhas dbang dung dkar blo bzang 'phrin las mchog gis mdzad pa'i bod rig pa'i tshig mdzod chen mo shes bya rab gsal*. Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002.
- Eimer, 1972—1978: *Eimer H.* Tibetica Stockholmiensia. Handliste der tibetischen Texte der Sven-Hedin-Stiftung und des Ethnographischen Museums zu Stockholm // *Zentralasiatische Studien*. 6, 1972. S. 603—682; 7, 1973. S. 301—351; 8, 1974. S. 179—240; 9, 1975. S. 37—86; 10, 1976. S. 625—674; 11, 1977. S. 507—554; 12, 1978. S. 315—358.
- Eimer, 2006: *Eimer H.* Die Ausgabe des Gzungs 'dus aus Dga' ldan phun tshogs gling // *Jaina-itihāsa-ratna*. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2006. S. 163—177.
- Farquhar, 1955: *Farquhar D. M.* A Description of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in Washington, D. C. // *Central Asiatic Journal*. 1955. Vol. 1, nr 3. P. 161—218.
- Heissig, 1954: *Heissig W.* Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1954.
- Heissig, 1961/1962: *Heissig W.* Eine kleine mongolische Klosterbibliothek aus Tsakhar // *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern* XLI/XLII. 1961/1962. P. 557—590.
- Heissig & Bawden, 1971: *Heissig W. & Bawden Ch.* Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs. Copenhagen, 1971.
- Kollmar-Paulenz, 2013: *Kollmar-Paulenz K.* A Mongolian Zungdui volume from the Ernst Collection (Switzerland). *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 67(3), 2013. P. 881—925.
- Laufer, 1901: *Laufer B.* Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Dresden // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 55. Band. Leipzig, 1901. P. 99—128.
- Lalou, 1931: *Lalou M.* Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale, quatrième partie, I. — Les Mdo-mañ. Paris: Paul Geuthner, 1931 (Buddhica, deuxième série: IV).
- Ligeti, 1930: *Ligeti L.* La collection mongol Schilling von Constadt à la Bibliothèque de l'Institut // *T'oung Pao*. 1930. 27. P. 119—178.
- Meisezahl, 1968: *Meisezahl R. O.* Über zwei mDo-mañ Redaktionen und ihre Editionen in Tibet und China // *Zentralasiatische Studien* 2. Wiesbaden: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, 1968. S. 67—150.
- Orosz, 2008: *Orosz G.* A catalogue of the Tibetan manuscripts and block prints in the library of the Hungarian academy of sciences. In 2 Vols. Budapest, 2008.
- Sazykin, 1999: *Sazykin A.* A Mongolian Manuscript «Sung-dui» // *Manuscripta Orientalia*. September 1999. Vol. 5, no 3. P. 62—69.
- Taube, 1966: *Taube M.* Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 1—4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.
- Taube, 1968: *Taube M.* Zur Textgeschichte einiger gZuñbsdus-Ausgaben // *Zentralasiatische Studien* 2. Wiesbaden: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, 1968. S. 55—66.
- Tib.170: ксилограф ИВР РАН: Пекин, 1674; 1 том, 591 л. + *Dkar chag* по-тибетски, 5 л., и по-монгольски, 7 л.
- Uspensky, 1996: *Uspensky V.* Old Tibetan and Mongolian Collections in the Libraries of St. Petersburg // *Asian Research Trends*. 1996. No. 6. P. 173—184.
- Uspensky, 1999: *Uspensky V.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999.
- Veit, 1990: *Veit V.* Die vier Qane von Qalqa. Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661—1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel s'astir aus dem Jahre 1795. Teil II: Biographien (Iledkel s'astir Hefte 45—76). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990.
- Zorin, 2014 (в печати): *Zorin A.* Lines of Development of the Tibetan Editions of Gzungs 'dus Collection First Printed in the Rtag brtan Monastery Founded by Tāranātha // *Вестник РУДН. Серия Философия*. 2014. № 1 (в печати).
- Успенский, 2011: *Успенский В. Л.* Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2011.
- <http://imbtarchive.ru> [15.01.2014]: электронный каталог ИМБТ СО РАН.

A. V. Zorin, A. A. Sizova

The First Beijing Editions of the Gzungs 'dus Collection in Tibetan and Mongolian

The paper focuses on the initial phase of the formation of the Imperial Beijing Redaction of the so-called *Gzungs 'dus*, the collection of minor canonical, post-canonical and apocryphal Buddhist texts, first printed in the Tibetan monastery Rtag brtan in the second quarter of the 17th century, and the core of collection had been previously composed by Tāranātha, the famous founder of the monastery. Very soon, no later than 1673, the collection was translated into Mongolian, as a manuscript copy of the *Gzungs 'dus* kept at the IOM RAS (call number K6) refers to this year in the colophon. This edition shares some typical features of the contents of the Imperial Beijing Redaction of the Tibetan *Gzungs 'dus* but the first dated version of this redaction appeared in 1674 only, i. e. a year after the Mongolian one. The authors of the paper make a hypothesis that this redaction could appear because of the Mongolian edition of the collection while the Mongols' special interest in the *Gzungs 'dus* must have been connected with the fact that Zanabazar, the Khalkha Buddhist hierarch, was recognized as Tāranātha's reincarnation.

The paper is supplied with the archaeographic description of the block print edition of the Mongolian *Gzungs 'dus* (ca. 1673?) represented with two incomplete copies at the IOM RAS collection (call numbers Q2580/2587, Q2586).

Key words: Gzungs 'dus, Tāranātha, Tibetan and Mongolian Buddhist Literature, Tibetan and Mongolian Textology, the IOM RAS collection

Е. А. Кантор

«Мани-кабум» в Тибете и Монголии

Данная статья посвящена исследованию памятника тибетской литературы «Мани-кабум» (тиб. *Ma ni bka' 'bum*) и его переводов на монгольский язык. В статье рассматривается ряд вопросов, связанных с изучением известных тибетских редакций «Мани-кабу́ма», с некоторыми особенностями этого сборника как произведения, относящегося к тибетской традиции *терма* (тиб. *gter ma*), и его структурой. Также в статье обобщён материал, касающийся изучения монгольских переводов сборника, основанный на анализе колофонов трёх переводов, а именно перевода, выполненного в 1593 г. Манджушри Дархан-ламой Зун Авгын Цултимлодом и Цогту Мерген Убаши, перевода Гуши Цорджи и Сакья Дондуба (1608) и перевода Зая-пандиты Намхайджамцо (1644).

Ключевые слова: тибето-монгольская литература, буддийская литература, *терма*, тибетология, монголоведение.

«Собрание изречений о мани»¹, или «Мани-кабум» (тиб. *Ma ni bka' 'bum*), — это посвящённый культу бодхисаттвы Авалокитешвары² сборник текстов, приписываемых тибетскому царю Сонгцэн-гампо (VII в.). Этот сборник представляет собой систему текстов, объединённых идеей о том, что царь Сонгцэн-гампо является воплощением Авалокитешвары, бодхисаттвы сострадания и покровителя Тибета. Согласно «Мани-кабуму», Сонгцэн-гампо является Царём учения (санскр. *dharmarāja*; тиб. *chos rgyal, chos kyi rgyal po*), задачи правления которого приравниваются к задачам бодхисаттвы — освобождению живых существ от уз сансары с помощью Учения Будды.

«Мани-кабум» относится к тибетской традиции *терма* (тиб. *gter ma* — ‘клад’, ‘сокровище’), получившей наибольшее развитие в рамках буддийской школы Ньингма³ и более древней тибетской религии Бон⁴. Термин *терма* не является названием конкретного жанра, он указывает на особое происхождение сочинений, относящихся к данному типу. Подобные тексты извлекались из хранилищ (тиб. *gter kha*), в которых, согласно данной традиции, боль-

шинство из них было скрыто Падмасамбхавой⁵. Именно ему в большинстве случаев приписывается авторство книг *терма*. Его фигура является центральной в этой традиции: во время посвящения (тиб. *smon lam dbang bskur*) он передаёт *терма* ученикам, которым в будущих воплощениях положено их найти. Такие «кладоискатели» называются *тертонами* (тиб. *gter ston*).

В XIX в. Контрул Лодой Тхае (тиб. *Kong sprul blo gros mtha' yas* (1813—1899)) объединил буддийские *терма* в собрание «Сокровищница драгоценных [учений]» (тиб. *Rin chen gter mdzod*), насчитывающее более ста томов. Однако «Мани-кабум» не входит в это собрание.

Сборник «Мани-кабум» состоит из трёх больших циклов (тиб. *skor*):

1. «Цикл сутр» (тиб. *mdo skor*), который содержит жизнеописания и легендарные повествования о деяниях Авалокитешвары и царя Сонгцэн-гампо. Кроме неканонических сочинений, в этот цикл входят два сочинения из Ганджура: «Карандавьюха-сутра» (тиб. ‘*Phags pa za ma tog bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*) [Suzuki, 1962. С. 117. № 784] и «Дхарани тысячерукого и тысячеокого Авалокитешвары» (тиб. *Phyag stong sryan stong gi gzungs*) [Suzuki, 1962. С. 54. № 368].

2. «Цикл садхан» (тиб. *sgrub thabs kyi skor*), содержащий литургические сочинения, описывающие ритуалы и медитативные практики культа Авалокитешвары.

⁵ Падмасамбхава (тиб. *Pad ma 'byung gnas*) — тантрийский учитель, прибывший в Тибет по приглашению царя Тисон-дэцэна в VIII в. Является особенно почитаемым в рамках школы Ньингма (тиб. *nying ma*).

¹ М а н и — мантра «Ом мани падме хум» (тиб. *om ma ni pad me hum*).

² А в а л о к и т е ш в а р а (санскр. *Avalokita-īśvara* — ‘взирающий владыка’) — бодхисаттва сострадания, почитается как покровитель Тибета.

³ Н ь и н г м а (тиб. *nying ma* — ‘старая [традиция]’) — первая буддийская школа в Тибете.

⁴ Термином «бон» (тиб. *bon*) обозначаются добуддийские и небуддийские религиозные формы в Тибете [Туччи, 2005. С. 358]. В данном случае подразумевается местная тибетская религия шаманского толка, жрецы которой обладали большим весом в Тибете периода империи.

3. «Цикл наставлений» (тиб. *zhal gdams kyi skor*), в который входит около 150 текстов дидактического характера, приписываемых царю Сонгцэн-гампо. Наставления занимают большую часть «Мани-кабума». Согласно *гарчагу* (тиб. *dkar chag* — ‘каталог’, ‘оглавление’), «Цикл наставлений» делится на две большие части: пространные наставления для пользы других (тиб. *rgya che ba gzhan don du gdams pa*) и краткие глубокие наставления (тиб. *zhal gdams zab don chung tsho'i skor*) [МКВ, 701—710b]. К первой части относятся 16 групп текстов, ко второй — 6. Несмотря на то что критерий, по которому «Цикл наставлений» поделен на эти две части, носит условный характер и оба раздела содержат наставления на разные темы, касающиеся как догматических основ буддизма, так и разных способов медитации, можно отметить, что большинство наставлений, касающихся практики, собрано во второй части. Все наставления приписываются царю Сонгцэн-гампо или бодхисаттве Авалокитешваре. Их можно разделить на два типа по признаку наличия-отсутствия адресата: наставления, которые обращены к тому или иному адресату (в основном из окружения царя Сонгцэн-гампо, т. е. его жёнам, детям, министрам и т. д.), и наставления, не имеющие конкретного адресата, т. е. адресованные всем практикующим.

Три упомянутых цикла присутствуют во всех редакциях «Мани-кабума». Есть еще небольшой раздел под названием «Цикл открытия спрятанного» (тиб. *gab pa mngon phyung gi skor*). В некоторых редакциях он является частью «Цикла наставлений», в некоторых — самостоятельным разделом [Kapstein, 2003. С. 524].

Современным исследователям известны четыре редакции тибетского текста сборника «Мани-кабум». Это редакции, выполненные в Нгари (тиб. *mNga' ris gung thang*), Бутане (тиб. 'Brug yul), Дерге (тиб. *sDe dge*), в монастыре Дрепунг (тиб. 'Bras spungs). Самая ранняя из них — рукописная редакция, выполненная в Нгари. Там же в 1521 г. появилось первое кириллическое издание [Ehrhard, 2000. С. 206]. По мнению А. Макдоналд, бутанская редакция была выполнена в начале XVII в. (она практически не отличается от редакции Нгари), редакция Дерге — в середине XVIII в., дрепунгская — более поздняя [Macdonald, 1968/1969. С. 529]. А. И. Востриков в своём труде «Тибетская историческая литература» упоминает также кукунорскую и пекинскую редакции [Востриков, 1962. С. 143].

«Открытие» «Мани-кабума» связано с именами трёх *тертонов*. Это Сиддха Нгодруб (тиб. *Grub thob dngos grub* (XII в.)), Нянгрэл Нима Одсер (тиб. *Nyang gal nyi ma 'od zer* (1124/35—1204)) и Шакья Сангпо (тиб. *Sha kya bzang po* (XIII в.)), известный также как Шакья Од (тиб. *Sha kya 'od*). Пятый Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо (тиб. *Ngag dbang blo bzang rgya mtsho* (1617—1682)) в своём *сан-йиге*⁶ писал: «„Ве-

⁶ С а н - й и г (тиб. *gsan-yig* — ‘запись услышанного’) — род сочинений, в которых содержится список полученных

лика история“, текст, относящийся к „Циклу сутр“, была скрыта вместе с „Циклом садхан“ и „Циклом наставлений“ под статуей Хаягривы⁷ в северной части центрального зала (храма Джокханг⁸). „Цикл открытия спрятанного“ и оставшиеся части „Цикла сутр“ были скрыты у правого бедра Куберы⁹ <...> Великий Падмасамбхава открыл их владыке Тисондэцэну¹⁰, сказав: „Эти сокровища были скрыты в Лхасе вашим предком, царём Сонгцэн-гампо“ <...> Позднее Сиддха Нгодруб <...> пребывавший в мире людей триста лет, извлёк „Цикл садхан“ из-под статуи Хаягривы и передал владыке Нянгрэл Нима Одсеру, воплощению Тсангпа Лхаи-метога¹¹ [Тисондэцэна]. Владыка [Нянгрэл] извлёк из-под статуи Хаягривы „Цикл наставлений“. Шакья Од, известный также как Шакья сангпо, извлёк из статуи Куберы „Цикл сутр“ и „Цикл открытия спрятанного“, а также другие тексты» [Kapstein, 2003. С. 525].

Написанное им практически дословно воспроизводит информацию о *тертонах*, приведенную в *гарчаге* к «Мани-кабуму» [МКВ, 701—710b]. М. Капстейн считает, что Пятый далай-лама использовал этот *гарчаг* при написании своего *сан-йига* [Kapstein, 2003. С. 534—535], что свидетельствует о его личной заинтересованности в распространении «Мани-кабума». Эта инициатива Далай-ламы, вероятно, относится к широкому ряду предпринятых им действий, способствовавших укреплению статуса Далай-ламы как воплощения Авалокитешвары [Ishihama Yumiko, 1993. С. 55; Richardson, 2003. С. 559].

Известно, что существовала линия передачи текстов из «Мани-кабума» [Ehrhard, 2001. С. 206—208]. Список учителей, относящихся к этой традиции, содержится в *гарчаге* к Мани-кабуму, который озаглавлен «Линия преемственности учителей, молитвы и гарчаг» (*Bla ma brgyud pa'i gsol 'debs lo rgyus dkar chag bzugs* [МКВ, 701—710b]): «... Нянг[рэл] извлёк 150 наставлений <...> и передал своему сыну, Микью Дордже (тиб. *Mi bskyod rdo-rje*), который передал их Шакья Сангпо. Тот <...> извлёк „Цикл открытия спрятанного“ и „Цикл сутр“ и передал Циклы учений царя, эманации [Авалокитешвары], драгоценному ламе Лхадже Дгебуму (тиб. *lHa rje dge 'bum*). Тот передал их Лчаммо Ешечог (тиб. *lCam mo ye shes mchog*). Она передала сиддхе Чугомпе (тиб. *Grub thob chu sgom pa*), он — Тхаши Чатэлпе (тиб. *Mtha'*

от разных учителей посвящений, прослушанных учений и т. д. Является своего рода приложением к биографии.

⁷ Х а я г р и в а (тиб. *rta mgrin*) — тантрийское божество, считается гневной ипостасью Амиабхи.

⁸ Дж о к х а н г (тиб. *jo khang*) — храм, который считается одной из главных святынь Лхасы, так как в нём хранится статуя Будды, привезённая в Тибет китайской принцессой Вэнь-чен, супругой Сонгцэн-гампо.

⁹ К у б е р а (тиб. *Ku be ra/ Rnam thos kyi bu*) — один из локапал, владыка Севера и бог богатства.

¹⁰ Т и с о н - д э ц э н (тиб. *Khri srong lde btsan*) — царь, правивший в Тибете в 755—797 гг.

¹¹ Эпитет царя Тисондэцэна — ‘Цветок Браммы’, ‘Цветок богов’ (тиб. *Tshangs pa lha'i me tog*).

bzhi bya bral ba), тот — мудрецу Сонам Сенге (тиб. bSod nams seng ge). Последний передал ламе Таши Гьелцену (тиб. bKra shis rgyal mtshan), тот — Лодой Гьелцену (тиб. Blo gros rgyal mtshan), тот — Норбу сангпо (тиб. Nor bu bzang po)...» [МКВ, 710а—710б]. Этот список продолжается перечислением ряда имён, последнее из которых — Тенчаг Ныма Речен (тиб. Rten chag nyi ma gas chen).

Интересно, что в «Синей летописи»¹² большая часть «Книги XIV»¹³ посвящена изложению традиции передачи «Садханы Авалокитешвары». Приведённый в этом источнике список лиц, передававших её, представляет собой часть списка лиц, относящихся к линии передачи текстов из «Мани-кабума», представленного в *гарчаге* к нему¹⁴.

Сборник «Мани-кабум» состоит из текстов, относящихся к разным жанрам и к разным периодам времени: от «Карандавьюха-сутры»¹⁵ рубежа IV и V вв. до садхан, передача которых осуществлялась в XII в., или, возможно, раньше. Эти тексты связаны между собой главным образом принадлежностью к культуре бодхисаттвы Авалокитешвары и идеей о Царях учения (тиб. chos kyi rgyal po). В какой именно период времени они были объединены в сборник под назва-

¹² «Синья летопись» (тиб. Deb ther sngon po) — сочинение по истории буддизма, охватывающее период с VI по XV в., написанное Гой-лоцавой Шоннупэлом (тиб. 'Gos lo-tsa-ba gzhon-nu-dpal (1392—1481)).

¹³ «Книга XIV. Цикл Махакаруники и Ваджравали» [СЛ. С. 528—558].

¹⁴ «<> ... Однажды святой сиддха Ойдуб (тиб. Dngos Grub) обнаружил спрятанную книгу с садханой Авалокитешвары. Рог Шераб-вё (тиб. Rog shes rab 'od) получил тексты, посвященные Авалокитешваре, в монастыре Панам (тиб. sPa rNams). Он постепенно передал их своему сыну и ученикам. В дальнейшем нирманакая Ньянтон (тиб. Myang sTon) получил их от святого Ойдуба. Ньянтон передал учение ламе Рэпа Микьо Дорже, ламе Шакья Сэнгэ Санпо, врачу Гэвабуму, построившему золотую крышу над главным храмом Лхасы — Цуглагканом, сестре Ешечог, Чансэм-чугому, Тхаши Чатэлу, Сонам Сэнгэ, Таши Гьялцэну и ламе Лодой Гьялцэну. От последних двух учение получил лама Сонам Санпо, который, в свою очередь, передал учение Гётугу Тагпа Чжуннэ...<>» [СЛ. С. 528]. Далее изложены другие линии передачи учений, связанных с Авалокитешварой. В списке имён учителей — Чойкьи Тагпа (тиб. Chos kyi Grags pa), известный также под именем Ньинпугпа (тиб. Nyin phug pa). О нём известно, что он родился в 1094 г. в Цане и умер в 1186 [СЛ. С. 529—531]. Он также упоминается в *гарчаге* в английском переводе бутанской редакции «Мани-кабума» [МКВТ, Contents of Mani Kabum]. При этом его имени нет в *гарчаге* дергеской редакции [МКВ, 701—710б].

¹⁵ «Карандавьюха-сутра» (санскр. Kāraṇḍavyūha Sūtra; тиб. 'Phags pa za ma tog bkod pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo) — каноническое сочинение культа Авалокитешвары. Согласно легенде, эта сутра в числе других буддийских реликвий упала с неба во время царя Лхатотори-ньенцэна (тиб. Lha tho tho gi gnyan btsan). Обнаружив эти предметы, царь услышал пророчество о том, что их смысл люди смогут понять спустя пять поколений, т. е. во времена царя Сонггэн-гампо.

нием «Мани-кабум», точно не известно, но это произошло не позднее первой половины XVI в., когда в Нгари появилась первая рукописная редакция сборника.

«Мани-кабум» был впервые переведён на монгольский язык вскоре после того, как в 1578 г. по приглашению туметского Алтан-хана (1507—1583) в Монголию из Тибета прибыл Третий Далай-лама.

Ещё в конце XIII в. распространение буддизма в Монголии сопровождалось обширной деятельностью духовенства, связанной с переводом буддийской литературы с тибетского языка на монгольский. Однако после падения династии Юань и последовавших междоусобных конфликтов монгольских князей переводы практически прекратились. Только во второй половине XVI в., после принятия туметским Алтанханом буддизма, масштабы переводческой деятельности значительно возросли, и она стала носить систематический характер. Многие князья стремились пройти формальный ритуал обращения в буддизм, который способен был принести малоизвестному правителю той или иной области славу «чакравартина», «бодхисаттвы», «воплощения будды». Основным способом сохранить этот титул было наличие у князя активной позиции по отношению к буддийскому духовенству, заключавшейся главным образом в оказании последнему политической и материальной поддержки. Эта поддержка выражалась, например, в финансировании переводов и изданий буддийских сочинений. В колофонах переводов обозначенного периода встречается много титулов их инициаторов, провозглашающих принадлежность последних к роду бодхисаттв или царей учения.

«Мани-кабум» трижды переводился на монгольский язык в период с конца XVI по середину XVII в. Первый перевод принадлежит чахарским переводчикам Манджушри Дархан-ламе и Цогу Мерген Убаши (вторая половина XVI—начало XVII в.). Об этих переводчиках известно немного. Манджушри Дархан-лама известен также под именами Авгын Цултэмлодой (монг. Абау-а-уйн цулкрим блд грдс), Авгын Дархан Манджушри лама (монг. Абау-а-уйн дархан манжусиги блам-а) и Зун Авгын Цултэмлодой. Известно, что он родился в местности *Дөрвөн авга* (монг. Dörben abaу-а)¹⁶. Есть сведения о том, что им были также переведены «Падма-гатан»¹⁷ [Сазыкин, 2003. С. 76. № 4384. Н 282] и «Море притч»¹⁸ [Бурнээ, Энхтөр, 2003. С. 61]. Ц. Дамдинсурен считает выполненный им перевод «Мани-кабума» наиболее ранним переводом этого сборника на монгольский

¹⁶ Слово «Абау-а» являлось обозначением четырёх хошунов аймака Шилийн-гол во Внутренней Монголии (кит. Ābāgā Qí).

¹⁷ Падма-гатан (тиб. Pad ma bka' thang) — текст-терма, содержащий биографию Падмасамбхавы.

¹⁸ «Море притч» (монг. Üliger-ün dalai) — перевод «Сутры о мудрости и глупости» (тиб. mDzangs blun gyi mdo).

язык [Damdinsurung, 1971/1972. С. 5]. О Цогту Мерген Убаши нет практически никаких сведений.

Перевод Манджушри Дархан-ламы и Цогту Мерген Убаши сохранился только в рукописном виде. Один его экземпляр хранится в Рукописном фонде Института восточных рукописей РАН под шифром Q 402 [Сазыкин, 2003. С. 74. № 4370]. Ещё одна рукопись, содержащая текст этого перевода, находится в частном собрании в Улан-Баторе. Это книга формата бодхи. Название сочинения не указано. Рукопись состоит из 12 разделов, каждый из которых имеет самостоятельную пагинацию. Разделы маркированы тибетскими буквами от ка до да. Общее количество листов — 438. Текст окаймлён рамкой чёрного цвета, количество строк на листе — 30. Маргинальные заглавия, содержащие номера разделов и пагинацию, даны слева, вне рамки, на лицевой стороне каждого листа. Двенадцатый раздел содержит оглавление и колофон [MG-I, Da, 8a—9a]. В качестве переводчиков в колофоне указаны Манджушри Дархан-лама Цултимлодой (монг. *Cul krim blô grôš kemkü manjusiri darqan blam-a*) и Цогту Мерген убаши (монг. *Coḡ-tu mergen ubasi*). Говорится также, что первый из них родился в местности Дөрвөн авга (монг. *dörben abaḡ-a*). В качестве инициаторов перевода указаны Бингту бодисунг номчи Абахай (монг. *Bingtū bodisung nom-ci abaḡai*) и Дордже сэцэн хунтайджи Самсу Абахай (монг. *Dorji secen hung tayiji samsu abaḡai*), о которых говорится, что они были современниками Эрдени засагту ноёна. Приведено имя писца — Тегус оюуту бичигчи Джанчуб-лама (монг. *Tegüs oyutu bičigēči byang chub lam-a*), о котором сказано, что он был учеником Цогту Джамдана (монг. *Coḡ-tu jamdang*).

Несмотря на то что обе рукописи (из частного собрания и из ИВР РАН) содержат практически идентичный текст, в колофоне первой рукописи нет даты перевода, в то время как в колофоне рукописи из ИВР РАН в качестве даты перевода указан год чёрной змеи (монг. *qagaḡčün moḡai jil*), который А. Г. Сазыкин соотносит с 1653 г. [Сазыкин, 2003. С. 74. № 4370]. Однако некоторые особенности текста указывают на то, что этот перевод следует датировать 1593 г. Переводчики используют ряд архаичных форм, например, *kindkeg* вместо *enedkeg* (монг. *Enedkeg* — 'Индия'). По мнению К. Кольмар-Пауленца, такая форма написания этого слова относится к концу XVI—XVII в. [Kollmar-Paulenz, 2002. С. 164]. При передаче слов в тибетской транскрипции часто используется предписная графема «i». Например, имя царя Сонгцэн-гампо (тиб. *Srong btsan sgam po*) в монгольском тексте передано как *Sōrong ibčan isgambo*. Кроме того, титул хунтайджи, который носил один из инициаторов перевода, не использовался после 1644 г. [Kollmar-Paulenz, 2008. С. 141]. Напомним также, что Ц. Дамдинсурен считал этот перевод «Мани-кабума» наиболее ранним (см. с. 7).

Второй перевод сборника «Мани-кабум» на монгольский язык был выполнен Ширегету Гуши Цорджи, известным переводчиком из Хухэ-хото. Гуши Цорджи

известен также под именами Гуши Цорджи Шришиласвараба (монг. *Güsi corji Šrišilasvaraba*), Манджушри Гуши Цорджи (монг. *Manjusiri güsi corji*), Шидиту габджу (монг. *Šiditu ḡabju*) [Бира, 1978. С. 187; Владимирцов, 1926. С. 218]. Точные годы его жизни неизвестны. Его деятельность приходится на конец XVI—начало XVII в. Наиболее ранний его перевод, «Сутра Ямантаки» (монг. *Yamandaga-yin sudur*), относится к 1587 г., а наиболее поздний, «Намтар Миларепы»¹⁹ — к 1618 г. Ш. Бира считает, что Гуши Цорджи умер до 1620 г., поскольку его имя не упоминается среди лиц, редактировавших монгольский перевод Ганджура²⁰ при чахарском Лигдан-хане (1604—1634) [Бира, 1978. С. 188].

Ширегету Гуши Цорджи был учеником Третьего Далай-ламы Сонам Гьяцо (тиб. *Bsod nams rgya mtsho* (1543—1588)) и сопровождал его в поездке к Алтанхану в 1579 г. [Бира, 1978. С. 72]. Согласно «Истории Эрдэни-дзу»²¹, во время правления Абатай-хана (1534—1586/1588) Гуши Цорджи приезжал в качестве представителя Далай-ламы в Халху, где активно занимался распространением буддизма [Владимирцов, 1926. С. 217—218; Бира, 1978. С. 188—189]. Гуши Цорджи перевел с тибетского языка ряд буддийских сочинений, например, «Сутру о мудрости и глупости», «Праджняпарамиту в 100 000 шлок», «Ваджроччхедикю», «Гурбум»²² Миларепы.

Указания на то, что Гуши Цорджи перевёл «Мани-кабум», встречаются в работах ряда монгольских учёных [Дамдинсүрэн, 1976. С. 503; Бира, 1978. С. 197; Хүрэлбаатар, 1992. С. 55]. Колофон этого перевода был опубликован Ц. Дамдинсуреном (*Mani 'bka 'bum* (Mani Gambum)-un orčiḡyulḡ-a-yin tegüsgel-tü siregetü güüsi corji-yin bicigsen silüglel [Damdinsurung, 1959. С. 288—295]). В комментарии к этому колофону [Damdinsurung, 1959. С. 294—295] нет никаких сведений о местонахождении источника, однако недавно стало известно, что рукопись, содержащая перевод Гуши Цорджи, хранится в Музее-квартире Ц. Дамдинсурена в Улан-Баторе²³.

В качестве переводчиков в колофоне указаны Гуши Цорджи и Сакья Дондуб гуши (вторая полови-

¹⁹ «Намтар Миларепы» (тиб. *Mi la'i nam thar*) — жизнеописание тибетского йогина Миларепы (тиб. *Mi la gas pa* (1152/1140—1135/1123)), ученика Марпы, одного из основоположников буддийской школы кагью (тиб. *bKa' rGyud*).

²⁰ Г а н д ж у р (тиб. *bKa' 'gyur* — «Передача слов [Будды]») — первая часть тибетского буддийского Канона, состоящая из 108 томов. Вторая часть Канона, Данджур (тиб. *bsTan 'gyur* — «Перевод комментариев»), составляет 225 томов.

²¹ Монг. *Qalq-a mongḡol-un oron-du anḡḡ-a burqan šajin eki oluysan töröḡl teüke; basa yeke adistid-tu sitügen Erdeni jüü-yin bütügeküi yeke tḡyüji* [Владимирцов, 1926. С. 217].

²² «Г у р б у м» (тиб. *mGur 'bum* — «Сто тысяч песен») — образец религиозной поэзии, сочинение, написанное Миларепой.

²³ Автор выражает искреннюю благодарность К. В. Алексееву, нашедшему эту рукопись.

на XVI—первая четверть XVII в.). О Сакья Дондубе известно, что он был тибетцем, выросшим в Монголии, и перевёл с тибетского на монгольский язык «Ясное зеркало царских родословных» (тиб. *Rgyal gabs chos 'byung gsal ba'i me long*) и «Падма-гатан» (тиб. *Pad ma bka' thang*) [Бира, 1976. С. 202—203].

О дате перевода «Мани-кабума» в колофоне написано: «... Начав в двенадцатом месяце года овцы, в восьмой день восьмого лунного месяца года обезьяны Гуши Цорджи беспрепятственно выполнил перевод. Объединился с Сакья Дондубом Гуши, и [они] с чистым почтением, проявив усердие, совершили такое деяние»²⁴. Указано также, что перевод был выполнен через сорок четыре года после года синей мыши. Год синей мыши является началом шестидесятилетнего цикла и соответствует 1564 г. [Хүрэлбаатар, 1992. С. 56]. Таким образом, дата перевода приходится на 1607—1608 гг. В качестве инициаторов перевода в колофоне указаны ордосский Бошогту джинон (1565—1624) и его супруга Тайхал Жунгин-хатун. Бошогту джинон назван в колофоне бодхисаттвой и чакравартином, воплощением царя Сонгцэн-гампо, а Тайхал хатун — воплощением Тары. Интересно, что именно эти титулы²⁵ им пожаловал Майдари-хутугта²⁶ в 1614 г. [Хүрэлбаатар, 1992. С. 58], т. е. через 6 лет после составления перевода. На этом основании Бира датирует перевод Гуши Цорджи и Сакья Дондуба периодом после 1614 г. Однако даты перевода, указанные в колофоне к «Мани-кабуму», однозначно соответствуют 1607—1608 гг. Вопрос о том, почему инициаторы перевода названы в колофоне, датируемом 1608 г., именно теми титулами, которые были официально пожалованы им Майдари-хутугтой в 1614 г., остаётся открытым.

Колофон в переводе, выполненном Гуши Цорджи, достоин отдельного внимания как своеобразное сочинение по истории распространения буддизма в Тибете и Монголии, излагающее историю Монголии в неразрывной связи с историей учения Будды. Текст колофона написан в стихотворной форме и содержит ссылки на ряд легендарных повествований об Авалокитешваре и Сонгцэн-гампо. Несмотря на то что многие из них представляют собой стандартные сюжеты мифологии культа бодхисаттвы Авалокитешвары, очевидно, что при написании колофона Гуши Цорджи использовал сюжеты повествований из «Цикла сутр».

²⁴ *Dörben noᠣᠣᠶᠠᠨ ke quluᠣyuna-yin: dōčün dōtūger ting qonin jil-un: tügemel arban qoyar sarada ekilejü: türitkel ügei oo bečin jil-un qobi sara-yin.: alyur yabuᠣci ejelegsen naiman šinede: ayalu tegüs güüši čos rji orčiyulju: ayalhulun saky-a don grub güüši nöküčeldügsen-i: ariyün biširel-iyer qatayujin kičiyejü tegüsgebei* [Damdinsuren, 1959. С. 293].

²⁵ Монг. *bošuy-tu tchakravar-un nom-un jinung qayan; tar-a eke-yin qubilun tayiqal neretü jüנגgen qatun*.

²⁶ Первый Майдари-хутугта был направлен из Тибета в Монголию в 1604 г. после смерти Третьего Далай-ламы в качестве его наместника.

Третий перевод «Мани-кабума» принадлежит ойратскому учёному Зая-пандите (1599—1662), известному также как Рабджамба²⁷ Зая-пандита хутугту, Ойрадын Намхайджамцо, Огторгуйн Далай²⁸. Он был приёмным сыном хошутского Байбагас-хана²⁹ и вместе с другими юношами из знатных семей был отправлен учиться в Тибет. Став монахом, он принял имя Огторгуйн Далай (тиб. *Nam mkha'i rgya mtsho* — «небесный океан»). Вернувшись в Монголию в 1639 г., начал проповедовать буддизм. Его биография под названием «Лунный свет, житие Рабджамбы Зая-пандиты», составленная его учеником Ратнабхадрой в 1691 г., описывает ряд событий его жизни. Согласно этой биографии, Зая-пандита перевел с тибетского на монгольский язык более 180 сочинений и был автором ряда монгольских сочинений [Норбо, 1999. С. 53—63]. Им были переведены «Сутра о мудрости и глупости», «Субхашита», «Праджняпарамита в восемь тысяч строк», «Сутра золотого света» (монг. *Altan gereltü*), «Книга отца» (монг. *Pačoi*) и «Книга сына» (монг. *Vičoi*), биографии Цзонхавы (монг. *Dzongkaba-yin tuᠣᠦᠵᠢ*) и Третьего Далай-ламы (монг. *Sonomjamčo-yin tuᠣᠦᠵᠢ*), «Сочинённое Далай-ламой поучение о двух законах» (монг. *Dalai blam-a-yin jokiyaᠣsan qoyar yosun-u suryal*) и многие другие сочинения.

Зая-пандита, как и Гуши Цорджи, был приближен к Далай-ламе. В биографии, написанной Ратнабхадрой, говорится: «Богдо-лама не раз говаривал [Зая-пандите]: „Если ты отправишься к монголам, то будет польза религии и живым существам“ [И ещё он сказал]: „Ты ведь не такой ученик, как все“ — и пожаловал [Зая-пандите] свои чётки, которые держал в руках. Далай-лама [тоже] велел ему: „Ступай вместо меня к говорящим по-монгольски. Переводи священные книги, принеси пользу религии и живым существам“. Всего минуло двадцать два года, пока [Зая-пандита] стал ламой, приблизился к Далай-ламе-гэгэну и изучил святое учение» [ЛС. С. 54].

Перевод «Мани-кабума» был выполнен Зая-пандитой в 1644 г. В его биографии об этом сказано: «В то время как [Зая-пандита] в год обезьяны (1644) отправился к Очирту-тайджи³⁰ и проводил там лето [в его владениях], его в своё иртышское сумэ пригласил Дархан-цорджи. <...> Дархан-цорджи оказывал всяческие почести, содействовал переводу „Мани-гамбум“ и прочим деяниям...» [ЛС. С. 57].

Перевод Зая-пандиты является самым распространённым переводом «Мани-кабума», а также единст-

²⁷ Тиб. *rab byams pa* — первая ученая степень монаха, прошедшего курс по избранной специальности и успешно выдержавшего диспут [Позднеев, 2000. С. 201—202].

²⁸ Огторгуйн Далай — монгольский перевод имени Намхайджамцо (тиб. *nam mkha'i rgya mtsho*), которое Зая-пандита получил, приняв монашество.

²⁹ Байбагас-хан (Байбагас-батыр) — хошутский князь из рода Борджигид.

³⁰ Очирту-тайджи — сын хошутского князя Байбагас-батыра. В 1666 г. он получил от Далай-ламы титул Цэцэн-хан.

венным переводом, который был издан ксилографическим способом. Известны три пекинских ксилографических издания этого перевода: 1712, 1717—1718, 1736 гг., а также одно ксилографическое издание, выполненное в Бурятии³¹.

Колофон Зая-пандиты, как и колофон Гуши-Цорджи, интересен как самостоятельное произведение, излагающее историю буддизма периода правления Сонгцэн-Гампо, в котором встречается ряд параллелей с текстами из «Цикла сутр» и «Цикла наставлений». В бурятском издании [Сазыкин, 2003. С. 73. № 4366, I 78], состоящем из одиннадцати разделов общим количеством листов 609, колофон находится в последнем разделе и занимает три листа [MG, XI, 8a—11a]. Об обстоятельствах, связанных с переводом, в колофоне говорится: «При помощи святой мудрости ведущий живые существа в Чистую землю, прославившийся Далай дархан-цорджи, думая об их пользе, сказал: „Изречения могущественного Будды очень трудны для понимания. Этот источник содержит много ошибок. Поскольку [мой] ум ограничен, [я] не отважился его перевести. [Ты] сделай это“. Тогда, проявив большое усердие по приказу Цорджи, с целью принести пользу обладающим благой судьбой и прославить мудрость драгоценного Далай-ламы, Рабджамба Чойджи Зая-пандита осуществил перевод. Начал в год женщины-воды-овцы. Зимой года мужчины-железа-обезьяны поселился в плодородных западных землях Алдар-хана в монастыре Олдзийту на реке Иртыш и, с благословения Драгоценного ламы и трёх великих составил. Так как ошибки оригинала разрывали строки, и мой давно исчерпавший себя ум ограничен, были допущены разные ошибки. Пусть обладающие непогрешимым разумом в милосердных помыслах их исправят! Пусть, если [им] положена доля получить [даже] небольшую часть [знания], обладающие истинным пониманием изучат и возрадуются и в результате обретут святость Махакаруники! Во главе с обладающим чистотой верой и искусным Хонжигом обладающий мудростью юного Манджушри и нравственностью Алдар бичигчи и Омбо вырезали [текст] на досках, а монах Чой Дордже искусно написал на бумаге»³².

³¹ Издания 1712 г. [Сазыкин, 2003. С. 71. № 4363. К 8, экз. 1] и 1717—1718 гг. [Сазыкин, 2003. С. 72. № 4364. К 9] хранятся в РФ ИВР РАН. Издание 1736 г. хранится в РФ Восточного факультета СПбГУ [Uspensky, 2001. С. 249—250. № 178] и в ИВР РАН [Сазыкин, 2003. С. 72. № 4365. Е 1, экз. 1]. Бурятские ксилографы — на Восточном факультете СПбГУ [Uspensky, 2001. С. 250—251. № 179] и в ИВР РАН [Сазыкин, 2003. С. 73. № 4366]. В ИВР РАН также хранится рукописное издание этого перевода [Сазыкин, 2003. С. 73, № 4367. К 14].

³² Агу-а билиг-ун егүден-еңе ариун орон-а амитан-и удурдугчи: алдаршисан далай дарган чоржи амитан-у тула дурадусандур-и: еркетү бурган-у жарлиг онокви-а маши берке кигед: ене еке биңг алдан-и маши yeke бол-ун: ерин онокви овер-үн ойун маши моқодаг-ун тула: егүн-и орчиулquy-а ayul maši yeke

В качестве инициатора перевода указан Далай Дархан-цорджи. Ш. Норбо считает, что это настоятель монастыря, построенного Аблай-тайджи на берегу реки Иртыша [Норбо, 1999. С. 186]. Аблай-тайджи был сыном хошутского князя Байбагас-батара³³, приёмным сыном которого был Зая-пандита [Норбо, 1999. С. 166]. Обозначенный период — с года женщины-воды-овцы до года мужчины-железа-обезьяны — соответствует 1643—1644 гг. Указано, что некто по имени Хонжиг (монг. Qonjiγ) руководил работой по изданию текста. Возможно, это лама Хонжин, упоминаемый в биографии Зая-пандиты, написанной Ратнабхадрой. Об этом ламе известно только то, что он халхаского происхождения [Норбо, 1999. С. 206]. Впрочем, «хонжин» не является личным именем; это титул лам, относившихся к высшим рангам духовенства, в связи с чем однозначно идентифицировать это лицо не удастся. В биографии Зая-пандиты встречается ещё одно имя из упомянутых в колофоне. Под именем Омбо (монг. Ombo), который, согласно тексту колофона, вместе с Алдар бичигчи вырезал текст на досках, возможно, имеется в виду ученик Зая-пандиты [Норбо, 1999. С. 127]. Другой информации о лицах, имевших отношение к данному переводу, у нас нет.

Подробное изучение колофонов трёх монгольских переводов «Мани-кабума» указывает на то, как высоко монголы ценили это произведение тибетской литературы, занимавшее в корпусе последней «промежуточное» положение, о чём говорит тот факт, что это произведение не принадлежит ни к тибетскому Буддийскому Канону, ни к своеобразному канону *терма*. Сборник «Мани-кабум» и его переводы на монгольский язык дают широкий выбор тем для исследования. Это касается как структуры и истории формирования тибетского текста, так и детального изучения структуры его монгольских переводов, представляющих собой обширный и малоизученный материал.

törtübe çu:: eyin üiled kemen çorji-yin jarliy yekede kiçiyegsen kiged: ene jüg-ün tegüs qubi-tan-a tusa bolqui ba: erdeni dalai lam-a-yin erdem ögülen dayurisqaqu-yin tula: erkeçüd-ün rab byam ba ços rji ja ya bandida orçiyulun:: em-e usun qonin jil toyorbin er-e temür beçin jil-ün ebül: eldeb jimis-tü al dar qan-u barayun eteged: erçis mören-ü öljei-tü keyid-de sayun: erdini lam-a kiged degedü yurban-u atistid-iyar sayun nayirayulbai:: eke biçig aldaşi mör mör tasuraysan kiged: erte-eçe mungqayuruysan minu oyun moqoday-un-tula: endel aldal eldeb boluysan bui: endegürel ügei uqayatan eneriküi sedkil-iyer jasan soyorqaytun:: öçügüken oloysan qubi jokibasü: ünen uqay-a-tan şinjilen onofu: ülemji dayan bayasulçaqui duraşil egüsgen: ür-e yeke nigülesügçi-yin qutuy olqu boltoyai:: ontoy-a ügei süsüg-tü uran qonçin terigülen samurtaγad: uri manjuşiri metü bilig-tü şayşabad delgerenggüi aldar biçigeçi: ombo samur-a-tur bayulyaqui tegüsgen üiledçü: uralan çayausun-a toyin çoi dorji biçibe [MG, XI, 10b—11a].

³³ Байбагас-батар, не желая отдавать одного из своих родных сыновей в ученики буддийским иерархам, как того требовал закон, отдал Зая-пандиту. Благодаря этому обстоятельству Зая-пандита отправился учиться в Тибет.

Источники и переводы источников

- МКВ: Chos gyal strong btsan sgam po'i ma ni bka' 'bum. Xyl., Kumbum. 710 л.
- MG-1: [Mani Gambum]. Рукопись, частное собрание, г. Улан-Батор. 438 л.
- MG: Mani Gambu. Бур. ксил., РФ ВФ СПбГУ, Mong. E 40, 609 л.
- MKBS: Mani Kabum. Prophecies and teachings of Great Compassion. Vol. I, II / Tr. by H. E. Trizin Tsering Rimpoche. Singapore, 2007.
- СЛ: Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете, VI—XV вв. / Пер. с тиб. Ю. Н. Рериха; Пер. с англ. О. В. Альбедилья и Е. Ю. Харьковской. СПб.: Евразия, 2001.
- ЛС: Раднабхадра. Лунный свет. История рабджам Заяпандиты / Пер. с монг. А. Г. Сазыкина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

Литература

- Бира, 1978: *Бира III*. Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М.: Наука, 1978.
- Бурнээ Энхтөр, 2003: *Бурнээ Энхтөр Д.* Уламжлалт монгол орчуулгын судлалд. Уланбаатар, 2003.
- Владимирцов, 1926: *Владимирцов Б. Я.* Надписи на скалах халхаского Цогту-гайджи // Изв. Академии наук СССР. 1926.
- Востриков, 1962: *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М.: Наука, 1962.
- Дамдинсурэн, 1976: *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Улаанбаатар, 1976.
- Норбо, 1999: *Норбо III*. Зая-пандита. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999.
- Позднеев, 1993: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.
- Сазыкин, 2003: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 3. М.: Вост. лит., 2003.
- Рерих, 1999: *Рерих Ю. Н.* Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII века // Тибет и Центральная Азия. Самара: Агни, 1999.
- Туччи, 2005: *Туччи Дж.* Религии Тибета / Пер. с итал. О. В. Альбедилья. СПб.: Евразия, 2005.
- Хүрэлбаатар, 1992: *Хүрэлбаатар Л.* Гүүш Цоржийн тухай зарим мэдээнд хийсэн ажиглалт // Papers on Mongol Studies. Ulaanbaatar, 1992.
- Damdinsurun, 1959: *Damdinsurun C.* Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Ulaanbaatur, 1959.
- Damdinsurun, 1971 (1972): *Damdinsurun C.* О личных местоимениях первого лица в монгольском языке // Mongoliin sudlal. IX, fasc. 3. 1971 (1972).
- Ehrhar, 2000: *Ehrhar F.-K.* The transmission of the dMar-khrid Tshem-bu lugs and the Mani bka' 'bum. Swisttal; Oendorf, 2000.
- Ishihama Yumiko, 1993: *Ishihama Yumiko.* On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a Manifestation of Bodhistattva Avalokitesvara // Acta Asiatica. 1993. No 64: 38—56.
- Kapstein, 2003: *Kapstein M.* Remarks on the Mani bka' 'bum and the cult of Avalokitesvara in Tibet // The history of Tibet / Ed. by Alex McKay. Vol. II. London, 2003.
- Kollmar-Paulenz, 2002: *Kollmar-Paulenz K.* The Transmission of Mongolian Kanjur // The Many Canons of Tibetan Buddhism. L.: Brill, 2002. С. 151—177.
- Kollmar-Paulen, 2008: *Kollmar-Paulen K.* Eine frühe mongolische Übersetzung des Mani bka' 'bum // Chomolangma, Demawend und Kasbek. Festschrift für Roland Bielmeier zu seinem 65. Geburtstag: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies GmbH, 2008.
- Macdonald Ariane, 1968/1969: *Macdonald Ariane.* Histoire et philology tibetaines // L'annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section IV, 1968/1969.
- Richardson, 2003: *Richardson H.* The Dalai lamas // The history of Tibet / Ed. by Alex McKay. Vol. II. London, 2003.
- Suzuki, 1962: *Suzuki D. T.* The Tibetan Tripitaka Peking Edition kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Catalogue & Index. Tokyo, 1962.
- Uspensky, 2001: *Uspensky V. L.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo, 2001.

Elena Alekseevna Kantor
«Mani kabum» in Tibet and Mongolia

This article investigates a Tibetan literary monument — «Mani kabum» (tib. Ma ni bka' 'bum) and its translations into the Mongolian language. Several issues are dealt with, e. g. the Tibetan versions of «Mani kabum», certain features of this collection of texts in the context of Tibetan *Terma* tradition, the structure of the collection. Material concerning the study of its Mongolian translations is summarized as well. It is based on analysis of colophons corresponding to three different translations, i. e. that of Manjusiri Darhan-lama Zun Avgyn Tsultimlodoi and Tsogtu Mergen Ubashi (1593), the translation by Gushi Tsoiji and Sakya Dondub (1608) and Zaya Pandita Namkhai-gyamts'o's translation (1644).

Key words: Tibeto-mongolian literature, buddhistic literature, *terma*, tibeto-mongolian studies

Д. А. Носов

Сказочный сюжет с парными мужскими/женскими персонажами в фольклоре монгольских народов

В статье рассматриваются три бурятских и одна халха-монгольская сказки на один сюжет, записанные в конце XIX—начале XX в. Сравнительный анализ их текстов показывает наличие в корпусе фольклора монголоязычных народов сказочного сюжета с неустойчивым гендерным маркером главного героя.

Ключевые слова: фольклор монгольских народов, сказка, система персонажей, гендерный параллелизм.

Работа по сбору и изданию фольклора монгольских народов, проводившаяся в 20—40-е гг. XX в. советскими исследователями совместно с Ученым Комитетом МНР в рамках Комиссии по исследованию Монгольской и Тувинской Народных Республик и Бурят-Монгольской АССР была очень результативной. Монголоведами подготовлено несколько подробных монографий, посвященных диалектам монгольского и бурятского языков, в которые входили записанные ими тексты произведений устного народного творчества. Одна публикация полностью посвящена сказкам [Амстердамская, 1940]. Собранные в ходе этой работы произведения и по сей день служат источником для исследований монгольских, российских и европейских фольклористов.

В корпусе записанных в этот период текстов устного народного творчества нами выявлены монгольская и бурятская сказки с одинаковым сюжетом и сходной системой персонажей. Между ними есть одно отличие, которое хотя и не было зафиксировано в работах предшественников, но представляется

нам важным для дальнейшего изучения поэтики сказок монгольских народов.

Халха-монгольская сказка, озаглавленная собирателем как «*tó aġāk šartē ėmgê* / Старуха с быком, имевшим пестрины в пядь», была записана Л. А. Амстердамской осенью 1927 г. в степях Хан-Хэнтэй-ульского аймака ¹ [Амстердамская, 1940. С. 3].

От аларских бурят ² текст «*tónсэхэндэ өбгөгөн* / Старик Тэнсэхэндэй» Н. Н. Поппе (1897—1991) зафиксировал летом 1928 г. на территории распространения данного диалекта [Поппе, 1930. С. 4].

Мы исходим из предположения, что оба текста являются вариантами одного и того же произведения. Чтобы подтвердить или опровергнуть данную мысль, проведем сравнительный анализ структуры обеих сказок. Для этого повествования будут разобраны по 31 функциональной схеме, предложенной В. Я. Проппом (1895—1970) в работе «Морфология [волшебной] сказки» [Пропп, 2005]. Схема сравнительного анализа дана в приведенной ниже таблице:

«Старуха с быком, имевшим пестрины в пядь» [Амстердамская, 1940. С. 6—7; 36—38].	«Старик Тэнсэхэндэй» [Поппе, 1931. С. 109—110; 211—212].
<i>i</i> – «Исходная ситуация» [Пропп. С. 25].	
<i>Старуха убивает своего быка и ищет того, кто бы помог его съесть.</i>	<i>По дороге за топливом старик убивает своего быка, имевшего плешину в пядь, и ищет того, кто бы съел быка.</i>
<i>z</i> ³ – «подвох», вариант, при котором антагонист действует иными средствами обмана или насилия [Пропп, 2005. С. 28].	
<i>Соглашается мангатхай.</i>	<i>Ворона съедает один глаз быка, сорока съедает перепонку сычуга, герой приглашает к себе в дом мангатхая.</i>

¹ После перерайонирования 1931 г. эта территория вошла в состав современного Хэнтэйского аймака Монголии.

² Аларские буряты — этнотерриториальная группа, расселенная в долине р. Белая и её притока р. Аларь. В её состав входили следующие малые племена: хонгодор, тайбажан, ашита, харганай, хагта, хабарнуд, шоно бурутхан, дуртэн, болдой, хотогой, сартул, шошолог, боронут, хурдут, шарануд, холтубай, шакуй, янгуд, хурхунд, туралаг, хогой, ноёд, бадархан [Буряты, 2004. С. 50].

g^3 — «пособничество», вариант, при котором герой механически реагирует на предыдущее действие антагониста [Пропп, 2005. С. 29].	
<i>Старуха приводит мангатхая в свой дом.</i>	<i>Мангатхаю недостаточно одного мяса, он вламывается в дом к старику.</i>
A^1_{17} — «вредительство», вариант, совмещающий в себе черты похищения и угрозы канибализмом [Пропп, 2005. С. 29—32].	A^1 — «вредительство», вариант, предполагающий похищение героя антагонистом [Пропп, 2005. С. 29].
<i>Мангатхай хватает старуху и тащит её в свое жилище, чтобы скормить детям.</i>	<i>Мангатхай похищает старика.</i>
R^2 — «пространственное перемещение между двумя царствами, путеводительство», вариант, предполагающий перемещение по земле или воде [Пропп, 2005. С. 44].	
<i>Мангатхай несет старуху к себе в дом.</i>	<i>Мангатхай переносит старика к себе в дом.</i>
B^2 — «борьба», вариант, предполагающий вступление героя в состязание с антагонистом [Пропп. С. 45]. Π^2 — «победа», вариант, предполагающий победу героя над антагонистом в состязании [Пропп, 2005. С. 46].	Π^5 — «победа», вариант, предполагающий победу героя над антагонистом без предварительного боя [Пропп, 2005. С. 46].
<i>Мангатхай дает задание своим детям приготовить и съесть старуху. Старуха хитростью убивает детей мангатхая.</i>	<i>Старик убивает пятерых шелудивых сыновей мангатхая.</i>
L^4 — «ликвидация беды или недостачи», вариант, предполагающий добычу искомого как непосредственный результат предыдущих действий [Пропп, 2005. С. 47].	
<i>Старуха спасается от съедения.</i>	<i>Старик спасается от съедения.</i>
X^2 — «неузнанное прибытие», вариант, предполагающий прибытие в иное царство [Пропп, 2005. С. 51].	
<i>Старуха варит головы детей мангатхая, прячет их тела, а затем прячется сама.</i>	<i>Старик варит мясо детей мангатхая, прячет их головы, а затем прячется сам.</i>
Y — «узнавание» [Пропп, 2005. С. 53].	
<i>Старуха раскрывает совершенное ею убийство детей мангатхая, а также свое местоположение.</i>	<i>Старик раскрывает совершенное им убийство детей мангатхая, а также свое местоположение.</i>
H — «наказание» [Пропп, 2005. С. 54].	
<i>Мангатхай гонится за старухой и во время погони умирает.</i>	<i>Мангатхай гонится за стариком, тот последовательно (четыре раза) отрубает ему головы, чем и убивает его.</i>
Формулы сказок:	
$i z^3 g^3 A^1_{17} R^2 B^2 \Pi^2 L^4 X^2 U H$	$i z^3 g^3 A^1 R^2 \Pi^5 L^4 X^2 U H$

Сравнительный анализ структур повествования текстов сказок показал, что они весьма сходны. Нами отмечены всего два различия в образных формах воплощения функций действующих лиц. Они заключаются в разном характере «вредительства» и использовании «победы» без предварительного боя в бурятской сказке вместо пары «борьба» — «победа» в монгольской. Исходя из данных компаративного рассмотрения сказок, мы считаем обоснованным называть их вариантами одного сюжета или фольклорного произведения.

С точки зрения структурной поэтики в рассмотренных текстах присутствуют функции трёх кругов действия:

Круг действия «вредителя» представлен в монгольской сказке действиями — $A^1_{17} B^2 \Pi^2$, в бурятской — $A^1 \Pi^5$. Круг действия «помощника» в обеих сказках выражен функциями — $R^2 L^4$, круг действия «царевны» — Y, H .

При этом системы персонажей сказок состоят из двух образов — *старика/старухи* и группы *мангатхай и его дети*.

Первый образ включает в себя круг действия «вредителя» и функцию R^2 из круга действия «помощника».

Второй — круг действия «царевны» и функцию L^4 из круга действия «помощника». То есть в обоих случаях набор действий, совершаемых персонажем *старик/старуха*, идентичен и включает следующие функции: L^4, Y, H .

Итак, с точки зрения структуры повествования, персонажи обеих сказок играют абсолютно одинаковые роли.

Тем не менее гендерные маркеры персонажей противопоставлены друг другу. В монгольской сказке первый образ обозначается как *эмгэ* (совр. *эмгэн*) — старуха [БАМРС, IV. С. 409], в бурятской — *обэгэц* (совр. *убэгэц(н)*) — старик [Черемисов, 1973. С. 487].

Учитывая, что «Старик Тэнсэхэндэй» записан меньше чем через год после «Старухи с быком, имевшим пестрины в пядь», можно утверждать факт бытования данных вариантов в один исторический период у

двух родственных этнических групп, проживавших на значительном расстоянии друг от друга.

Наличие одинаковых сюжетов с парными мужскими/женскими главными персонажами у родственных этнических групп не является уникальной особенностью корпуса сказок монгольских народов. Подобное явление было зафиксировано А. А. Бурыкиным в фольклоре народов Севера. Он отметил одновременное существование мифа о юноше, ушедшем жить с девушкой-нерпой у нивхов, и рассказов о девушке, полюбившей кита, у чукчей и эскимосов. В фольклоре сибирских этносов исследователь ука-

зывает на парный миф о медведе и женщине и охотнике и медведице [Бурыкин, 2007. С. 143].

Обратившись к подробному рассмотрению известных текстов на данный сюжет, мы обнаружили его устойчивость и распространенность в бурятской фольклорной традиции. Известный бурятский собиратель фольклора М. Н. Хангалов (1858—1918) опубликовал в 1889 г. две более ранние версии сюжета — «Старуха Хэрхэн» и «Тенехон» [Хангалов, 1889. С. 17—24], записанные от бурят Балаганского вedomства³, территория проживания которых с юга граничит с территорией аларских бурят. Действие в сказках развивается по одинаковой формуле:

«Старуха Хэрхэн» [Хангалов, 1889. С. 17—21].	«Тенехон» [Хангалов, 1889. С. 21—24].
<i>i</i> — «Исходная ситуация» [Пропп, 2005. С. 25].	
<i>Старуха Хэрхэн закалывает своего красного быка с белым пятном на лбу, которого кормила три года, и ищет того, кто помог бы ей его съесть.</i>	<i>Некто Тенехон закалывает своего быка с белым пятном на лбу, которого кормил три года, и ищет того, кто мог бы помочь ему съесть мясо.</i>
<i>z</i> ³ — «подвох», вариант, при котором антагонист действует иными средствами обмана или насилия [Пропп, 2005. С. 28].	
<i>Сорока предлагает свою помощь — старуха отказывается; ворона предлагает свою помощь — старуха отказывается; пастух рогатого скота предлагает свою помощь — старуха отказывается; пастух овец предлагает свою помощь — старуха отказывается; семиголовый мангатхай предлагает свою помощь — старуха соглашается.</i>	<i>Ворон предлагает свою помощь — Тенехон отказывается; сорока предлагает свою помощь — Тенехон отказывается; мангатхай предлагает свою помощь — Тенехон соглашается.</i>
<i>g</i> ³ — «пособничество», вариант, при котором герой механически реагирует на предыдущее действие антагониста [Пропп, 2005. С. 29].	
<i>Старуха приводит мангатхая к своему дому.</i>	<i>Старик приводит мангатхая к своему дому.</i>
<i>A</i> ¹ ₁₇ — «вредительство», вариант, совмещающий в себе черты похищения и угрозы канибализмом [Пропп, 2005. С. 29—32].	
<i>Мангатхай похищает старуху, чтобы затем ее съесть.</i>	<i>Мангатхай похищает старика, чтобы затем его съесть.</i>
<i>R</i> ¹ — «пространственное перемещение между двумя царствами, путеводительство», вариант, предполагающий перемещение по воздуху, на спине великана или духа [Пропп, 2005. С. 44].	
<i>Мангатхай кладет старуху в мешок и переносит к себе в дом.</i>	<i>Мангатхай кладет старика в мешок и переносит к себе в дом.</i>
<i>B</i> ² — «борьба», вариант, предполагающий вступление героя в состязание с антагонистом [Пропп, 2005. С. 45]. <i>P</i> ² — «победа», вариант, предполагающий победу героя над антагонистом в состязании [Пропп, 2005. С. 46].	
<i>Мангатхай дает задание своим детям приготовить и съесть старуху. Старуха хитростью убивает детей мангатхая.</i>	<i>Мангатхай дает задание своим детям приготовить и съесть старика. Старик хитростью убивает детей мангатхая.</i>
<i>L</i> ⁴ — «ликвидация беды или недостатка», вариант, предполагающий добычу искомого как непосредственный результат предыдущих действий [Пропп, 2005. С. 47].	
<i>Убив детей мангатхая, старуха избавляется от угрозы быть съеденной.</i>	<i>Убив детей мангатхая, старик избавляется от угрозы быть съеденным.</i>
<i>X</i> ² — «неузнанное прибытие», вариант, предполагающий прибытие в иное царство [Пропп, 2005. С. 51].	
<i>Старуха варит мясо детей мангатхая и прячется в яме около юрты своего антагониста.</i>	<i>Старик варит мясо детей мангатхая и прячется около юрты своего антагониста.</i>

³ Имеются в виду буряты балаганской или унгинской этнотерриториальных групп, расселенные в долинах Унги и ее притоков, в среднем течении Оки, а также по западному берегу Ангары. В их состав в XIX в. входили следующие малые племена: буюр, зунгар, ноед, олзой, муруй, хулмэнгэ, хогой, онгой, онхотой, икинад, барай, холгубай, шарад, боролдой, харануд, хангин, ашибагад, тэртэ, тагна, занги, янгут, соленгуд, готол, шарануд, ехэнуд, боронуд, зоб [Буряты, 2004. С. 50].

У — «узнавание» [Пропп, 2005. С. 53].	
<i>Мангатхай понимает, что съел мясо своих детей; старуха обнаруживает себя.</i>	<i>Мангатхай понимает, что съел мясо своих детей; старик обнаруживает себя.</i>
Н — «наказание» [Пропп, 2005. С. 54].	
<i>Мангатхай гонится за старухой, и та убивает его, последовательно (семь раз) отрубая ему головы.</i>	<i>Мангатхай гонится за стариком, и тот убивает его, последовательно (семь раз) отрубая ему головы.</i>
Формулы сказок:	
$i z^3 g^3 A^1_{17} R^1 B^2 P^2 L^4 X^2 УН$	$i z^3 g^3 A^1_{17} R^1 B^2 P^2 L^4 X^2 УН$

Обе сказки включают в себя три круга действия: «вредитель» в ней представлен функциями — $A^1_{17} B^2 P^2$, «помощник» — $R^1 L^4$, «царевна» — У, Н. Система персонажей, как и в двух рассмотренных выше сказках, состоит из двух образов — *Старуха Хэрхэн/Тенехон* и *Семиголовый мангатхай и его семеро детей*. Распределение образов по функциям также соответствует текстам «Старуха с быком, имевшим пестрины в пядь» и «Старик Тэнсэхэндэй».

К сожалению, собиратель в обоих случаях привел лишь русский перевод, не дав оригинальных бурятских текстов.

Сказки, опубликованные Амстердамской и Поппе, обладают одинаковым набором, характером и образными формами выражения функций действующих лиц. При этом они имеют разные гендерные маркеры главных персонажей. Данный факт можно попытаться объяснить половой принадлежностью информанта. История «*tó aňāk šartē emgē / Старуха с быком, имевшим пестрины в пядь*», главный персонаж которой — женского пола, была записана от халха-монголки Цеймпиле, девушки девятнадцати

лет [Амстердамская, 1940. С. 3]. Рискнем предположить, что информантом бурятской сказки, герой которой — старик, должен быть мужчина. К сожалению, Н. Н. Поппе на привел данных о гендерной принадлежности тех, от кого он записывал материалы на аларском наречии.

Ввиду отсутствия точных данных об информантах бурятского сюжета, зафиксированного М. Н. Хангаловым, мы не можем однозначно утверждать, что гендерный маркер главного персонажа зависит от половой принадлежности рассказчика. Тем более что это не единственный пример подобной симметрии образных систем фольклорных произведений одного жанра у соседних этнических групп.

Обнаружение в корпусе фольклора монгольских народов сказочного сюжета, в котором гендерный маркер главного героя неустойчив, требует от монголоведов-фольклористов более внимательно относиться как к дальнейшему исследованию системы персонажей, так и к работе по изданию новых полевых записей и архивных материалов.

Использованная литература

- Амстердамская, 1940: *Амстердамская Л. А.* Восточно-халхаские народные сказки. М.; Л., 1940.
- БАМРС, IV: Большой академический монгольско-русский словарь. Т. IV. М., 2002.
- Бурыкин, 2007: *Бурыкин А. А.* Вера в духов. Сколько душ у человека. СПб., 2007.
- Буряты, 2004: Буряты. М., 2004.
- Поппе, 1930: *Поппе Н. Н.* Аларский говор. Часть первая. Л., 1930.
- Поппе, 1931: *Поппе Н. Н.* Аларский говор. Часть вторая. Л., 1931.
- Пропп, 2005: *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки. М., 2005.
- Хангалов, 1889: Бурятские сказки и поверья, собранные М. Н. Хангаловым и О. Н. Затопляевым // Зап. ВСОИРГО. Т. I. Вып. 1. Иркутск, 1889.
- Черемисов, 1973: *Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. М., 1973.

D. Nosov

Folktale with unstable male/female main character in Mongolian peoples' folklore

The article deals with three buriat folktales and one folktale of khalh-mongols, taken down in the XIX—XX-th centuries. Comparative analysis of these narratives reveals the phenomenon of unstable gender mark of the main character in mongolian folktales of the same plot.

Key words: mongolian people's folklore, folk-tale, system of characters, gender parallels.

Мунхцэцэг Энхбат

Звукоподражательные слова в словаре «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности» (1717)

В лексическом составе каждого языка существуют специальные звукоподражательные слова, которые передают рефлексивные восклицания людей, звуки и крики, издаваемые животными или птицами, звуки различных явлений природы или предметов. Звукоподражательные слова иногда включают в состав более широкой группы изобразительных слов, иногда их рассматривают как междометия, т. е. нет единого мнения относительно их частеречной принадлежности.

Толковый двуязычный словарь «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности», созданный в XVIII в. (1717), занимает центральное место среди маньчжурских словарей того периода. В этом словаре, построенном по тематическим разделам, тем не менее имеются и разделы, которые являются скорее грамматическими. Все они собраны в наиболее объемной главе «Человек». Здесь авторы поместили отдельные разделы о местоимениях, частицах, числительных и звукоподражательных словах. Этот раздел назван «Звук и шум» (маньчж. *jalgan asuki-i hacin*), и в нем содержится объяснение самых разных звуков, производимых человеком, животными и предметами (всего 211 слов).

Список маньчжурских и монгольских звукоподражательных слов из данного словаря является самой первой и полной фиксацией слов этого класса, а выделение их в отдельный раздел показывает высокий уровень развития лингвистических знаний того периода.

Ключевые слова: звукоподражательные слова, монгольский язык, маньчжурский язык, маньчжуро-монгольский словарь.

В лексическом составе каждого языка существуют специальные звукоподражательные слова, которые «передают рефлексивные восклицания людей, звуки и крики, издаваемые животными или птицами, звуки различных явлений природы или предметов» [Розенталь, Теленкова, 2001. С. 123].

В зависимости от точки зрения ученых на выделение частей речи в том или ином языке звукоподражательные слова иногда включают в состав более широкой группы изобразительных слов, иногда их рассматривают как междометия, иногда выделяют как самостоятельную группу слов, т. е. единого мнения относительно их частеречной принадлежности нет.

В области монгольского языкознания вопрос о частях речи в монгольских (и — шире — алтайских) языках долгое время был, да и является до сих пор предметом дискуссии среди учёных [Орловская, 2010. С. 24].

Еще в XIX в. в своей классической грамматике монгольского языка А. Бобровников, выделяя всего три основные части речи: имена, глаголы и частицы, рассматривал звукоподражательные слова (по его терминологии — междометия) в составе последних, а точнее, «коренных» частиц. Он представил их деление на три группы:

1. Естественные восклицания: монг. *ai 'o!*, ee 'эй!' (слова призыва); монг. *ebei 'увы!*' (выражение сожаления); монг. *tetei 'и-и'* (выражение омерзения).

2. Звукоподражания: монг. *tas* — звук удара, монг. *tar* — звук треска, монг. *lüg* — звук биения пульса.

3. Описания явлений и действий. Он пишет, что «эти слова мягкостью или жестокостью, плавностью или отрывочностью, вообще характером своих звуков изображают характер явления. Например, монг. *qaqan jaqan* 'там-сям', 'кое-что', монг. *dab dab* — выражает порывистый полет пчелы, монг. *boluor boluor* — походку птиц и походку на носках» [Бобровников, 1849. С. 184—185].

Н. Н. Поппе в двух своих работах, придерживаясь похожей классификации частей речи (имя, глагол, неизменяемые части речи), относит звукоподражательные слова к междометиям в составе «неизменяемых частей речи». Однако примеров или классификации междометий он не дает, его больше интересует возможность образования от них звукоподражательных глаголов, которые он и рассматривает в главе «Глагол». Он приводит следующие примеры: монг. *hanqina* 'гремять' — от междометия *han*, монг. *barkira* 'кричать' — от *bar* и т. д. В предложении междометия связываются с остальными словами при помощи разных форм монгольского глагола *keme* 'говорить', например, *čal kemegsen daγun* 'звук чал'

(букв. 'звук, сказавший «чал»') [Поппе, 1937. С. 43; Поппе, 1940. С. 172].

Г. Д. Санжеев обращает внимание на то, что частицы, междометия и звукоподражательные слова должны быть рассмотрены дифференцированно, а не в группе традиционных для монгольских грамматик «пустых слов» (монг. *сүл үг*), хотя их и объединяет то, что они не являются словами в полном смысле этого термина [Санжеев, 1941. С. 46]. Он предлагает объединить звукоподражательные слова и междометия в одну группу под общим наименованием «междометия». Причину он формулирует так: «По своей синтаксической значимости близки к междометиям звукоподражания, почти всегда удвоенные, количество которых в бурят-монгольском языке чрезвычайно высоко. Если междометия ныне выражают лишь чувствования, то звукоподражания воспроизводят соответствующие звуки средствами, наличными в фонетическом инвентаре данного языка. Поэтому звукоподражания в предложении, так же как и междометия, являются инородными элементами. Они также не могут входить с другими словами в какие-либо сочетания (кроме того же глагола *гэхэ*)» [Санжеев, 1941. С. 47—48]¹.

Следуя сложившейся традиции, Б. Х. Тодаева тоже поместила звукоподражательные слова в группу междометий, правда, разделив их на эмоциональные и звукоподражательные. Она приводит следующие примеры звукоподражательных междометий: монг. *дав дав* (полет птиц), монг. *таш таш* (удар, стук), монг. *тар тар* (треск, стук), монг. *ягдар ягдар* (ритм походки) [Тодаева, 1951. С. 167—168].

В составе «частиц» рассматриваются звукоподражательные слова в грамматике Чингэлтэя, где он описывает их в отдельной группе (particles of sound and report), его примеры монг. *тар түр* (звук ссоры), монг. *нар нур* (стук) [Chingaltai, 1963. С. 105].

Таким образом, все исследователи относили звукоподражательные слова к неизменяемым частям речи, признавали их близость к междометиям (а иногда и включали их в состав междометий), но при этом старались как-то подчеркнуть особый статус звукоподражательных слов. Однако все упомянутые выше работы рассматривали звукоподражательные слова в рамках грамматик монгольского или очень близкого бурятского языка, а не в специальных исследованиях.

Такая работа была проведена Ц. Б. Цыдендамбаевым, который, занимаясь исследованием звукоподражательных слов бурятского и монгольского языков, предложил включить их в состав более широкой группы изобразительных слов и считать «изобразительные слова» отдельной частью речи. Он выделяет внутри них две группы неизменяемых основ: кинематоизобразительные и звукоизобразительные (по

традиционной терминологии — звукоподражательные). «Кинематоизобразительные слова отображают представления людей, полученные ими благодаря зрительному и изредка осязательному восприятию различного рода механического, физического движения. Звукоизобразительные основы отображают представления людей, полученные ими благодаря слуховому восприятию всевозможных звучаний предметов, различных шумов, сопровождающих природные явления, и криков, издаваемых живыми существами» [Цыдендамбаев, 1963. С. 412, 414]. Вслед за Г. Д. Санжеевым и Н. Н. Поппе он уделяет много места рассмотрению возможности образования знаменательных частей речи от обеих групп основ [Цыдендамбаев, 1958. С. 149].

Такой же точки зрения придерживается в своей статье на монгольском языке и Василе Соаре, который также относит звукоподражательные слова к более широкой группе изобразительных слов. Он предлагает следующую классификацию последних по четырем подразделам, исходя из их значения:

- 1) изображение облика, вида — монг. *барзайх* 'быть шершавым', монг. *овойх* 'возвышаться';
- 2) изображение движения — монг. *намс намс* 'колебаться', монг. *эвэлз* 'порхать', 'высовываться';
- 3) звукоподражание — монг. *хан хан* (звон), монг. *шир шир* (звук шуршания);
- 4) внутренние чувства и ощущения — монг. *там хийх*, монг. *чим чим хийх* (звуки от боли) [Соаре, 1977. С. 156, 157].

В одной из последних и наиболее полных практических грамматик современного монгольского языка Д. Цэрэнпила и Р. Кульман раздел «Междометия» занимает несколько страниц, и в нем представлена очень подробная классификация междометий, однако звукоподражательные слова в ней не отражены [Tserenpil, Kullmann, 2008. С. 350—358].

Начало изучению маньчжурского языка было положено в XVIII в., когда миссионером ордена иезуитов Жербильоном была составлена первая европейская грамматика маньчжурского языка под латинским названием «Elementa Linguae tartaricae» [Захаров, 1879. С. V]. После него были и другие грамматики, написанные А. Владыкиным², Г. М. Розовым³, А. Орловым. Но только И. Захарову, который был знаком с работами своих предшественников и использовал ранние маньчжурские словари, удалось составить в 1879 г. маньчжурскую грамматику, ценность которой до сих пор несомненна. Звукоподражательные слова он выделил в самостоятельную группу (наряду с восклицательными) и поместил их к междометиям. И. Захаров пишет: «Звукоподражательные междометия в маньчжурском языке весьма многочисленны; ими выражаются как чувствования

¹ В работе «Современный монгольский язык» очень кратко упоминаются междометия и «близкие к ним» звукоподражательные слова, о последних говорится только, что их природа «пока недостаточно изучена» [Санжеев, 1959. С. 80].

² Краткая грамматика маньчжурского языка А. Владыкина, составленная в конце XVIII в., сохранилась только в рукописи.

³ Грамматика Г. М. Розова («Маньчжурская грамматика». 1840) сохранилась только в рукописи.

и ощущения одушевленных тварей, вызываемые известным действием и состоянием, так и состояние предметов неодушевленных, находящихся в движении» [Захаров, 1879. С. 315]. Он приводит большое количество примеров наиболее часто используемых звукоподражательных междометий, которые были распределены им по 29 подгруппам, и это распределение до сих пор используется в современных грамматиках и словарях маньчжурского языка [Norman, 1978. С. 320, Gorelova, 2002. С. 336—341]. У И. Захарова нет названий групп, он приводит, например: звон, гул колоколов: ма. *ян ян* (*yang yang*), звук, возникающий при ударе палкой в драке: ма. *кувак чак* (*hūwag sag*), звук, производимый при отрезании чего-либо ножом: ма. *кэсь кэсь* (*kes kes*), шуршание сухих листьев под воздействием ветра: ма. *хувасарь* (*hūwasar*), коготание кур: ма. *гоко* (*goko*) и многие, многие другие [Захаров, 1879. С. 317—319].

Автор грамматики маньчжурского языка, написанной в XIX в., немецкий учёный П. Г. фон Мёллендорф также отмечает большое количество разнообразных междометий в маньчжурском языке. Он кратко описывает использование звукоподражательных междометий вместе с глаголом *sembi* 'говорить', в результате чего образуются глаголы. Его примеры: *gab* — звук хватания, *gab sembi* 'огрызаться', *kanggūr kinggūr* — звук спешки, *kanggūr kinggūr sembi* 'падать с шумом' [Möllendorff, 1892. С. 13].

Еще один немецкий исследователь, П. Хермес, автор маньчжурской грамматики, пишет, что в маньчжурском языке около 400 звукоподражательных междометий и употребляются они в основном в речи высокого стиля и в поэзии. Он приводит несколько примеров и выделяет две группы по их значению (подражание крику или негромкому шуму и воспроизведение какого-то состояния или образа), а также отмечает возможность употребления их с глаголом *seme* 'говорить' с адвербиальным значением и то, что в сочетании с формами глагола *sembi* 'говорить' они могут употребляться как отдельные предложения [Hermes, 1940. С. 379].

Эта группа слов характерна и для других языков тунгусо-маньчжурской группы. Так, в эвенском языке имеются весьма многочисленные и разнообразные междометия и звукоподражания. В грамматике этого языка звукоподражательные слова описываются отдельно от междометий, хотя и объединены с ними в разделе «междометия и звукоподражания». К ним относятся такие, например, как: эв. *кан-кан-кан* 'хап хап' (подражание хapanью собаки), эв. *вак-вак* 'кар кар' (крик вороны), эв. *кэ-ку* 'ку ку', эв. *ху-ху-ху* (подражание крику гуся или лебедя) и т. д. [Цинциус, 1947. С. 238].

Б. К. Пашков, относивший звукоподражательные и изобразительные слова к междометиям, также отмечает их сочетаемость с глаголами. Он пишет: «...звукоподражательные и изобразительные слова оформленные на *seme*, выступают и как основы в

глагольном словообразовании. Например, от *фор фор сэме* образуется глагол *фор фор сэмби* 'фыркать' (о лошади); от *кака кики сэме* — *кака кики сэмби* 'хихикать', 'смеяться'; от *тук сэме* — *тук-симби* 'стучит', 'бьется' (сердце)» [Пашков, 1963. С. 44].

В «Грамматике маньчжурского письменного языка» В. А. Аврорин выделяет отдельную группу, куда входят междометия, частицы, послелогии и т. д. (т. е. все кроме имен и глаголов). Отличается он от других маньчжуристов и тем, что не отнес звукоподражательные слова к междометиям, а поместил их в группу «образные слова», в то время как разного рода частицы, послелогии, союзы и междометия относятся к «словам, стоящим за пределами частей речи». Он пишет: «Особое место в маньчжурской лексике принадлежит довольно значительному классу слов, именуемых нами образными. В соответствии с передаваемыми ими значениями образные слова отчетливо делятся на три разряда, вернее — на два основных и один промежуточный. Разряды такие: 1) звукоподражательный разряд (примерно 40 % слов), 2) изобразительный (около 50 % слов) и 3) смешанный (около 10 % слов). Звукоподражательный разряд образных слов служит для обозначения сопровождающих действие и характеризующих его звуковых образов. В отдельных, довольно редких, случаях такое слово более или менее приближенно копирует реальные звуки, примером чего могут быть такие слова, как ма. *чу ча* 'шушукаюсь, испуганно шепча', ма. *бубу баба* 'невнятно бормоча', ма. *ган ган* 'гогоча', ма. *ко ко* 'кудахча', ма. *мун ман* 'мыча' (об оленях во время гона), ма. *гуар* 'квакая' (о лягушках), ма. *чан чан* 'звоня' (о колоколе), ма. *тон тон* или *тунтун тантан* 'бубня' (об ударах в бубны)» [Аврорин, 2000. С. 218].

Л. М. Горелова, рассматривая междометия вместе с «ономатопоэтическими словами»⁴ в одном разделе своей грамматики и отмечая, что их не всегда легко различить, тем не менее подчеркивает, что в маньчжурском языке ономатопоэтические слова можно отличить от междометий по семантическим признакам [Gorelova, 2002. С. 336]. Они выражают отношение человека и других живых существ к определенным действиям или состояниям, а также находящимся в движении неодушевленным предметам. Их семантика довольно расплывчата, но ее можно определить как некоторое пропозициональное значение. Они относятся ко всему высказыванию в целом. В грамматике приводятся также все 29 подгрупп звукоподражательных слов, которые есть в грамматике И. Захарова. Л. М. Горелова отмечает, что многие из звукоподражательных слов многозначны и могут передавать различные виды звуков в разных ситуациях. От междометий их отличает односложная структура и возможность употребления с повтором всего

⁴ В грамматиках других языков, где имеются подобные слова, они именуются также изобразительными, подражательными, образными словами или мимемами.

слова или какого-то элемента. Подробно рассматривает Л. М. Горелова и возможность употребления звукоподражательных слов в сочетании с глаголом *seme* 'говорить' со значением наречия (особенно в случаях, когда более точного наречия нет), а также суффиксы глагольного словообразования от звукоподражательных основ [Gorelova, 2002. С. 336].

Толковый двуязычный словарь «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности», созданный в XVIII в. (1717), занимает центральное место среди маньчжурских словарей этого периода и имеет важное значение для изучения и восстановления лексики маньчжурского и монгольского языков. Сначала был написан толковый маньчжурский словарь (1708), на основе которого позже создавались словари с добавлением переводов на другие языки (самый последний был пятиязычным). Вторым по порядку был маньчжуро-монгольский словарь, который содержит около 12 000 слов, охватывающих все части речи маньчжурского и монгольского языков, и при этом каждое маньчжурское слово и его толкование сопровождаются параллельным переводом.

Словарь построен тематически, с соблюдением базового деления всего объема знаний на относящиеся к небу, земле и человеку, причем слова, связанные с человеком, занимают приблизительно две трети от всего корпуса словаря. Всего в словаре 45 тематических глав (ма. *šoŋohon*). Главы делятся на 280 разделов (ма. *hacin*). Например, раздел «Свадьба», раздел «Музыка», раздел «Письменность», раздел «Футляр для лука и стрел», раздел «Друг», в которых собраны слова более узкой тематики.

Тем не менее в словаре имеются и разделы, которые являются скорее грамматическими. Одни части речи (главным образом это глаголы, существительные и прилагательные) встречаются в самых разных тематических разделах, но для других авторы словаря создали специальные разделы. Все они собраны в наиболее объемной главе «Человек». Например, местоимения авторы поместили в отдельный раздел, названный «Я и ты» (ма. *bi si sere hacin*, монг. *bi čī kemekü jüil*), для частиц есть раздел «Частицы» (ма. *sula gisun-i hacin*, монг. *sula ügen-ü jüil*), числитель-

ные представлены в разделе «Счет» (ма. *ton-i hacin*, монг. *toyan-u jüil*), звукоподражательные слова — в разделе «Звуки и шум» (ма. *jilgan asuki-i hacin*, монг. *dayun čimegen-ü jüil*). Наличие таких специальных разделов, которые можно объединить в группу грамматических, показывает, что авторы словаря стремились не только охватить всю лексику маньчжурского языка, но и выстроить ее, сочетая семантический подход к классификации с грамматическим.

Раздел про звукоподражательные слова назван «Звук и шум», и в нем содержится объяснение самых разных звуков, производимых человеком, животными и предметами, т. е. звукоподражательных слов. В то же время слова, которые большинство современных исследователей монгольского и маньчжурского языков называют «изобразительными» (сочетания глагола со значением «говорить» со звукоподражаниями, а также глаголы, образованные от звукоподражательных основ), в раздел «Звук и шум» не входят, но их можно встретить вне этого раздела. К глаголам, которые сочетаются со звукоподражанием, относятся следующие: ма. *seme* 'говорить' (и его формы *sere*, *sembi*), монг. *ge* 'издавать' (звук), *ki* 'делать', *keme* 'говорить'. Многие авторы отмечают, что в таких случаях в обоих языках изобразительные слова могут выступать в роли самостоятельных членов предложения. Как пишет Ц. Б. Цыдендамбаев, при таком сочетании эти глаголы превращаются в связку, принимающую на себя грамматическую нагрузку, а лексическое значение несет изобразительное слово [Цыдендамбаев, 1958. С. 142]. Про них В. А. Аврорин пишет, что они, в отличие от других звукоподражательных слов, являются представлениями образа действия и служат для обозначения сопровождающих действие и характеризующих его признаков, воспринимаемых различными чувствами, исключая слух [Аврорин, 2000. С. 221].

Сочетаний звукоподражания с глаголом в словаре относительно немного. Такие слова в нем можно встретить либо как самостоятельное словарное слово (1, 2) с объяснением, либо, в редких случаях, как составленное с этим словом целое предложение (3, 4, 5), и тоже с объяснением.

№	Маньчжурское	Монгольское	Объяснение
1.	<i>der sehe</i>	<i>dagjiju</i>	дрожать от страха
2.	<i>jir jir seme</i>	<i>jir jir kijü</i>	ключ булькает понемногу
3.	<i>kus seme injehe</i>	<i>küs kijü iniyebe.</i>	смеялся внезапно нетерпеливо
4.	<i>ser seme agambi</i>	<i>sirbegnejü orumui.</i>	дождь идет время от времени
5.	<i>sor sar seme nimarambi</i>	<i>šar šar kijü času orumui.</i>	снег идет с шумом

Очень небольшое количество звукоподражательных слов можно встретить также и вне раздела «Звук и шум». Несколько таких парных слов оказалось в

разделе «Обсуждение» (ма. *gisun leolen-i hacin*, монг. *üge sigümjilel-ün jüil*). Объясняется это тем, что слова, входящие в него, тоже связаны с речью человека.

Маньчжурское	Монгольское	Объяснение
ulu fāla	šala bala	говорить непонятно о чем
wucu faka	šubir šubir	говорить втайне
šušu šaša	sibir šabir	разговоривать тихо, за глаза
šungšun šangšan	γongsin γungsin	говорить в нос

Всего вне раздела «Звук и шум» находится около 30 изобразительных и звукоподражательных слов.

В специальный раздел «Звук и шум» (ма. *jilgan asuki-i hacin*, монг. *dayun čimegen-ü jüil*) включено 229 слов. Этот раздел состоит из 5 подразделов, которые не имеют названий, они просто пронумерованы. Кроме звукоподражательных слов, составляющих большинство, в раздел входят пять существительных, семь прилагательных и 28 глаголов, все они имеют значения, связанные с основными значениями «звук» и «шум».

Первый подраздел начинается со слова «звук» (ма. *jilγan*, монг. *dayun*), то есть слова, вынесенного в заглавие раздела (как это сделано и в большинстве других разделов словаря). Далее расположены другие существительные, очень близкие по значению к слову «звук». Это — «возглас» (ма. *mudan*, монг. *ayalγu*), «звук» (ма. *uran*, монг. *anir*), «суета, шум» (ма. *urkin*, монг. *tüiben*). Если существуют производные от них глаголы и прилагательные, они следуют сразу за соответствующим существительным:

«звук» (ма. *jilgan*, монг. *dayun*) — это слова человека и мелодия музыкального инструмента, также «звук» издают разные вещи;

«звучит» (ма. *jilgambi*, монг. *dongγudumui*);

«возглас» (ма. *mudan*, монг. *ayalγu*) — это высокий звук;

«звук» (ма. *uran*, монг. *anir*) — это долго длящийся, длинный звук;

«звучать» (ма. *urambi*, монг. *anirlamui*);

«суета, шум» (ма. *urkin*, монг. *tüiben*) — это сильный шум;

«шумный» (ма. *urkingga*, монг. *tüibentei*);

«внести смятение» (ма. *urkilambi*, монг. *tüibegelemüi*).

После этого списка приведены пять прилагательных, обозначающих тембр звука. В эту группу, судя по структуре словаря и значению этих прилагательных, входят только те прилагательные, которые могут сочетаться с первым словом подраздела — словом «звук» (ма. *jilgan*, монг. *dayun*):

«жиденький» (ма. *gilajin*, монг. *singgen*) — жиденький звук;

«густой» (ма. *lurgin*, монг. *ödken*) — густой звук;

«тонкий» (ма. *narhün*, монг. *narin*) — тонкий звук;

«благозвучный и музыкальный» (ма. *bolgo*, монг. *igayü*) — благозвучный и музыкальный звук;

«дребезжащий» (ма. *bonsihiyan*, монг. *čargiy-a*).

Только после слов этого списка стоит слово «шум» (ма. *asuki*, монг. *čimege*) — второе слово из заглавия раздела, с производным глаголом и прилагательным:

«шум» (ма. *asuki*, монг. *čimege*) — это тихий звук, с небольшим шумом;

«шумный» (ма. *asukinngga*, монг. *čimegetei*);

«шумит» (ма. *asukilambi*, монг. *čimegelemüi*).

Списки звукоподражательных слов помещены дальше в этом же подразделе и продолжаются в остальных четырех. Авторы словаря распределили эти слова по подразделам, исходя из значения источника передаваемых звуков и следуя своей логике.

В первый подраздел собраны звукоподражательные слова, передающие звуки от неживых предметов. Эти звуки могут исходить от воды или при ударах или других действиях человека с разными металлическими предметами, такими как бубен, флейта, латунь, колокол-ваджра, труба, ключи, браслеты для рук и ног и другие (всего около 40 звукоподражательных слов). Например:

звук, который возникает, когда что-то исполняют на трубе: ма. *bun bun*, монг. *bung bung*;

высокий звук, возникающий при одновременном ударе в гонг и барабан: ма. *kuwang cang*, монг. *tüing čang*;

звук капающей воды: ма. *tab tib*, монг. *čib čib*;

звук воды, кипящей в котле: ма. *wotog*, монг. *borčiginan*;

мелодия, которая слышится, когда шаман камлет: ма. *tong tong*, монг. *tong tong*.

Второй подраздел включает слова, передающие человеческие звуки (произвольные или непроизвольные). Это звуки, которые издает человек, когда он кричит, кашляет, плюёт, отрыгивает, плачет, спит. Сюда же включены звуки, выражающие эмоции, настроения, ощущения (холода, страха), повелительно-побудительные импульсы человека, то есть те звуки, которые традиционно считаются междометиями и связаны с человеком (всего около 44 слов). Звукоподражательные слова:

ма. *miyar miyar*, монг. *miy-a miy-a* — звук, производимый плачущим ребенком. Такой же звук издают жеребята и ягнята, которые ищут своих мам;

ма. *šung šang*, монг. *surqiran* — звук дыхания спящего человека;

ма. *ker*, монг. *ker* — звук отрыгивания;

ма. *ha*, монг. *qa* — звук, который исходит от человека, когда он дыханием отогревает, к примеру, замерзшие руки.

Междометия:

ма. *gag*, монг. *γai* — звук, производимый человеком, когда он кричит в момент раздражения;

ма. *gūje*, монг. *γau γau* — звук призывания ястреба и фазана во время охоты;

ма. *o*, монг. *o* — звук, выражающий согласие («да»);

ма. ee, монг. ee — звук, выражающий неуважительное отношение;

ма. ai, монг. ai — звук вдоха.

В третий подраздел собраны слова, передающие негромкие шумы, возникающие иногда от быстрых движений. Эти звуки слышатся, когда во время еды на зубы попадают камешки или песок или хрустит лед, когда его жуют, когда втягивают ртом воздух, стискивают зубы, когда волочат ноги, когда рубят деревья, постукивают или бьют ладонью или кнутом, когда трава или листья деревьев качаются на ветру (всего 31 слово, из них к человеку относятся 25 слов). Например:

ма. саг сiг (монг. сaг сiг) — звук жарящегося мяса;

ма. рiуаg, монг. biyas — звук легкого удара ладонью;

ма. tak tik, монг. tag tig — звук рубки дерева и звук перемещения шашек при игре;

ма. ūwaг, монг. Šurd — звук, который раздается, когда внезапно и быстро вытаскивают меч из ножен, и такой же звук производит быстро ползущая змея;

ма. ūeу ūa (монг. sūr saг) — звук, который раздается, когда дует ветер.

В четвертый подраздел включены звуки сильного шума, возникающего, когда что-то падает с высоты и разламывается (стена, башня, плод с дерева, само дерево), звуки выстрелов (всего 33 слова). Например:

ма. tur tar, монг. tür tür — звуки стрельбы из многих ружей;

ма. rak, монг. riсiгiг — звук от маленькой бумажной ракеты;

ма. kanggūr, монг. qangγur — звук обрушения стены или крепости;

ма. kutung, монг. kötüng — звук падения с высоты.

Пятый подраздел включает слова, которые передают различные звуки представителей животного мира. Главным образом это голоса, но могут быть и другие звуки (например звуки, производимые крыльями птиц). Сюда входят: крик курицы, крики ястреба и фазана, щебетание птички, рев тигра, рев оленя, голос антилопы, ржание лошадей, лайные собачи и маленьких собачек, вой волков, звуки мух (отдельно для маленьких и для больших), кваканье лягушки и другие, всего 65 слов. В этой же части указаны 23 глагола, передающих крики животных.

Например:

ма. peг paг, монг. peг peг — звук крыльев небольших птиц вроде голубя;

ма. goko, монг. γyγy — крик курицы;

ма. giyab, монг. gab — звук лая маленькой собачки;

ма. hiyoг hiyaг, монг. quiqiγun kükiriin — звук фырканья испуганного коня;

ма. jaг iг, монг. yaг iг — звуки крыльев больших и маленьких мух.

Глаголы:

ма. kogsimbi, монг. γyγyɮamui — кудахтать (о курице и фазане);

ма. gūwambi, монг. qiсamui — лаять (о собаке, собирающейся укусить);

ма. kiyarimbi, монг. γaγaɮamui — кудахтать (о курице, собирающейся снести яйцо);

ма. ūlimbi, монг. jirgimui — чирикать (о ласточке и воробье).

В тех случаях, когда одно звукоподражательное слово может передавать разные по значению звуки, их объяснение вводится словом «также» (ма. geli, монг. basa). Например, одно звукоподражание ма. kūr kaг, монг. kūr qaг может передавать два звука — звуки удушения и урчания в животе. Звук ма. woг, монг. qoг передает три звука: звук, который слышно, когда едят тонкую лапшу из рисовой муки и втягивают ее, звук от вращения прялки и звук, который издает испуганный конь.

Несколько звукоподражательных слов из раздела «Звук и шум» входят одновременно и в другие разделы. Их объяснение в обоих случаях совпадает по значению, но дается разными словами. Например, в разделе «Замерзать» есть маньчжурское слово. Но ha, монг. qu qa, передает, как там объясняется, звук, который издает человек, вышедший на нестерпимый мороз. В разделе «Звук и шум» про то же слово сказано, что это звук мёрзнувшего (человека), а также звук вдоха.

Все слова в словаре имеют объяснение. Звукоподражательные слова объясняются с помощью тех существительных со значением «звук», которые стоят в самом начале первого подраздела, т. е. слов «звук» (ма. jilgan, монг. daγun), «возглас» (ма. mudan, монг. ayaɮy), «звук» (ма. uγan, монг. anig), «шум» (ма. asuki, монг. čimege).

В первом и пятом подразделах для объяснения практически всех звукоподражательных слов используется слово «звук» (ма. jilgan, монг. daγun). Например:

ма. pocog — yaγa jaqa muke-de tuhehe **jilgan**, монг. pol — aliba yumun-u usan-dur unuγsan **daγun** ‘звук, который раздается, когда что то падает в воду’;

ма. giyang — indahün-i giyangsire **jilgan**, монг. gang — noqai-yin gangginaqu **daγun** ‘звук визга собаки’.

Во втором подразделе слова объясняются не только с помощью слова «звук» (ма. jilgan, монг. daγun) (29 случаев), но и через «возглас» (ма. mudan, монг. ayaɮy) (15 случаев). Например:

ма. ho ha — umesi beyehe-de tucire **jilgan**, монг. qo qa — masi daγaraγsan-du γarqu **daγun** ‘звук, издаваемый (человеком), когда он сильно мерзнет’.

Междометия, которых в этом подразделе очень немного, объясняются с помощью слова «звук» (ма. jilgan, монг. daγun или ма. mudan, монг. ayaɮy):

ма. ei ei — niyalma-be basure **mudan**, монг. ei ei — kümün-ü eglelekü **ayaɮy** ‘возглас человека, издаваемого над кем-то’;

ма. ee — niyalma-be daburaku tucire **jilgan**, монг. ee — kümün-i toγuqu ügei γarqu **daγun** ‘звук, (выражающий) неуважение к другому человеку’.

В третьем и четвертом подразделах для объяснения используются слова «звук» (ма. jilgan, монг. daγun) (39 слов) или «шум» (ма. asuki, монг. čimege)

(25 слов), «звук» (ма. *uran*, монг. *anir*) (1 слово). Большинство слов (17), объяснение которых передается словом «шум», собраны в третьем подразделе. Например:

ма. *šor šar* — *amba edun dara, aga agara asuki*, монг. *šoor šar* — *yeke salkin salkilaqu ba boruᠢᠶа oᠷuᠴu čimege* ‘шум сильно дующего ветра и идущего дождя’;

ма. *hūwar hir* — *yabure-de etuku adu hishabure asuki*, монг. *šuwar sir* — *yabuqu-du qubčasu qunar ötürügdekü čimege*, ‘шум, когда человек при входе задевает что-то одеждой’;

ма. *tag* — *yaya wili jaka-be woriha-de guwendere jilgan*, монг. *tag* — *aliba čulu yaᠭum-a-yi čoᠴiqu-dur duuᠴaᠷčayaqu dayun* ‘звук от удара массивным предметом’;

ма. *tur tar* — *geren miyoocan-i sasari sindaha uran*, монг. *tür tür* — *olan buu-yin čuᠴaᠭar talbiᠴsan anir* ‘звук одновременного выстрела из нескольких ружей’.

Этот относительно небольшой раздел словаря показывает, что в его создании принимали участие высокообразованные ученые, хорошо знавшие два языка: маньчжурский и монгольский, и что оба языка располагали широким набором лексики, в частности звукоподражательными словами. Количество звукоподражательных слов, приведенных в этом словаре, во многом отличается от списка, известного по работе И. Захарова.

Если сравнить современный лингвистический подход к классификации изобразительных и звукопод-

ражательных слов с точкой зрения составителей словаря, то видно, что для последних звукоподражательные слова являлись самостоятельной частью речи (и включали в себя междометия), тогда как изобразительные слова для них не отличались от глаголов — они встречаются как в разделе «Звук и шум», так и в других разделах. В то же время выделение пяти тематических разделов внутри звукоподражательных слов показывает, что составители стремились предложить их классификацию, основанную на источнике звука и его силе.

Включение в начале раздела нескольких существительных со значением «звук» показывает, с одной стороны, что для составителей словаря значение слова было важнее его принадлежности к части речи (об этом говорит пусть и немногочисленное, но все же присутствие звукоподражательных слов в других разделах). Но, с другой стороны, можно предложить и иное объяснение, а именно что сначала, как того требует строгая логика поэтапного раскрытия значения новых слов, приводятся базовые слова, которые потом используются для толкования звукоподражательных слов, несомненно, составляющих большинство слов в этом разделе в начале.

Можно отметить и еще одну особенность. В словаре отсутствуют звукоподражательные слова для передачи звуков, которые издают домашние животные, связанные с хозяйством только монголов (овца или коза), и это показывает, что словарь был создан маньчжурами и ориентирован был в первую очередь на них.

Литература

- Аврорин, 2000: *Аврорин В. А.* Грамматика маньчжурского письменного языка. СПб.: Наука, 2000.
- Бобровников, 1849: *Бобровников А.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.
- Захаров, 1879: *Захаров И.* Грамматика маньчжурского языка. СПб.: Изд. «Типография императорской Академии наук», 1879.
- Леонтьев, Тимофеев, 1964: *Леонтьев А. А., Тимофеев Л. И.* Краткая литературная энциклопедия. М., 1964.
- Орлов, 1873: *Орлов А.* Грамматика маньчжурского языка. СПб., 1873.
- Орловская, 2010: *Орловская М. Н.* Очерки по грамматике языка древних монгольских текстов. М.: Вост. лит., 2010.
- Пашков, 1963: *Пашков Б. К.* Маньчжурский язык. М.: Вост. лит., 1963.
- Поппе, 1938: *Поппе Н. Н.* Грамматика бурят-монгольского языка. М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1938.
- Поппе, 1940: *Поппе Н. Н.* О частях речи в монгольском языке // Советское востоковедение. Вып. 1. М.: Изд. Академии наук СССР, 1940.
- Розенталь, Теленкова, 2001: *Розенталь Д. Э., Теленкова М. А.* Словарь-справочник лингвистических терминов. М.: Астрель АСТ, 2001.
- Санжеев, 1941: *Санжеев Г. Д.* Грамматика бурят-монгольского языка. М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1941.
- Тодаева, 1951: *Тодаева Б. Х.* Грамматика современного монгольского языка. М.: Изд. Академии наук СССР, 1951.
- Цинциус, 1947: *Цинциус В. И.* Очерк грамматики эвенского (ламутского) языка. Л.: Гос. уч.-пед. изд-во, 1947.
- Цыдендамбаев, 1958: *Цыдендамбаев Ц. Б.* Изобразительные слова в бурятском языке // Филология и история монгольских народов. М.: Вост. лит., 1958.
- Цыдендамбаев, 1963: *Цыдендамбаев Ц. Б.* Изобразительные слова в монгольских языках // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Москва, 9—16 августа 1960. Т. III: Заседания секций X, XI, XIII. М.: Вост. лит., 1963.
- Chinggaltai, 1963: *Chinggaltai.* A Grammar of the Mongol Language. New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1963.
- Gorelova, 2002: *Gorelova Liliya M.* Manchu grammar. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.
- Hermes, 1940: *Hermes Peeters.* Manjurische Grammatik // Monumenta Serica. Vol. 5, nr 1/2. Изд. «Monumenta Serica Institute», 1940.
- Tserenpil, Kullmann, 2008: *Tserenpil D., Kullmann R.* Mongolian Grammar. Ulaanbaatar: Admon, 2008.
- Möllendorff, 1892: *P. G. von Möllendorff.* Manchu grammar. Shanghai: American presbyterian mission press, 1892.

Список сокращений

ма. — маньчжурский язык
МОНГ. — монгольский язык

ЭВ. — эвенский язык

Munkhceceg Enkhbat **Onomatopoeic Words in the Manchu-Mongolian Dictionary** **compiled under the Emperors' order (1717)**

Every language has its own onomatopoeic words which are used to denote different sounds which people utter purposely or involuntary, cries of birds and animals, sound of different kinds of natural phenomena or moving objects. These words sometimes are included into a wider group of special words, sometimes they are considered as interjections.

The Manchu-Mongolian dictionary is one of the main dictionaries of that period. It is composed according to different subjects, and among the wide variety of topics the central one is a man. Still there are chapters which can be considered as grammar ones. All such chapters (pronouns, particles, numerals) are placed within the large part «Man». The chapter about the onomatopoeic words is called «Sound and Noise» (Ma. *jalgan asuki-i hacin*), it contains the description of different noises made by a man, an animal or an object (total 221 words). The list of words in the dictionary differs from the known ones (e. g. that of Zakharov). The fact that they were described in a special chapter shows the high level of the linguistic knowledge of the period.

Key words: onomatopoeic words, Mongolian language, Manchu language, Manchu-Mongolian dictionary

П. О. Рыкин

Об одном тюркизме в «Тайной истории монголов»: ср.-монг. *aram* ‘загон’ (для скота) [?] ¹

Статья посвящена анализу среднемонгольского слова *aram*, которое фигурирует в качестве *harax legomenon* в «Тайной истории монголов» (§ 124). Автор рассматривает проблемы фонетической реконструкции и семантики ключевого слова, которые вызывают дискуссии среди исследователей памятника. В работе делается вывод о том, что *aram* представляет собой окказиональное тюркское заимствование, источником которого является др.-тюрк. *aran* ‘скотный двор’, ‘конюшня’, ‘кол с петлей для привязи животных’. Объясняется также различие в ауслатных согласных между древнетюркскими и среднемонгольскими словоформами.

Ключевые слова: среднемонгольский язык, «Тайная история монголов», тюрко-монгольские языковые контакты.

Среди целого ряда *harax legomena*, которыми изобилует знаменитая «Тайная история монголов» (далее ТИМ), имеется одно слово, порождающее большие сложности для лингвистической интерпретации. Данное слово встречается в стихотворном фрагменте речи пастуха Дэгэя, обращенной к Чингисхану (§ 124):

alaqči 'ut qonind-i adu 'ulayu
aram dü 'ürgesü
qoŋqoqči 'ut qonind-i adu 'ulayu
qoton dü 'ürgesü

Я буду пасти пестрых овец
и заполню [ими] *aram*.

Я буду пасти светло-желтых овец
и заполню [ими] загон для скота.

[ТИМ. Цз. III. Л. 45b2—4] ².

Слово, восстанавливаемое здесь в форме *aram*, представляет интерес в двух аспектах — фонетическом и семантическом, каждый из которых дает почву для дискуссий. Можно сказать, что оно отражает в себе основные проблемы, с которыми сталкивается исследователь ТИМ; поэтому мы сочли целесообразным детально проанализировать данное слово, поочередно рассмотрев оба его проблемных аспекта.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Корпус транскрипций китайских иероглифов в памятниках уйгуро-монгольской письменности доклассического периода (XIII—XVI вв.)», проект № 13-04-00211.

² В настоящей работе «Тайная история монголов» цитируется по шанхайскому изданию 1936 г., которое по праву признается лучшим изданием памятника ([Юаньчао биши, 1936]; см. также: [Чжан Синтан, 1975. С. 1—308]). Транскрипция и перевод монгольского языкового материала выполнены автором.

1. Фонетический аспект. В тексте ТИМ ключевое слово транскрибируется как 阿藍 *àlán* и в различных вариантах фонетической реконструкции памятника реконструируется по-разному:

— *alan* (Э. Хэниш, С. А. Козин, Н. Н. Поппе) [Козин, 1941. С. 231; Haenisch, 1962. S. 4; Poppe, 1955b. P. 38];

— *alam* (П. Пелльо, Л. Лигети, И. де Рахевильц, Баяр, Иринчин, Ш. Гаадамба, Б. Сумъябаатар, Элдэнтэй и др., У. Онон, Х. Курибаяси, Чойжинжав, Д. Кара, Шонхор, Т. Дашцэдэн, Дж. Ч. Стрит) [Pelliot, 1949. P. 32; Ligeti, 1964. P. 65; 1971. P. 81; Rachewiltz, 1972. P. 52; Bayar, 1981. T. 1. C. 380; Irinčin, 1987. C. 91; Сумъябаатар, 1990. С. 209а; Gadamba, 1990. С. 59; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991. С. 165; Onon, 2001. P. 105, note 264; Kuribayashi, Chojinjab, 2001. P. 150; Kara, 2001. P. 79; 2007. P. 115; Kuribayashi, 2009. P. 20; 2012, P. 51; Songqor, 2002. С. 124; Дашцэдэн, 2009. С. 66; Street, 2013. Line 3457];

— *aral* (Алтанвачир, Буххишиг) (см.: [Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 463]);

— *aram* (С. Олзава, Д. Цэрэнсодном, Элдэнтэй и Ардажав и др.) ([Eldengtei, Ardaĵab, 1986. С. 332; Čeringsodnam, 1993. С. 93]; см. также: [Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 463]).

Из указанных вариантов **aral* должен быть сразу отвергнут как неприемлемый. Монгольский слог *ral* в китайско-монгольских памятниках XIII—XIV вв. никогда не передавался с помощью иероглифа 藍 *lán*, но транскрибировался двумя способами: 1) сочетанием иероглифа 蘭 *lán* с диакритическими знаками 舌 *shé* и 勒 *lè* меньшего размера, которые писались, соответственно, слева и снизу от ключевого иероглифа ³ (например, 阿^舌蘭^勒 = *aral* ‘оглобля’ [НҮ. Ч. 1.

³ О функциях диакритических знаков 舌 *shé* (Liquid-Index в терминологии Э. Хэниша) и 勒 *lè* в китайско-

Л. 09b1]; 牙阿^舌闌^勑 = *ya'aral* ‘спешка; срочный, спешный’ [ТИМ. Цз. IX. Л. 47b5]); 2) сочетанием иероглифа 刺 *là* с теми же диакритическими знаками 舌 *shé* и 勒 *lè* (например, 中^忽刺^勑 = *qural* ‘собрание’ [ТИМ. Цз. III. Л. 12a4]; 馬^舌刺^勑 = *Maral* ‘Марал’ (антропоним) [ТИМ. Цз. VIII. Л. 25b4]; 牙阿^舌刺^勑 = *ya'aral* ‘спешка; срочный, спешный’ [ТИМ. Цз. XII. Л. 38a3]). Нетрудно заметить, что при транскрипции интересующего нас слова не использован ни один из этих способов.

Вариант **alan* основан на современном чтении иероглифа 藍 *lán* и не учитывает древнемандаринского произношения [lam] (ZY, MZ) с билабиальной кодой [m] на месте современного пекинского [n]. Теоретически этот вариант возможен, особенно если привлекать данные позднейших китайско-монгольских транскрипций, например, материал китайско-монгольского словаря конца XVI—начала XVII в. *Дада юй 韃靼語 / Бэйлу иуэй 北虜譯語*, где мы имеем, в частности, форму 兀藍採着 *ula:n caija* ‘Сималинь’ (топоним), букв.: ‘красная крепость’ [DY. № 322], содержащую иероглиф 藍 в значении *la:n*⁴. Однако транскрипции рубежа XVI и XVII вв. отражают конечный результат фонетического развития *-m > -n*, которое в мандаринских диалектах завершилось как раз к началу XVII в. (см.: [Tōdb, 1964. P. 35—36; Coblin, 2000. P. 539]). Что касается системы транскрипций ТИМ, она еще регулярно различает коды [m] и [n]. В частности, для передачи монгольского слога *lan* в ней используется иероглиф 闌 *lán* (см., например, 阿闌 *ālán* = *Alan* ‘Алан’ (женское имя) [ТИМ. Цз. I. Л. 4b5, 5b2, 6b2, 7a2, 10a5, 10b5, 11a4, 12b1, 14a1, 14b1, 14b4; Цз. II. Л. 8b1]; 阿闌 *ālán* = *ala-n* ‘убивать-CVB.MOD’ [ТИМ. Цз. IV. Л. 46a3; Цз. V. Л. 3a5, 3b1]; 荅闌 = *dalan* ‘70’ [ТИМ. Цз. IV. Л. 4b5; Цз. VII. Л. 18b5, 19b2, 21b3; Цз. VIII. Л. 19b1; Цз. IX. Л. 31a4; Цз. X. Л. 2b2]), который в древнемандаринском имел чтение [lan] (ZY, MZ). Поэтому реконструкция **alan*, скорее всего, также является ошибочной.

Таким образом, у нас остаются варианты **alam* и **aram*. Оба они в полной мере учитывают древнемандаринское чтение и особенности употребления иероглифа 藍, который в ТИМ и НУ служил для обозначения среднемонгольского слога *lam* (например, 兀藍 = *ulam* ‘последовательно’ [ТИМ. Цз. VII. Л. 3b5]), а также — в сочетании с диакритикой 舌 *shé* — слогов *ram* (например, 中^合藍^佰 = *qarambai* ‘разновидность утки’ [ТИМ. Цз. VIII. Л. 12b5]) и *rom* (например, 中^豁藍 = *qorom* ‘мгновение, миг; на вре-

монгольских памятниках см.: [Mostaert, 1927. P. 233, 251; Haenisch, 1931. S. 52—53; 1952. S. 31—34; Lewicki, 1949. P. 85, 87—88]. Знак 勒 *lè* в них обычно пишется с небольшим сдвигом вправо от оси строки.

⁴ Следует иметь в виду, что китайские транскрипции *Дада юй / Бэйлу иуэй*, как и более ранние китайско-монгольские памятники, не отображают монгольских фонологических долгот. Об этой проблеме см., например: [Ligeti, 1971. P. 17].

мя’ [ТИМ. Цз. XII. Л. 24a5])⁵. Различия между этими двумя вариантами сводятся исключительно к наличию/отсутствию диакритики 舌 *shé*. Собственно говоря, в транскрипции 阿藍 она как раз отсутствует, но само по себе это еще ни о чем не говорит, так как известно, что в ряде случаев она опускалась по ошибке (см., например: [Haenisch, 1931. S. 53])⁶. Реконструкция **alam* поддерживается *Altan tobči* Лубсан Данзана, куда, как известно, была инкорпорирована значительная часть текста ТИМ на уйгуро-монгольском письме. Там интересующее нас слово дается в форме *alam* [Altan tobči, 1937. T. 1. С. 72; Ligeti, 1974. P. 83]. Однако нужно помнить, что *Altan tobči* дошла до нас в довольно посредственном списке, в котором «много древних терминов ... под пером переписчика приняли искаженную, неузнаваемую форму» [Ligeti, 1974. P. 7]. Следовательно, пока мы должны признать реконструкции **alam* и **aram* равновероятными, а для окончательного выбора между ними нам придется обратиться к рассмотрению второго проблемного аспекта — семантического.

2. **Семантический аспект.** Переводы интересующего нас слова распадаются на пять групп:

(1) ‘днище повозки’ (Э. Хэниш, П. Пелльо, Н. Н. Поппе, Ф. В. Кливз, М. Таубе, У. Онон, И. де Рахевильц) [Haenisch, 1962. S. 4; Pelliot, 1949. P. 156; Poppe, 1955b. P. 38; Cleaves, 1982. P. 56; Taube, 1989. S. 56; Onon, 2001. P. 104; Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 50]; ‘кузов повозки’ (Э. Хэниш, Алтанвачир, Буххишиг, П. Поуха) [Haenisch, 1948. S. 34; 1962. S. 4; Poucha, 1955. P. 59; Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 463]; ‘до тележных рядов (?)’; тележный кузов, днище’ (С. А. Козин) [Козин, 1941. С. 580]; ‘телега’ (С. Калужинский) [Kałużyński, 1970. P. 67];

(2) ‘загон’ (С. А. Козин) [Козин, 1941. С. 109]; ‘загон для овец’ (Элдэнтэй и др.) [Eldengtei, Ardaĵab, 1986. С. 335; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991. С. 165]; ‘загон для скота, скотный двор’ (Д. Цэрэнсодном) [Čeringsodnam, 1993. С. 350, примеч. 188]; ‘загон для овец; ограда, ограждение’ (О. Сухбаатар) [Сухбаатар 1997. С. 16];

(3) ‘ложбина, лощина, долина’ (С. Магауя, Ш. Гадамба) [Магауя, 1979. С. 52; Gadamba, 1990. С. 314]; ‘долина, ложбина’ (М.-Д. Эван, Р. Поп) [Even, Pop, 1994. P. 88]; ‘овечье логово, нора’ (Н. Доржготов) [Dorjgotov, Egendo, 2007. P. 70];

(4) ‘оглобля’ (Алтанвачир, Буххишиг) (см.: [Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 463]); ‘повозка с оглоблями’ (Мансан) [Mansang, 1985. С. 95];

(5) ‘задняя сторона’ (Ц. Дамдинсүрэн, Ч.-Р. Намжилов, Г. Г. Чимитов) [Damdingsüring, 1947. С. 80];

⁵ По идее, иероглифом 藍 должен был транскрибироваться и монгольский слог *lom*, однако словоформ с таким слогом в ТИМ и НУ нами не обнаружено.

⁶ Ср. в этой связи справедливое замечание Е. А. Кузьменкова: «Нерегулярность диакритики 舌 диктует правило: знак 舌 указывает на *r*, отсутствие диакритического знака оставляет вопрос (*l* или *r*) открытым» [Кузьменков, 1993. С. 319].

Намжилов, 1990. С. 58; Дарваев, Чимитов, 1990. С. 70d]; ‘северный склон’ (*горы*) (К. Д. Бижек, Б. Энхдалай) [Бижек, Энхдалай, 2003. С. 91];

(6) ‘аил’ (село) (П. А. Дарваев) [Дарваев, Чимитов, 1990. С. 70b—с; Дарваев, 2008. С. 168].

Переводы, выделенные нами в группы (5) и (6), являются самыми неудачными. Перевод (6) безосновательно отождествляет форму **alam/*aram* с древним общемонгольским тюркизмом *ayil* ~ *ai[l]* ‘стоянка, лагерь’, ‘семья; дом, двор’, ‘поселение, обнесенное частоколом’ [ТИМ. Цз. II. Л. 17a1, 21b3; Цз. III. Л. 20a5; ZyY. № 142; YY. № 56; YB. № 198; BLK. № 56] < ПМ **ayil* ← тюрк.; ср. др.-тюрк. *ayil* ‘загон для скота’ [ДТС. С. 18a; EDT. Р. 83b] < **a:yil*. В ТИМ это слово транскрибируется как [阿因勒 айин ~ 阿寅勒 айин с диакритикой 勒 lè, при этом, как и следовало ожидать, иероглифы 因 yīn (др.-манд. [jin] ZY, [ʔjin] MZ) и 寅 yín (др.-манд. [jin] ZY, MZ) ни в одном из китайско-монгольских памятников не используются для передачи среднемонгольского слога *lam* или *ram*.

Переводы группы (5) основаны на гипотезе о том, что **alam/*aram* < ср.-монг. *aru* ‘спина’ [ТИМ. Цз. I. Л. 37b1; Цз. VII. Л. 29a2; НУ. Ч. I. Л. 23b4; МА. Л. 103b4]; ср. письм. монг. *aru* ‘спина, хребет, спинка у птицы; зад, тыл, задняя сторона; север; позади, за’ [Ков. Т. I. С. 1486]; ‘спина, задняя часть; север, северный; оборотная сторона страницы или листа’ [Л. Р. 54b]; халх. *ar* ‘зад; спина; задняя, тыльная сторона; тыл’, ‘задняя, теневая сторона горы; северный склон; север’ [БАМРС. Т. I. С. 116a—117a]. Однако эта гипотеза неприемлема ни по семантическим (значения ‘спина’, ‘задняя часть’ или даже ‘северный склон’⁷ плохо подходят по контексту), ни по фонетическим соображениям (без объяснения остается ауслуат монгольской формы).

По тем же причинам не могут быть приняты в расчет переводы группы (4), которые соотносят форму **alam/*aram* со ср.-монг. *aral* ‘оглобля’ [НУ. Ч. I. Л. 09b1]. Выше уже говорилось о том, что учет особенностей транскрипционной системы ТИМ полностью исключает здесь реконструкцию **aral*; кроме того, и само значение ‘оглобля’ плохо согласуется с общим смыслом монгольского четверостишия.

Переводы группы (3), очевидно, исходят из сопоставления **alam/*aram* с халхаской лексемой *alam* ‘яма, яма с крутым обрывом’, ‘дыра в земле, большая впадина, лощина’ [БАМРС. Т. I. С. 70a]. Однако халх. *alam* восходит к письм. монг. *alm-a* ‘дыра, трещина, расщелина в земле’ [Л. Р. 32b], закономерным соответствием которого в среднемонгольском была бы форма **alma*⁸, а не **alam*. Принять это сопоставление мешают и соображения семантического свойства.

⁷ Собственно, в среднемонгольском у слова *aru* фиксируется только значение ‘спина’, а значения типа ‘задняя сторона/часть’ и ‘север, северный’ (склон) характерны для его соответствий в письменном монгольском и живых монгольских языках и диалектах.

⁸ Реально в среднемонгольских памятниках не засвидетельствована.

Переводы, которые мы объединили в группу (1), заслуживают особого внимания. Они имеют наибольшее число сторонников, так как опираются на китайскую глоссу 車底 chēdǐ ‘днище повозки’, которой в тексте ТИМ снабжено рассматриваемое слово. Сама по себе китайская глосса — достаточно сильный аргумент в дискуссии о точном значении той или иной монгольской формы в ТИМ. Однако, как известно, глоссы были добавлены в текст памятника одновременно с тем или даже после того, как монгольский оригинал был транскрибирован китайскими иероглифами, т. е. в конце XIV в. [Haenisch, 1931. S. 57; Hung, 1951. P. 460—461; Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. xlv]. Интерпретируя лексику оригинала, составленного примерно на полтора столетия раньше, авторы китайского подстрочника зачастую допускали ошибки, особенно при истолковании каких-либо редких и вышедших из употребления словоформ [Rachewiltz, 1993—94. P. 3; 1995. P. 282—283, note 11]⁹. Сомнения в правильности китайской глоссы к слову **alam/*aram* возникают прежде всего при рассмотрении значения управляющего им глагола *dü'ürge-* ‘наполнять, заполнять’. Сочетаемость с этим глаголом имплицитно предполагает наличие у ключевого слова семантического компонента типа ВМЕСТИЛИЩЕ, который очевидным образом отсутствует в китайской глоссе. Видимо, осознавая это несоответствие, сторонники переводов группы (1) иногда предлагали «уточненные» интерпретации глоссы типа «кузов повозки» или даже просто «телега», которые, безусловно, решают проблему, но при этом сильно расходятся с точным смыслом глоссы. К тому же и «уточненные» интерпретации слабо поддерживаются общим контекстом стихотворного фрагмента: ввиду семантического параллелизма обеих частей четверостишия мы были бы вправе ожидать на месте **alam/*aram* форму, близкую по значению к ср.-монг. слову *qoton* ‘загон’ (для скота)¹⁰, которое выполняет роль прямого объекта при глаголе *dü'ürge-* в четвертой строке.

Наконец, против толкований группы (1) свидетельствует полное отсутствие сравнительно-лингвистических параллелей: ни в монгольских, ни в других алтайских языках мы не находим слова со значением *‘днище повозки’, которое по своему фонетическому составу напоминало бы ср.-монг. **alam/*aram*. Решить эту проблему попытался Н. Н. Поппе, который, исходя из реконструкции **alan*, сопоставлял монгольскую форму с др.-тюрк., алт., тел., леб.,

⁹ Целый ряд примеров смысловой неадекватности китайских глосс содержится в детальной монографии по лексикологии ТИМ, опубликованной учеными из Внутренней Монголии [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991], а также в обширных комментариях И. де Рахевильца к его переводу памятника [Rachewiltz, 2004]. Из более частных работ см., например: [Vietze, 1990; Рыкин, 2008].

¹⁰ О ср.-монг. *qoton* ~ *qotan* ‘загон’ (для скота), ‘загородка, ограда’, ‘город’ см.: [Poppe, 1955a. P. 29; Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 463; Vol. 2. P. 894; Rybatzki, 2006. S. 476b—477a].

шор., якут. *alin* 1) 'низ, нижняя часть предмета, место под предметом' (алт., тел., леб., шор.); 2) 'нижняя часть' (якут.); 3) 'лоб, чело' (др.-тюрк.) [Porre, 1955b. P. 38]. Но предложенная им этимология подбивается неверной фонетической реконструкцией ключевого слова, на которой она базируется. Кроме того, значение др.-тюрк. *alin* 'лоб', 'выступ, передняя часть всякой горы' [МК. С. 52] как раз не согласуется с китайской глоссой, тогда как более близкие к ней значения в современных тюркских языках для древнетюркского не фиксируются. Другая тюркская этимология была предложена Д. Карой, который в качестве вероятного источника заимствования указывал др.-тюрк. *alay* 'плоский, ровный' (о местности), 'ровная открытая местность' ([Kara, 2001. P. 79]; ср.: [ДТС. С. 33б; EDT. P. 147a]). Однако в древнетюркском и современных тюркских языках и диалектах данное слово имеет исключительно пространственные или территориальные коннотации: ср. такие значения его рефлексов, как 'ровная, открытая и обширная местность', 'площадь', 'прогалина, поляна', 'лужайка' (в лесу), 'поле, долина, равнина', 'горизонт' и т. п. [ЭСТЯ, 1974. С. 135]. Учитывая это, сам Д. Кара называл предложенное им сопоставление «семантически затруднительным» (semantically difficult) [Kara, 2001. P. 79]. Также необходимо отметить, что слог *lan* был вполне характерен для среднемонгольской фонотактики и в ТИМ передавался иероглифом 郎 *lang*, др.-манд. [lan] (ZY, MZ) (см., например, 只^平兒^合郎 = *ǰirqalan* 'радость' [ТИМ. Цз. Ш. Л. 39b4; Цз. X. Л. 1b4], 幹郎 = *olan* 'подпруга' [ТИМ. Цз. Ш. Л. 15a4; Цз. V. Л. 28b3]).

Избежать указанных выше ошибок, противоречий и трудностей можно только в том случае, если прибегнуть к переводам группы (2). Эти переводы прекрасно подходят по контексту, а главное, имеют под собой надежную этимологическую основу. Ученые из Внутренней Монголии Элдэнтэй, Оюундалай и Асралт в своей монографии «Толкование некоторых слов из „Тайной истории монголов“», изданной в 1980 г. по-китайски, а в 1991 г. — по-монгольски, впервые указали на то, что рассматриваемое слово может этимологизироваться на материале тюркских языков. Опираясь на «Опыт словаря тюркских наречий» В. В. Радлова, они сопоставляли монгольскую словоформу с тюрк. *aran* 'сени, преддверие', 'двор', 'скотный двор', 'сарай', 'заостренное дерево, которое ставят на пути диких зверей, самострел' [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991. С. 165]. Данная этимология была позднее поддержана Д. Цэрэнсодномом в комментариях к его переводу ТИМ на современный монгольский язык [Čeringsodnam, 1993. С. 350, примеч. 188]. С учетом наличия в языке ТИМ значительного числа тюркских заимствований, в том числе окказиональных тюркизмов, не встречающихся более ни в одном среднемонгольском или доклассическом монгольском тексте¹¹, гипотеза китайских

ученых представляется вполне правомерной. Она получает подтверждение и с точки зрения лингвистической хронологии, так как приведенная в словаре Радлова форма засвидетельствована в древнетюркском, см. др.-тюрк. *aran* 'скотный двор, конюшня' [ДТС. С. 51a], 'конюшня' [EDT. P. 232b; МК. С. 85], 'кол с петлей для привязи животных' [МК. С. 51]. Рефлексы древнетюркского *aran* сохранились в большинстве современных тюркских языков: ср. тур. диал., тат., тат. диал., ног., кар., кат., кум., баш., баш. диал., каз., узб. диал., чаг. *aran*, турк. диал. *aram* 1) 'загон' (турк. диал, кар., баш. диал., ног., каз. (для скота)); 'закрытое холодное помещение для скота, сделанное из досок или плетней' (тат. диал.); 'теплое помещение для скота, сделанное из бревен' (тат. диал.); 'хлев' (кар., кум., тат. диал., узб. диал.); 'овчарня' (вырытая в земле) (баш. диал.); 'скотный двор' (чаг.); 'двор' (тат. диал.); 'стойло' (кар., кум., тат., баш.); 'денник' (баш.); 2) 'сарай' (чаг., ног.); 'сени, преддверие' (чаг., тат. диал.); 'чулан' (тат. диал.); 'амбар для табака' (тур. диал.); 3) 'приспособление в виде острых кольев для ловли сайгаков' (каз.); 'заостренное дерево, которое ставят на пути диких зверей, самострел' (чаг.) ([СИГТЯ, 1997. С. 523—524]; см. также: [P. T. 1. С. 251; VEWT. S. 23b]).

Все эти данные позволяют всецело поддержать этимологию китайских ученых и тем самым сделать окончательный выбор между двумя вариантами фонетической реконструкции ключевого слова. Фонетический облик древнетюркского прототипа подсказывает, что мы должны принять чтение *aram*, следовательно, допустить возможность случайного пропуска диакритики 舌 при 藍 в китайской транскрипции ТИМ, как это предполагается в работе [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991. С. 165]¹². Что касается семантики данного слова, ввиду отсутствия внутримонгольских параллелей она может быть определена лишь приблизительно путем обобщения или выбора одного из конкретных значений в рамках диапазона, представленного в тюркских языках. На наш взгляд, наилучшим образом здесь подходит значение 'загон' (для скота), которое максимально точно отображает семантическую близость двух среднемонгольских форм — тюркизма *aram* и исконного монгольского *qoton*, их лингвистический статус (квази)синонимов.

Нуждается в объяснении также различие в ауслаутных согласных между древнетюркской и среднемонгольской словоформами. Следует отметить, что развитие *-n > -m* могло произойти и на собственно

особые тематические разделы в монографиях: [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991. С. 127—148; Болд, 2004. С. 75—102].

¹² Чтение *aram* позволяет устранить указанное Д. Карой несоответствие, согласно которому др.-тюрк. *aran* является «в фонетическом отношении слишком далеким» (phonetically too distant) от монгольской формы, реконструируемой им как *alam* [Kara, 2007. P. 115].

¹¹ О тюркизмах в языке ТИМ см. специальные работы: [Porre, 1955b; Рассадин, 1995; Rybatzki, 2011], а также

тюркской почве, о чем свидетельствует приведенная выше туркменская диалектная форма *aram*; по словам М. Рясенена, для тюркских языков «это явление очень древнее» ([Рясенен, 1955. С. 177]; ср. также: [Щербак, 1970. С. 170; СИГТЯ, 1984. С. 336]). В таком случае мы должны постулировать следующую схему: ср.-монг. *aram* ← др.-тюрк. **aram* < *aran*. Однако нельзя исключать, что появление билабиального носового сонанта на месте переднеязычного в ауслауте могло произойти уже после того, как слово было заимствовано в среднемонгольский. Оказиональное чередование *-n* ~ *-m* встречается как в письменном монгольском, так и в живых монгольских языках и диалектах, см.: [Владимирцов, 1929. С. 357—358; Porpe, 1955a. P. 101—102]; ср. в этой связи ср.-монг. *na:dun* [МА. Л. 101a3] ~ *na'adun* [НУ. Ч. 2. Л. 04b3]¹³ ~ *na'dum* [ИМ. С. 442б] ‘игра, забава’, где также наблюдается чередование указанного типа. В таком случае схема должна быть иной: ср.-монг. *aram* < **aran* ← др.-тюрк. *aran*. Определить, какая из двух альтернативных схем фонетического развития соответствовала действительности, чрезвычайно сложно, если вообще возможно.

В алтаистической литературе др.-тюрк. *aran* и его рефлексy часто сопоставляются с другой монгольской формой — ср.-монг. *haran* ‘человек’, ‘простолудин’, ‘люди; простые люди’, письм. монг. *arad* ‘народ, люди’, халх. *ard* ‘арат, скотовод; трудящийся’, а также с ту.-ма. (эвенк., эвен., нег., ороц.) *haran* ‘место’, ‘место очага’, ‘место жилища’, ‘очаг’, ‘жилище’ и пр. (см.: [Porpe, 1964. P. 3—4; Константинова, 1971. С. 173; 1972. С. 237; Цинциус, 1984. С. 33]; ср. также [ССТМЯ. Т. 2. С. 317a]). Это сопоставление не кажется нам убедительным, поскольку на самом деле для среднемонгольского нужно выделять две основы: 1) *aram* ← др.-тюрк. *aran* и 2) *haran*¹⁴ < ПМ **paran*. При очевидных фонетических и семантических различиях обе основы различаются и по своей этимологии: ср.-монг. *aram* представляет собой лексический тюркизм, тогда как ср.-монг. *haran* принадлежит к общемонгольскому лексическому фонду, о чем свидетельствует анлаутный *h-*, закономерно отражающий ПМ **p-*. Соответственно, все тюркские параллели нужно связывать с первой из

этих основ, а все тунгусо-маньчжурские — со второй. (По нашему мнению, можно говорить о заимствовании ср.-монг. *haran* в тунгусо-маньчжурские языки с метонимически обусловленным семантическим сдвигом по типу ‘человек’ => ‘жилище человека’ => ‘часть жилища’.) При этом между собой тюркские и тунгусо-маньчжурские формы не соотносятся.

В заключение еще несколько слов о китайской глоссе. Как пишет И. де Рахевильц, она является «слишком специфичной, чтобы быть отвергнутой» (too specific to be dismissed) [Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 463]. Выше мы уже изложили причины, по которым, на наш взгляд, ее все-таки следует отвергнуть, но встает вопрос: каким образом она могла появиться в принципе? Конечно, можно сослаться на банальный произвол авторов подстрочника, не знавших, что им делать с непонятным словом, и поэтому давших ничем не мотивированное толкование. Однако представляется, что истоки этой ошибки лежат несколько глубже. Китайская глосса к слову *aram* могла возникнуть в результате смешения китайскими транскрипторами ТИМ двух близких по звучанию среднемонгольских основ: *aram* и **aral*. Основа **aral* ‘днице повозки’ в среднемонгольском не засвидетельствована, но представлена рядом рефлексов в современных монгольских языках и диалектах; ср. мнгл. *ara:* ~ *ara:r* ‘открытая местность в русле канала или реки, днице’ (*новозки*), *t'ie:rge ara:* ‘днице корпуса телеги’ [SM. P. 9, 11]¹⁵, халх. *aral* ‘корпус телеги’, ‘шасси, рама’ (*автомашинны*) [БАМРС. Т. 1. С. 125a], бур. зап. *aral* ‘телега, арба’ [БРС. С. 55a]. Значение ср.-монг. **aral*, по-видимому, ближе всего передает монгульская форма. Вероятно, данная основа была омонимичной ср.-монг. *aral* ‘оглобля’ (см. выше), хотя обе формы можно трактовать и как лексико-семантические варианты одной основы, связанные отношениями метонимической производности. Как бы то ни было, предложенное нами «оправдание» китайской глоссы — всего лишь рабочая гипотеза, которая основана более на предположениях, нежели на бесспорных языковых фактах.

Названия языков и диалектов

алт. — алтайский
 баш. — башкирский
 баш. диал. — диалекты башкирского языка
 бур. зап. — западное наречие бурятского языка

др.-тюрк. — древнетюркский
 каз. — казахский
 кар. — караимский
 ктат. — крымско-татарский

¹³ Для НУ Х. Курибаяси дает реконструкцию *na'adum* [Kuribayashi, 2003. P. 66, 146], но иероглиф 敦 *dūn* в древне-мандаринском имел чтение [tun] (ZY, MZ) ~ [dun] (MZ), что позволяет считать правильным исключительно вариант *na'adun*.

¹⁴ Об этом слове см.: [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991. С. 329; Фан Лингуй, 1991. С. 146—147. № 42; Rachewiltz, 2004. Vol. 1. P. 277; Рыкин, 2004. С. 18—20; Rybatzki, 2006. S. 162a—b].

¹⁵ Обращает на себя внимание, что в последнем по времени публикации словаре монгульского языка данное слово фигурирует в другой форме и с другим значением: *ara:l* ~ *ra:l* 1) ‘оглобля телеги’; 2) ‘отмель’ [МКÜ. P. 9, 237]. Значение ‘днице повозки’ не отмечено под словом **aral* и в материалах к сравнительному словарю ганьсу-цинхайских языков, содержащемуся в монографии Х. Нугтерена и основанному главным образом на китайских публикациях [Nugteren, 2011. P. 271].

кум. — кумыкский
 леб. — лебединский диалект алтайского языка
 мнгл. — монгульский (= диалект хучжу монгурского языка)
 нег. — негидальский
 ног. — ногайский
 ороch. — ороchский
 письм.-монг. — письменный монгольский
 ПМ — протомонгольский
 ср.-монг. — среднемонгольский
 тат. — татарский
 тат. диал. — диалекты татарского языка

тел. — телеутский диалект алтайского языка
 ту.-ма. — тунгусо-маньчжурский
 тур. диал. — диалекты турецкого языка
 турк. диал. — диалекты туркменского языка
 тюрк. — тюркский
 узб. диал. — диалекты узбекского языка
 халх. — халхаский
 чаг. — чагатайский
 шор. — шорский
 эвен. — эвенский
 эвенк. — эвенкийский
 як. — якутский

Литература

- Бижек, Энхдалай, 2003: Моолдуң чажыг төөгүзү [Тайная история монголов] / Харьысалгалыг редактору төөгү эртемнериниң кандидаты В. Д. Март-оол; Моол дылдан тывазынче К. Д. Бижек, Б. Энхдалай очулдурган. Новосибирск, 2003.
- Болд, 2004: *Болд Л.* Монгол түрэг хэлний харилцан нөлөөлөл [Взаимное влияние монгольских и тюркских языков]. Улаанбаатар, 2004 (ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн Монголын Алтай судлаачдын холбоо; 3.)
- Владимирцов, 1929: *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия: Введение и фонетика. Л., 1929 (Ленинградский Восточный ин-т им. А. С. Енукидзе; 33.)
- Дарваев, 2008: *Дарваев П. А.* Проблемы монгольской текстологии: Опыт реконструкции древнемонгольского памятника «Сокровенное сказание монголов». Элиста, 2008.
- Дарваев, Чимитов, 1990: Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240 г.: На старомонгольском, калмыцком, русском, бурятском языках / Пер. на совр. рус., калм. и бур. яз. П. А. Дарваева и Г. Г. Чимитова. Элиста, 1990.
- Дашцэдэн, 2009: *Дашцэдэн Т.* Монголын нууц товчоон: Эх бичгийн латин галиг [Тайная история монголов: Латинская транскрипция текста] / Хянан нягталсан Ш. Чоймаа. 2-е изд. Улаанбаатар, 2009.
- Жанчив, Бямбацэнд, 2003: *Жанчив Ё., Бямбацэнд Ц.* Нангиад монгол «Хуа-и И-юй» толь «華夷譯語» [Китайско-монгольский словарь «Хуаи июй»]. Улаанбаатар, 2003.
- Исида, 1973: *Исида Микиносукэ* 石田幹之助. Тōа бунка-си сōкō 東亜文化史叢考 [Собрание исследований по культурной истории Восточной Азии]. Тōкиō 東京, 1973. (Тōё Бунко ронсō 東洋文庫論叢; 54.)
- Козин, 1941: *Козин С. А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol-un niγuᠰa tobᠰiγaᠨ*. Юань чао би ши: Монгольский обыденный сборник. М.; Л., 1941. Т. 1: Введ. в изуч. памятника, пер., тексты, глоссарий. (Тр. / Ин-т востоковедения АН СССР; Т. 34.)
- Константинова, 1971: *Константинова О. К.* К характеристике лексического комплекса «очаг — жилище — народ» в тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 164—175.
- Константинова, 1972: *Константинова О. К.* Тунгусо-маньчжурская лексика, связанная с жилищем // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972. С. 224—256.
- Кормушин, 2010: *Махмūd ал-Кāшгарī*. Дивāн лугāt ат-турк (Свод тюркских слов): в 3 т. / Пер. с араб. А. Р. Рустамова; Под ред. И. В. Кормушина; Предисл. и введ. И. В. Кормушина; Примеч. И. В. Кормушина, тел. — телеутский диалект алтайского языка
- Е. А. Поцелуевского, А. Р. Рустамова. М., 2010. Т. 1. (Памятники письменности Востока; 128/1.)
- Кузьменков, 1993: *Кузьменков Е. А.* Фонетическая реконструкция монгольского текста «Юань-чао би-ши» // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993. С. 294—327.
- Мағауия, 1979: Монголдын құпия шежіресі [Тайная история монголов] / Монголшадан аударған С. Мағауия; Редакция алқасы Б. Базылхан, Б. Имашхан. Өлгий, 1979.
- Мелиоранский, 1904: *Мелиоранский П.* Араб филолог о монгольском языке // Зап. Вост. отд-ния имп. Рус. археол. о-ва. 1904. Т. 15, вып. 2/3. С. 75—172.
- Намжилов, 1990: Монголой нюуса тобшо [Тайная история монголов] / Ч.-П. Намжиловой оршуулга. Улан-Удэ, 1990.
- Позднеев, 1908: *Позднеев А. М.* Лекции по истории монгольской литературы, читанныя в 1897/98 акад. году / Зап. и изд. Г. В. Подставинным, Г. Ц. Цыбиковым. Владивосток, 1908. Т. 3.
- Поппе, 1938: *Поппе Н. Н.* Монгольский словарь Мукадди-мат ал-Адаб. М.; Л., 1938. Ч. 1—3. (Тр. / Ин-т востоковедения АН СССР; Т. 14.)
- Рассадин, 1995: *Рассадин В. И.* Тюркские элементы в языке «Сокровенного сказания монголов» // «Тайная история монголов»: источниковедение, филология, история / Отв. ред. канд. ист. наук Б. З. Базарова, канд. ист. наук П. Б. Коновалов. Новосибирск, 1995. С. 108—115.
- Рыкин, 2004: *Рыкин П. О.* Монгольская средневековая концепция общества: некоторые ключевые понятия (по материалам «Тайной истории монголов» и других среднемонгольских текстов): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004.
- Рыкин, 2008: *Рыкин П. О.* О семантике и этимологии термина свойства *abulin eme* в «Тайной истории монголов» // Радловский сб.: Науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. СПб., 2008. С. 362—368.
- Рясянен, 1955: *Рясянен М.* Материалы по исторической фонетике тюркских языков / Пер. с нем. А. А. Юлдашева; Ред., предисл. и примеч. Н. А. Баскакова. М., 1955.
- Сумъяабаатар, 1990: *Сумъяабаатар Б.* 元朝秘史: *Mongγol-un niγuᠰa tobᠰiγaᠨ*: Үсгийн галиг [Юаньчао биши: «Тайная история монголов»: Транскрипция]. Улаанбаатар, 1990.
- Сүхбаатар, 1997: *Сүхбаатар О.* Монгол хэлний харь үгийн толь [Словарь иностранных слов монгольского языка] / Ред. доктор проф. Д. Төмөртоогоо, доктор Л. Хүрэлбаатар, дэд доктор Б. Амаржаргал. Улаанбаатар, 1997.
- Төмөртоогоо, 2002: *Төмөртоогоо Д.* Араб үсэгийн монгол дурасхалын судалгаа: Удирдхал, үгсийн харьцуулсан

- толь, ном зүй [Исследование монгольских памятников арабской письменности: Введение, сравнительный индекс, библиография]. Улаанбаатар, 2002. (Monuments in Mongolian Language: The International Association for Mongol Studies; Vol. 3.)
- Фан Лингуй, 1991: *Фан Лингуй 方龄贵*. Юань Мин сицхой чжун дэ мэньгуйюй 元明戏曲中的蒙古语 [Монгольские слова в юаньских и минских драмах]. Шанхай 上海, 1991.
- Цинциус, 1984: *Цинциус В. И.* Этимологии алтайских лексем с анлаутными придыхательными смычными губно-губным *п" и заднеязычным *к" // Алтайские этимологии: Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. И. Цинциус, Л. В. Дмитриева. Л., 1984. С. 17—129.
- Чжан Синтан, 1975: *Чжан Синтан 張興唐*. Юаньчао биши саньчжун 元朝秘史三種 [Три разновидности *Тайной истории династии Юань*]. Киото 京都, 1975.
- Щербак, 1970: *Щербак А. М.* Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., 1970.
- Юаньчао биши, 1936: Юаньчао биши 元朝秘史 [Тайная история династии Юань]. Шанхай, 1936. (Сыбу цункань саньбянь шибу 四部叢刊三編史部.)
- Altan tobči, 1937: Erten-ü qad-un ündüsülegsен törö yosun-u jökiyal-i tobčilan quriyaуsan Altan tobči kemekü orosiba [Золотое сокращение, вкратце излагающее сочинения о происхождении древних ханов]. Улаанбаатар, 1937. Т. 1—2.
- Apatóczy, 2009: *Apatóczy Á. B.* Yiyu 譯語 (Beilu yiyu 北虜譯語): An Indexed Critical Edition of a Sixteenth-century Sino-Mongolian Glossary. Folkestone, 2009. (Languages of Asia; Vol. 5.)
- Bayar, 1981: *Bayar*. Mongyol-un niyuča tobčiyān [Тайная история монголов]. Көкеқота, 1981. Т. 1—3.
- Cleaves, 1982: *Cleaves F. W.* The Secret History of the Mongols, For the First Time Done into English out of the Original Tongue and Provided with an Exegetical Commentary. Cambridge MA; London, 1982. Vol. 1 (Translation).
- Coblin, 2000: *Coblin W. S.* A Brief History of Mandarin // Journal of the American Oriental Society. 2000. Vol. 120, № 4. P. 537—552.
- Coblin, 2007: *Coblin W. S.* A Handbook of 'Phags-pa Chinese. Honolulu, 2007. (ABC Chinese Dictionary Series.)
- Čeringsodnam, 1993: *Čeringsodnam*. «Mongyol-un niyuča tobčiyān»-u orčiyulba tayilburi [Перевод и комментарии к «Тайной истории монголов»]. Begejing, 1993.
- Damdingsürüng, 1947: Mongyol-un niyuča tobčiyān [Тайная история монголов] / Qaуučin mongyol kelen-eče odu-yin mongyol bičig-ün kele-ber Č. Damdingsürüng orčiyulba. Улаан баатар, 1947.
- Dankoff, Kelly, 1982—1985: *Maḥmūd al-Kāšgarī*. Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk) / Ed. and Transl. with Introduction and Indices by R. Dankoff in collaboration with J. Kelly. Harvard, 1982—1985. Pt. 1—3. (Sources of Oriental Languages and Literatures; 7.)
- Dorjgotov, Erendo, 2007: The Secret History of the Mongols / Transl. from Mongolian into English by N. Dorjgotov, Z. Erendo; Ed. by D. Tumurtogoo. Улаанбаатар, 2007.
- Eldengtei, Ardaĵab, 1986: *Eldengtei, Ardaĵab*. Mongyol-un niyuča tobčiyān: seyiregüül tayilburi [Тайная история монголов: Пояснения и комментарии]. Көкеқота, 1986.
- Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu, 1991: *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu*. «Mongyol-un niyuča tobčiyān»-u ĵarim üges-ün tayilburi [Толкование некоторых слов из «Тайной истории монголов»]. Begejing, 1991.
- Even, Pop, 1994: Histoire secrète des Mongols (*Mongghol-un ni'uca tobciyan*), chronique mongole du XIII^e siècle / Trad. du mongol, présenté et annoté par M.-D. Even et R. Pop; Préface de R. N. Hamayon. Paris, 1994.
- Gadamba, 1990: Mongyol-un niyuča tobčiyān [Тайная история монголов] / Qudam (iĵayur erten-ü) mongyol bičig-iyer mongyol bičig, udq-a sudulul-un egüden-eče Š. Gadamba-yin töstüglen niytalaĵu sergügegсen seyiregügle eke, tayilburi. Улаан-баатар, 1990.
- Haenisch, 1931: *Haenisch E.* Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi, die Geheime Geschichte der Mongolen. Leipzig, 1931. (Abh. / Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig: Philologisch-historische Klasse; Bd. 41, N 4.)
- Haenisch, 1948: *Haenisch E.* Die Geheime Geschichte der Mongolen: Aus einer mongolischer Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Keluren-Fluß erstmalig übersetzt und erläutert, mit 15 Abbildungen. 2. verb. Aufl. Leipzig, 1948.
- Haenisch, 1957: *Haenisch E.* Sinomongolische Glossare. Berlin, 1957. Bd. 1: Das Hua-I ih-yü. (Abh. / Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; N 5.)
- Haenisch, 1962: *Haenisch E.* Wörterbuch zu Manghol un Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), Geheime Geschichte der Mongolen. Wiesbaden, 1962.
- Hung, 1951: *Hung W.* The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols* // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1951. Vol. 14, nr 3/4. P. 433—492.
- Irinčin, 1987: Mongyol-un niyuča tobčiyān: Yekemingyadai Irinčin-ü sergügelte [Тайная история монголов: Реконструкция Ихмянгадая Иринчина]. Көкеқота, 1987. (Mongyol teüken surbulĵis-un čubural.)
- Kałużyński, 1970: Tajna historia Mongolów: Anonimowa kronika mongolska z XIII w. / Przełożył z mongolskiego, wstępem i komentarzami opatrzył S. Kałużyński. Warszawa, 1970.
- Kara, 1990: *Kara G.* Zhiyuan yiyu: Index alphabétique des mots mongols // АОН. 1990. Т. 44, fasc. 3. P. 279—344.
- Kara, 2001: *Kara G.* Late Mediaeval Turkic Elements in Mongolian // De Dunhuang à Istanbul: Hommage à J. R. Hamilton / Prés. par L. Bazin, P. Zieme. Turnhout, 2001. P. 73—119. (Silk Road Studies; 5.)
- Kara, 2007: *Kara G.* A Few Remarks on Letter A in O. Süxbaatar's *Mongol xelnii xari ügiin toli* // Mongolian Studies. 2007. Vol. 29. P. 111—122.
- Kuribayashi, 2003: *Kuribayashi H.* Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Sendai, 2003. (CNEAS Monograph Series; № 10.)
- Kuribayashi, 2009: *Kuribayashi H.* Word-Index to the Secret History of the Mongols with Chinese Transcriptions and Glosses. Sendai 2009. (CNEAS Monograph Series; № 33.)
- Kuribayashi, 2012: *Kuribayashi H.* Chinese Word-Index to the Secret History of the Mongols. Sendai, 2012. (CNEAS Monograph Series; № 47.)
- Kuribayashi, Choijinjab, 2001: *Kuribayashi H., Choijinjab*. Word- and Suffix-Index to The Secret History of the Mongols, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Sendai, 2001. (CNEAS Monograph Series; N 4.)
- Lewicki, 1949: *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389: Édition critique précédée des observations philologiques et accompagnée de la reproduction phototypique du texte. Wrocław, 1949. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, N 29.)

- Lewicki, 1959: *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389. Wrocław, 1959. Vol. 2: Vocabulaire-index. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, N 60.)
- Ligeti, 1964: *Ligeti L.* A mongolok titkos története. Budapest, 1964. (Mongol nyelvemléktár; 3.)
- Ligeti, 1971: *Ligeti L.* Histoire secrète des Mongols. Budapest, 1971. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 1.)
- Ligeti, 1972: *Ligeti L.* Monuments en écriture 'phags-pa. Pièces de chancellerie en transcription chinoise. Budapest, 1972. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 3.)
- Ligeti, 1974: *Ligeti L.* Histoire secrète des Mongols: Texte en écriture ouïgoure, incorporé dans la Chronique Altan tobči de Blo-bzañ bstan-'jin. Budapest, 1974. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 6.)
- Ligeti, 1990: *Ligeti L.* Un vocabulaire sino-mongol des Yuan: Le Tche-yuan yi-yu / Éd. par G. Kara // АОН. 1990. Т. 44, fasc. 3. P. 259—277.
- Manduqu, 1995: *Manduqu Ö.* Mongyol I iui toli bičig [Монгольские словари Июй]. Begejing, 1995. (Mongyol tulγur bičig-un čubural.)
- Manduqu, 1998: *Manduqu Ö.* Quva i I iui, 華夷譯語 [Хуау уоу]. Qayilar, 1998.
- Mansang, 1985: *Mansang T.* Sin-e-ber orčiγulju tayilburilaysan «Mongyol-un niγuča tobčiyan» [Заново переведенная и откомментированная «Тайная история монголов»]. Kōkeqota, 1985.
- Mostaert, 1927: *Mostaert A.* Quelques problèmes phonétiques dans la transcription en caractères chinois du texte mongol du *Iuen tch'ao pi cheu* // Antoine Mostaert (1881—1971), C.I.C.M. Missionary and Scholar / Ed. by K. Sagaster. K. U. Leuven, 1927. Vol. 1: Papers. P. 225—271. (Louvain Chinese Studies; 4.)
- Mostaert, Rachewiltz, 1977: *Mostaert A.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou / Ed. par I. de Rachewiltz, avec l'assistance de A. Schönbaum. Bruxelles, 1977. T. 1. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; Vol. 18.)
- Mostaert, Rachewiltz, 1995: *Mostaert A., Rachewiltz I. de.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou. Bruxelles, 1995. T. 2: Commentaires. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; Vol. 27.)
- Nugteren, 2011: *Nugteren H.* Mongolic Phonology and the Qinghai-Gansu Languages: Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doktor aan de Universiteit Leiden. Utrecht, 2011. (Landelijke Onderzoekschool Taalwetenschap / Netherlands Graduate School of Linguistics; 289.)
- Onon, 2001: *The Secret History of the Mongols: The Life and Times of Chinggis Khan* / Transl., Ed. and with an Introduction by Urgunge Onon. London; New York, 2001.
- Pelliot, 1949: *Pelliot P.* Histoire secrète des Mongols: Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres I à VI. Paris, 1949. (Oeuvres posthumes de Paul Pelliot; 1.)
- Poppe, 1955a: *Poppe N.* Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki, 1955. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne; 110.)
- Poppe, 1955b: *Poppe N.* The Turkic Loan Words in Middle Mongolian // *Central Asiatic Journal*. 1955. Vol. 1, nr 1. P. 36—42.
- Poppe, 1964: *Poppe N.* On Some Altaic Names of Dwellings. Helsinki, 1964. (*Studia Orientalia*; 28:3.)
- Poucha, 1955: *Poucha P.* Tajná kronika Mongolů. Praha, 1955.
- Pulleyblank, 1991: *Pulleyblank E. G.* Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin. Vancouver, 1991.
- Rachewiltz, 1972: *Rachewiltz I. de.* Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972. (Indiana University publications: Uralic and Altaic Series; Vol. 121.)
- Rachewiltz, 1993—94: *Rachewiltz I. de.* The Secret History of the Mongols: Some Fundamental Problems // *The IAMS News Information on Mongol Studies Bulletin*. 1993. N 2 (12) / 1994. N 1 (13). P. 3—10.
- Rachewiltz, 1995: *Rachewiltz I. de.* Some Puzzling Words in *The Secret History of the Mongols* // *Mongolica: An International Annual of Mongol Studies*. 1995. Vol. 6 (27). P. 278—286.
- Rachewiltz, 2004: *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* / Transl. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz. Leiden; Boston, 2004. Vol. 1—2. (Brill's Inner Asian library; Vol. 7/1—2.)
- Rybatzki, 2006: *Rybatzki V.* Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente: Eine lexikalische Untersuchung. Helsinki, 2006. (Publications of the Institute for Asian and African Studies; 8.)
- Rybatzki, 2011: *Rybatzki V.* Classification of Old Turkic loanwords in Mongolic // *Ötüken'den İstanbul'a: Türkenin 1290 Yılı (720—2010): 3—5 Aralık 2010, İstanbul: Bildiriler / From Ötüken to İstanbul: 1290 Years of Turkish (720—2010): 3rd—5th December 2010, İstanbul: Papers* / Ed. by M. Ölmez et al. İstanbul, 2011. P. 185—202.
- Saitō, 2008: [Saitō Y.] The Mongolian Words in the Muqaddimat al-Adab: Romanized Text and Word Index (as of January 2008). Tōkyō, 2008. (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B); № 17320061, 2005—2007.)
- Šongqor, 2002: *Šongqor.* «Mongyol-un niγuča tobčiyan»-u sergügelte [Реконструкция «Тайной истории монголов»]. Kōkeqota, 2002.
- Street, 2013: [J. Ch.] Street's Text of the *Secret History of the Mongols*: Version 24 of 10 October 2013 (<https://myweb-space.wisc.edu/jcstreet/web/SH-24UHlg.htm>).
- Taube, 1989: *Geheime Geschichte der Mongolen: Herkunft, Leben und Aufstieg Činggis Qans* / Hrsg. von M. Taube. Leipzig; Weimar, 1989.
- Tōdō, 1964: *Tōdō A.* Development of Mandarin from 14 c. to 19 c. // *Acta Asiatica*. 1964. Vol. 6. P. 31—40.
- Vietze, 1990: *Vietze H.-P.* Hapaxlegomena auf γ- und q- in der «Geheimen Geschichte der Mongolen» // *Altaica Osloensia: Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12—16, 1989* / Ed. by B. Brendemoen. Oslo, 1990. S. 379—389.

Список сокращений

- БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. / Под общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба; Отв. ред. д-р филол. наук, проф. Г. Ц. Пюрбеев. М., 2001—2002. Т. 1—4.
- БРС — Бурятско-русский словарь: 44000 слов / Сост. К. М. Черемисов. М., 1973.
- ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Ков. — *Ковалевский О. М.* Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1844—1849. Т. 1—3.
- ИМ — арабско-монгольский словарь *Kutāb Ḥulīyat al-Inṣān wa Ḥalbat al-Liṣān* Джамал ад-Дина Ибн ал-Муханны (нач. XIV в.) [Мелиоранский, 1904; Поппе, 1938. С. 432—451; Weiers, 1972; Төмөртогоо, 2002].

- МА — арабско-персидско-тюркско-монгольский словарь *Мукаддимат ал-Адаб* (XIV в.) [Поппе, 1938; Saitō, 2008].
- МК — *Махмūd ал-Кайсарй*. Диван лугāt ат-турк (Свод тюркских слов) (1072—1077) [Dankoff, Kelly, 1982—1985; Кормушин, 2010].
- Р — *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893—1911. Т. 1—4.
- СИГТЯ, 1984 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Фонетика / Отв. ред. Э. Р. Тенишев. М., 1984.
- СИГТЯ, 1997 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика / Отв. ред. чл.-кор. РАН Э. Р. Тенишев. М., 1997.
- ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975—1977. Т. 1—2.
- ТИМ — «Тайная история монголов» (сер. XIII в.) [Юаньчао биши, 1936; Чжан Синтан, 1975. С. 1—308].
- УБЧ/К — микрофильм словаря *Бэйлу шуй* 北虜譯語 (У бэй чжи 武備志, цз. 227, л. 15а—29а) из библиотеки Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (шифр м/ф 36).
- УБЧ/С — список словаря *Бэйлу шуй* 北虜譯語 (У бэй чжи 武備志, цз. 227, л. 15а—29а) из Восточной коллекции библиотеки Сегедского университета, Венгрия (SZTE Klebelsberg Könyvtár, Keleti Gyűjtemény / Klebelsberg Library, University of Szeged, Oriental Collection).
- УБЧ/ССЦ — *Мао Юань* 茅元儀. У бэй чжи 武備志: Эрбай сыши цзюань 二百四十卷 (Записки о военных приготовлениях: в 240 цз.) // Сюйсю сыку цюаньшу 續修四庫全書 (Доп. и испр. Полн. собр. книг четырех хранилищ) / «Сюйсю сыку цюаньшу» бьянцзюань вэйюаньхуй бьян «續修四庫全書» 編纂委員會編 (Отредактировано ред. комиссией «Дополненного и исправленного Полного собрания книг четырех хранилищ»). Шанхай, 1995—2002. Т. 963—966: Цзыбу 子部 (Философия); Бинцзя лэй бингялэй (Раздел военных стратегов). Список словаря *Бэйлу шуй* — в т. 966, с. 213—220.
- УБЧ/СЦШЦ — *Мао Юань* 茅元儀. У бэй чжи 武備志: Эрбай сыши цзюань 二百四十卷: Мин Тяньци кэбэнь 明天啓刻本 (Записки о военных приготовлениях: в 240 цз.: Минский ксилограф [эры правления] Тяньци [22 января 1621—4 февраля 1628]) // Сыку цзиньхуй шу цункань 四庫禁燬書叢刊 (Собрание запрещенных и сожженных книг четырех хранилищ) / Сыку цзиньхуй шу цункань бьянцзюань вэйюаньхуй 四庫禁燬書叢刊 編纂委員會 (Ред. комиссия «Собрания запрещенных и сожженных книг четырех хранилищ»). Бэйцзин 北京, 2000. [Раздел] Цзыбу 子部 (Философия), т. 23—26. Список словаря *Бэйлу шуй* — в т. 26, с. 549—556.
- ЭСТЯ, 1974 — *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
- АОН — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
- BLK — китайско-монгольский словарь *Бэйлу као* 北虜考 из сочинения Мао Юань 茅元儀. У бэй чжи 武備志 (1621) [Manduqu, 1995. P. 599—691]. По-видимому, одна из копий УУ.
- CVB.MOD — слитное деепричастие.
- DY — китайско-монгольский словарь *Дада юй* 韃靼語 / *Бэйлу шуй* 北虜譯語 (между 1567 и 1603) [Позднеев, 1908. С. 8—39; УБЧ/К; УБЧ/С; УБЧ/ССЦ; УБЧ/СЦШЦ]. Реконструкция автора.
- EDT — *Clouston G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. London, 1972.
- HY — китайско-монгольский словарь *Хуаи шуй* 華夷譯語 Конинчи 火原潔 и Ма Шайх Мухаммада 馬沙亦黑 (1389) [Lewicki, 1949; 1959; Haenisch, 1957; Ligeti, 1972. P. 129—166; Mostaert, Rachewiltz, 1977; 1995; Manduqu, 1995. P. 151—275; 1998; Kuribayashi, 2003; Жанчив, Бямбацэнд, 2003].
- L — *Lessing F. D.* Mongolian-English Dictionary. Berkeley; Los Angeles, 1960.
- MKÜ — *Qasbayatur et al.* Mongγor kelen-ü üges / Туцзуюй цыхуй 土族语词汇 (Лексика монгурского языка). Көкеқота, 1986 (Mongγol töröl-ün kele ayalyun-u sudulul-un čuburil; 014.)
- MZ — словарь *Мэнгу цзыюнь* 蒙古子韻 ‘Рифмы монгольских письмен’ Чжу Цзунвэня 朱宗文 (1308) [Coblin, 2007].
- SM — *Smedt A. de, Mostaert A.* Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. Pei-p’ing, 1933. 3^e pt.: Dictionnaire monguor-français.
- VEWT — *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki, 1969 (Lexica Societatis Fenno-Ugricae; 17:1.)
- YB — китайско-монгольский словарь *Ибу* 譯部 из сочинения Го Цзаоцина 郭造卿 *Лулун сайлюе* 盧龍塞略 (1610) [Исида, 1973. С. 113—145; Manduqu, 1995. P. 379—598].
- YU — китайско-монгольский словарь *Июй* 譯語 из сочинения Ван Минхэ 王鳴鶴 *Дэнтань бицзю* 登壇必究 (1598) [Manduqu, 1995. P. 277—377; Apatóczy, 2009].
- ZY — словарь *Чжуньюань иньюнь* 中原音韻 ‘Рифмы произношений Центральной равнины’ Чжоу Дэцина 周德清 (1324) [Pulleyblank, 1991].
- ZyY — китайско-монгольский словарь *Чжюань шуй* 至元譯語, или *Мэнгу шуй* 蒙古譯語, из сочинения Чэнь Юаньцзина 陳元靚 *Шилинь гуанцзи* 事林廣記 (1264 или 1330) [Исида, 1973. С. 87—111; Ligeti, 1990; Kara, 1990; Manduqu, 1995. P. 35—149].

Pavel Rykin

On a Turkic Loanword in the *Secret History of the Mongols*: MMo. *aram* ‘(cattle) pen’ [?]

The article deals with the Middle Mongolian word *aram* which occurs as a *hapax legomenon* in the *Secret History of the Mongols* (§ 124). The author examines the problems of phonetic reconstruction and semantics of the keyword which provoke controversy among the researchers of the monument. The conclusion is made that *aram* is an occasional Turkic loanword which is borrowed from Old Turkic *aran* ‘a stable’, ‘cattle pen’, ‘a stake with a loop for tethering animals’. The difference in the final consonants between the Old Turkic and the Middle Mongolian forms is explained too.

Key words: Middle Mongol, the *Secret History of the Mongols*, Turkic-Mongol language contacts.

А. Д. Цендина

О дидактической литературе монголов (XIII—середина XX века)

В статье кратко рассмотрена история монгольской дидактической литературы, начиная с XIII в. и до середины XX в., этапы ее развития, жанры, темы, идеи.

Ключевые слова: монгольская литература, дидактические трактаты, стихотворные поучения.

Меня всегда поражало обилие книг дидактического содержания в любом собрании старых монгольских рукописей и ксилографов, не созданном по воле исследователей, целенаправленно разыскивавших редкие и важные источники, а возникшем стихийно или согласно интересам владельца. Монгольский ученый и писатель Ц. Дамдинсурэн отмечал, что из 28 произведений сборника «Собрание поучений, легенд и благопожеланий», составленного знатоком монгольской литературы ламой Лувсан-гэвши, он еще в детстве знал все, кроме трех [Damdinsüring, 1959. С. 459], а большинство из них — дидактического характера. Значит, именно эти сочинения хранились в сундуках кочевников, именно они входили в главный круг чтения грамотного человека в старой Монголии. Конечно, монгольская письменная словесность до начала XX в. в целом являет собой тип средневековой литературы, в которой, как известно, дидактика занимает очень большое место. Но даже при этом сочинения поучительного характера в ней, как мне кажется, были исключительно многочисленны. Эти книги относятся к разным жанрам и традициям, носят черты тех или иных религиозных представлений, имеют рукописное или ксилографическое исполнение, происходят из разных районов, населенных монголоязычными народами, написаны различными системами письма и даже на разных языках (монгольском и тибетском), но их объединяет одна черта — назидательность как главная функция текста и художественная форма изложения. Причем из всех разнообразных видов дидактической литературы в Монголии наибольшее развитие получили поучения религиозно-этического характера.

О многих из этих сочинений и даже о некоторых их жанрах написаны научные исследования (см., например: [Цэрэнсодном, 1977; Хурэлбаатар, 1982; 1985]). Однако попыток обозреть и проанализировать всю дидактическую литературу монголов в целом и попытаться определить ее место в развитии монгольской словесности, пожалуй, не предпринимал никто. Возможно, это произошло потому, что ее составляют сочинения, принадлежащие к очень раз-

ным видам литературы — литературе религиозной и светской, с одной стороны, архаичной и средневековой — с другой, к прозе и поэзии — с третьей, не говоря уже о жанрах — здесь и дидактические трактаты, и поэмы, и стихотворные поучения, и комментарии, и притчи. Традиция относит их к совершенно разным областям словесного творчества. Между тем мне думается, что эта литература имеет много общих черт. Кроме того, рассмотрение ее в едином комплексе оправдывается еще и тем, что дидактические произведения средневековья, став одним из главных источников формирования современной художественной литературы монголов, наложили значительный отпечаток на характер последней.

Обратимся к «Сокровенному сказанию» — самому раннему памятнику письменного творчества монголов (XIII в.). Несмотря на утверждение ученых, что в нем много поучительных стихов (см., например: [Цэрэнсодном, 1977. С. 70]), оно содержит на удивление мало фрагментов дидактического характера в узком смысле этого слова. По мнению С. А. Козина, в знаменитой хронике к жанру поучения (surjal) имеют отношение пять отрывков (§ 78, 126, 174, 276, 277) [Козин, 1941. С. 34]. На мой взгляд, и они не могут быть отнесены к дидактике в полной мере. Указанные С. А. Козиним поучения Оэлуна, обращенные к сыновьям после убийства их сводного брата Бэгтэра (§ 78), наставления Ван-хана после избрания Тэмуджина ханом (§ 126), речи Ван-хана и его приближенного Ачих-Шируна во время борьбы с Чингис-ханом (§ 174) и, наконец, слова Угэдэя, порицающие Гуюка (§ 276, 277), вовсе не ставят своей целью дать читателю наставление, а являются скорее пословицами и поговорками, вложенными в уста персонажей. Назидательный характер имеют как раз некоторые другие фрагменты, не причисленные С. А. Козиним к жанру поучений, например, известная притча об Алан-Гуа, попросившей сыновей сломать пучок прутьев (§ 22), или наказ Чингис-хана Субэдэю (§ 199). Так или иначе, фрагментов, где какой-либо поступок персонажа или событие становится поводом для обобщающего вывода морально-

этического характера, очень мало. Очевидно, что дидактическое начало не совпадает ни с целями, ни с жанровым характером «Сокровенного сказания», этого «произведения богатырского эпоса», по определению В. В. Бартольда [Бартольд, 1963. С. 43], или «истории-хроники, переданной эпическим стилем», по выражению Б. Я. Владимирцова [Владимирцов, 2002. С. 307].

Совсем другие черты носят произведения, сложившиеся, по всей видимости, в XIII—XV вв., но дошедшие до нас преимущественно в рукописях XVI—XIX вв. (в составе летописей или в отдельных списках) и связанные с именем Чингис-хана. Это — круг произведений, который немецкий монголист В. Хайссиг назвал «обломками» эпоса о Чингис-хане [Heissig, 1979. S. 14—18]: «Легенда о победе над тремя тайчудскими сотнями», «Легенда об Аргасунхурчи», «Повесть о двух скакунах Чингис-хана», «Повесть о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлёками Чингис-хана», «Поучения Чингис-хана, младшим братьям и сыновьям», «Ключ разума» и некоторые другие. В них отчетливо преобладают два направления — эпическое и дидактическое, иногда в смешанном виде. Во всяком случае, высказывание Н. Н. Поппе о том, что книжные сказания о Чингис-хане, в отличие от других видов эпической литературы, представляют собой нечто среднее между эпосом и дидактической литературой [Поппе, 1937. С. 6], относится именно к этим памятникам. А Б. Я. Владимирцов прямо называл их «дидактическими поэмами» [Владимирцов, 2002. С. 62].

Если в каких-то из них назидательность присутствует не как главное, а как сопутствующее начало, то «Повесть о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлёками Чингис-хана», «Поучения Чингис-хана младшим братьям и сыновьям» и «Ключ разума» — произведения, полностью подпадающие под определение «дидактическая литература». В первом мальчик беседует со сподвижниками Чингис-хана о пользе или вреде водки, во втором Чингис-хан спрашивает своих братьев и сыновей о том, что есть наибольшее счастье, в последнем собраны поучения, приписываемые Чингис-хану. Главная идея, которую они провозглашают, — верность хану, единство подданных, служение государству, воинская доблесть и т. д., т. е. идеалы воина-кочевника. Это обычно монологи или диалоги, во всяком случае, поучения вложены в уста героев — форма, имеющая очень древние корни и, по всей вероятности, восходящая к фольклорным истокам. Привожу небольшой фрагмент из «Поучений Чингис-хана», подготовленных к публикации известным монголистом Н. П. Шестиной, но так и не увидевших свет при ее жизни:

Августейший Чингис-хан сказал поучение своим младшим братьям и сыновьям:

Разогнав гордых и сильных,
Применяя ум и знания,
Стал я владыкою многих!
Если знаешь способы и есть умение,

Сможешь покорить могущественных,
Если не знаешь способов и нет умения,
Не сможешь удержать в ладонях и бумажку.
Если тело сильно,
Победишь одного,
Если согласие сильно,
Победишь многих.
Уподобись скоту,
Станешь богатырем,
Подружишься с мудрецом,
Станешь разумным.
Когда охотников мало,
Пусть зверя много —
Пользы не будет.
Из всех нужных
Мудрый — лучший,
Из десяти тысяч
Знающий законы — лучший.
Муж, украшенный мудростью,
Превосходит мужа, украшающего свою особу
богатством.
Ищи проход в высоких горах,
Ищи брод в большом озере.
Не отчаивайся, что далеко,
Если пошел, иди!

[Шестиная, 2008. С. 242—243].

На сочинении «Ключ разума» стоит остановиться особо, так как это произведение не похоже на остальные. Если поучения мальчика-сироты и наставления Чингис-хана, сказанные сыновьям и младшим братьям, встроены в несложный сюжет, посвящены какой-то одной теме, в них действуют исторические персонажи, то «Ключ разума» — просто собрание поучений на самые разнообразные темы. Сочинение опирается на устную афористическую традицию, широко развитую у монголов. Кроме прямых совпадений с народными пословицами и поговорками, на это указывает и исключительная свобода в стихотворной структуре. Поучения слабо организованы строфически, состоят то из одной, то из двух, трех и более стихотворных строк. Часто не соблюдается аллитерация первых слогов, обязательная в монгольском литературном стихе. Сочинение отчетливо делится на две части — более древнюю и более позднюю, несущую на себе черты влияния индо-тибетской дидактики (Ц. Дамдинсүрэн выделяет даже три части, см.: [Damdinsüring, 1959. С. 58]). Первая, содержащая наставления о правильном управлении народом и добром поведении, обращена к ханам и ноёнам, к ханшам и мудрецам. Вторая — наряду с этим призывает к следованию буддийской морали, содержит упоминание лам и созерцателей, буддийских реалий и даже намеки на сюжеты индийских притч. Впрочем, и в первой части есть мотивы, относящиеся к поздней эпохе, отражающие этическое учение пришедшего в Монголию буддизма. Кроме того, то обстоятельство, что поучение в целом обращено к правителю, очень напоминает некоторые индийские нитишастры, о которых будет сказано ниже. Индо-буддийский компонент сочинения — результат большой популярности «Ключа разума», распростране-

ния его во множестве списков и позднейших добавлений. Можно сказать, что «Ключ разума» является некой промежуточной ступенью от назидательной словесности монгольской древности к дидактической литературе, сформировавшейся под воздействием буддизма. Вот небольшой фрагмент из него:

Владыки-ханы, если вы хотите собрать народ, делайте подаяния,
 Если не хотите ошибаться, возносите чиновников,
 Если хотите укрепить силу, заботьтесь о войске,
 Если хотите жить в счастье и благополучии, думайте о согласии...
 Говорят, незнакомцы
 Лучше родственников с дурным нутром,
 Говорят, злые братья
 Похожи на врагов...
 Почитай добродетельных лам, словно Будду,
 Уважай заботливых ноёнов, словно небо,
 Храни клятву, словно жизнь,
 Хитрость и уловки отринь,
 С любым человеком живи в мире,
 Хану не противоречь,
 С сановником не конфликтуй,
 На ламский скот не зарься,
 Почитай тарничей...
 Не обрел ты волшебство вечной жизни,
 Поэтому помни о смерти,
 Не закрыты врата ада,
 Поэтому откажись от порочных деяний.
 Подаяние учения — пища на века,
 Путь бодхи — вершина спокойствия...

[Damdinsürüng, 1959. С. 51—58].

Именно буддизм совершил кардинальный поворот в развитии дидактической литературы монголов, как, впрочем, и во всех других сферах их духовной жизни. «Эпический» этап ее был закончен. С приходом буддизма в Монголии сложилась литература средневекового типа с ярко выраженной религиозной доминантой. Дидактическое начало весьма характерно для этого типа. Во-первых, к дидактической литературе можно отнести многие буддийские канонические и неканонические трактаты, проповедующие религиозную доктрину с использованием тех или иных приемов художественной словесности — это и различные проповеди самого Будды, и многие сочинения других буддийских учителей — индийцев, тибетцев и монголов. Все они на тибетском языке или в переводе на монгольский язык имелись в книжных собраниях монастырей или княжеских ставок. Однако к монгольской литературе, да и к собственно художественной литературе они имеют весьма косвенное отношение.

А вот джатаки, аваданы и другие жанры индийской буддийской литературы, проповедующие религиозно-нравственный закон с использованием мифологических сюжетов, изложенных в художественной форме, требуют в этой связи упоминания. Многие из них стали любимым чтением монголов, породив разнообразные версии и варианты — зачастую плод собственного творчества кочевников. Популярней-

шими произведениями являлись сборники «Гирлянда джатак» Арьяшуры и «Сутра о мудрости и глупости». Некоторые джатаки бытовали отдельно.

Интересно, что именно эти жанры, в которых дидактическая направленность является их фундаментальной функцией, дали возможность развиваться в литературе авантюрному началу. Такие произведения ученые прошлого называли литературой «популярного буддизма», подчеркивая этим их отход от ортодоксального учения и приближение к занимательному чтению. Например, в разных книжных собраниях можно встретить большое число рукописей джатаки о Вишвантаре (монг. Ушандар-хан), чрезвычайно широко распространенной в Монголии. И главное содержание некоторых монгольских версий ее — не безграничное милосердие царевича Вишвантары как буддийский нравственный идеал и проповедь этого идеала, а приключения царевича, его жены и детей и их страдания от козней злых людей [Damdinsürüng, 1959. С. 397—404]. Именно это трогательное повествование легло в основу одной из первых театральных постановок монголов, осуществленных под руководством поэта Равджи в XIX в. Такие версии сочинений становились поистине народными книгами. В их числе можно назвать и «Повесть о Зеленой Дара-эхэ», «Повесть о Чойджиддагине», «Сутру о Молон-тойне» и некоторые другие. Но чаще всего дидактический заряд в них сохранялся, они продолжали учить буддийским добродетелям — милосердию, благодарности, почитанию учителя, отвращению от порочных поступков, постоянному размышлению о плодах деяний, или карме.

Другую группу литературных произведений дидактического характера составляют сочинения, восходящие к индийским стихотворным поучениям, или «полезным наставлениям» (санскр. *subhāṣita*, тиб. *legs bshad*, монг. *sayin üge*). Восемь нитишастр, или «наук разумного поведения», составленных из таких «полезных наставлений», в переводе на тибетский язык IX—XI вв. были включены во второе собрание тибетского буддийского канона — Данджур. Самые знаменитые из них — «Жезл мудрости» («Праджняданда»), «Сто образцов мудрости» («Праджняшатака»), «Капля, питающая людей», приписываемые Нагарджуне, а также нитишастры Чанаки и Масуракши [Хүрэлбаатар, 1982]. Главной задачей нитишастр было наставление человека в четырех сферах жизни — соблюдение религиозных норм поведения, реализация своих сил для достижения мирских благ, постижение чувственных радостей и получение религиозного освобождения. Они касались отношений между членами различных сообществ (семья, община, ученики и пр.), политики управления, правил житейской мудрости, религиозной этики и т. д. Нитишастры, как правило, довольно строго придерживались определенной формы. Они состояли из четверостиший (иногда двустиший), объединенных параллелизмом, где в первом стихе приводилась некая сентенция, а во втором она подтверждалась на примере [Дашиев, 1985].

Нитишастры вызвали в тибетской литературе бум подражания. Однако иное мировоззрение — а оно в средневековом Тибете, конечно, отличалось от такового в Индии начала тысячелетия, когда было создано большинство нитишастр, — модифицировало жанр. Первое и главное отличие заключалось в следующем: нитишастры включали в себя элементы брахманизма, индуизма, буддизма, но были обращены к мирянину, чаще всего к правителю, и насыщены поучениями житейского характера. Не случайно тибетцы и монголы переводили слово «нитишастра» как «наука мирского поведения» (тиб. *jig rten lugs kyī bstan bcos*, монг. *törö yosun-u šastir*). Тибетские же сочинения отражали идеологию преимущественно буддийского вероучения, хотя и содержали сравнительно много светского; их уже называли «наукой двух правил» (тиб. *lugs zung gi bstan bcos*, монг. *qos yosun-u šastir*), т. е. правил религиозного и мирского поведения. Например, хорошо известные в Тибете и Монголии стихи Пятого далай-ламы Агван-Лубсан-Джамцо (1617—1682) так и называются — «Жемчужное ожерелье поучений двух правил» (тиб. *Lugs zung gi bslab bya mu thi' la'i 'phreng ba zhes bya ba bzhuḡs so*). И таких «ожерелий» было написано в Тибете, а затем переведено на монгольский язык великое множество. Они носили различные формально-жанровые обозначения: «то, что следует изучать» (тиб. *bslab bya*), «упражнения ума» (тиб. *blo sbyong*), шастры (тиб. *bstan bcos*), песни (тиб. *mgur*), но содержали одно и то же — наставления о нравственном поведении.

Возможно, этот жанр и не завоевал бы такой популярности в Тибете и Монголии, если бы не сочинение прославленного тибетского религиозного деятеля и поэта Сакья-пандиты Кунга-Джалцана (1182—1251) «Драгоценная сокровищница полезных наставлений», которое часто называют на санскрите «Субхашита-ратна-нидхи» или просто «Субхашита» (монг. «Субашид»). О популярности этого сочинения достаточно сказать, что многие изречения «Субхашиты» стали пословицами и поговорками. Например:

Мудрецы отвращаются от дурных дел, а дураки не могут.
 Гаруди убивает змею, а вороне это не по силам.
 Сколько разумному голову ни крути, в деле он не ошибется.
 У маленького муравья глаз нет, а бегаёт он быстрее обла-
 дающих глазами.
 Мудрый человек выпитывает учение, а глупый его не при-
 нимает.
 Когда яркое солнце восходит, совы слепнут, и т. д.

Практические каждый тибетец и монгол знал такие выражения, но не каждый мог сказать, что они почерпнуты из «Субхашиты».

Мне кажется, именно это сочинение дало импульс к дальнейшему развитию жанра. Тибетские литераторы писали такого рода произведения на протяжении многих веков. Например, в XVI в. настоятель монастыря Галдан Содном-Дагба (1478—1554) создал в подражание «Субхашите» стихотвор-

ное поучение «Букет белых лотосов», тоже широко известное в Тибете и Монголии. Монголы знали «Субхашиту» очень хорошо. «Знаменитое произведение Сакья Пандиты... переводилось много раз в разное время и в разных местах, переводилась как в стихах, так и в прозе» [Владимирцов, 2003. С. 71]. Первый раз монголы перевели ее довольно рано — в XIV в. (перевод Соном-Гара). Недаром один из редких дошедших до нас ксилографов XIV в. на квадратном письме, распространенном при Хубилае, — это фрагмент «Субхашиты». Существуют многочисленные переводы ее на монгольский язык более позднего времени, принадлежащие лучшим литераторам Монголии — чахару Чахар-гэбши (1740—1810), уратскому ламе Мэргэн-гэгэну (1717—1766), буряту Ринчину Номтоеву (1821—1907). Подобно этому многократно переводились на монгольский язык и распространялись в многочисленных рукописях поучения Нагарджуны, Содном-Дагбы и др.

В Тибете сложилась традиция комментирования подобных сочинений. Обилие в них намеков на сюжеты сказок и притч требовало объяснения, так появились произведения, являющиеся, по сути, сборниками сказок, или новелл, изложенных развернуто или кратко в зависимости от предпочтений составителя — важно ему было сохранить религиозно-дидактическую функциональность текста или интереснее было подчеркнуть художественно-авантюрное начало самих сказочных сюжетов. Строились они по единому образцу: цитата из основного трактата, разъясняющая ее новелла и морализаторская сентенция. В качестве примера приведу фрагмент из комментария к «Капле, питающей людей»:

С подлым другом не водитесь.
 Кто с подлым другом поведется,
 Пострадает, как вши,
 Которые дружили с Макутани.

В давние времена в одежде одного отшельника жили семь вшей, которые все время его кусали. Однажды отшельник сговорился со вшами, что когда он будет созерцать, вши не станут его кусать, а когда он не будет созерцать, он не станет их прогонять. Как-то туда пришла одна блоха и спросила:

— Друзья, вы здесь живете счастливо?

Вши ответили:

— Мы заключили договор с отшельником и поэтому живем счастливо.

Блоха сказала:

— Ах, я тоже хочу жить здесь вместе с друзьями! — и она осталась там жить.

Через некоторое время блоха сказала:

— Вот отшельник погрузился в созерцание. Вам нельзя его кусать, но я-то ни о чем с ним не договаривалась, поэтому сейчас укушу его, хотя он и предается созерцанию!

Вши стали просить:

— Это повредит нам! Если ты укусишь его, он решит, что это мы! Не кусай!

Однако блоха не послушалась и укусила. Отшельник подумал: «Вши нарушили договор и укусили меня». Он посмотрел на свое тело — блоха убежала, и там были только вши.

— Нехорошо кусаться в неположенное время, когда я предаюсь созерцанию! — сказал отшельник.

— Это не мы! — отвечали вши.

Он не послушал их и всех прогнал.

Смысл этой истории в том, что не следует дружить с подлыми людьми [Дамдинсурэн, Цендина, 1983. С. 51].

Монгольских версий таких комментариев довольно много [Ёндон, 1989]. Анонимный тибетский комментарий к «Капле, питающей людей» породил несколько монгольских версий, состоящих из различного числа новелл и значительно отличающихся друг от друга по своим художественным достоинствам: «Драгоценное украшение» неизвестного автора, «Комментарий к шастре о мирских правилах» Дайгуши Агван-Дампила (1700—1780), «Украшение из чинтамани» Чахар-гэбши Лубсан-Чултима и «Драгоценный кувшин» Ринчина Номтоева. Комментарий к «Субхашите» Сакья-пандиты, составленный тибетцем Ринчинбалом в XIII в., стал основой нескольких монгольских версий, из которых можно выделить сочинения Чахар-гэбши и Ринчина Номтоева. «Комментарий к Букету белых лотосов Солнечный свет» тибетца Янджин-Габи-Лодоя (XIX в.) был переведен на монгольский язык бурятом Агван-Лубсан-Галсан-Джимбой (XIX в.).

Здесь надо сделать следующее замечание. Использование сюжетных повествований для подтверждения буддийских постулатов — старая традиция буддийского сочинительства, восходящая еще к проповедям индийских учителей. Пожалуй, самым ярким примером этого в тибетской литературе можно считать сочинение Потобы (XI в.) «Книга примеров». Она также породила множество комментариев, в которых раскрывались краткие высказывания Потобы. Эти комментарии переводились на монгольский язык неоднократно. Однако, на мой взгляд, они, как и само сочинение Потобы, не вышли за рамки религиозной функциональности и не смогли стать по-настоящему литературными произведениями. Такова же судьба комментариев к «Ламриму» Цзонхавы, прославленного основателя религиозного направления желтошапочников в Тибете (1357—1419). Эти комментарии еще больше похожи на комментарии к дидактическим трактатам [Ёндон, 1980], но они так и не были переведены на монгольский язык и не стали повседневным чтением «монгольского грамотея» (выражение Б. Я. Владимирцова).

Время расцвета монгольской дидактической литературы — XVIII—XIX вв. К этому времени относится создание самими монголами бесчисленного количества назидательных стихов. Большинство из таких произведений было написано на тибетском языке. Монгольский ученый лама и настоятель монастыря Гандан в г. Улан-Баторе указывал, что из-

вестно более 200 литераторов-монголов, творивших на тибетском языке [Гомбожаб, 1959; Хурэлбаатар, 1995. С. 24]. Думаю, почти каждый из этих 200 лам — а на тибетском языке в Монголии писали именно монахи — сочинил какое-нибудь стихотворное поучение. Не все из них стали популярными. Но были очень известные. Достаточно назвать «Наставление себе и другим под названием Золотое жало» и «В бескрайнем небе двух правил» Первого халхаского дзая-пандиты Лубсан-Принлэя (1642—1715), «Поучения, сказанные Агван-Ринчину» Чахар-гэбши Лубсан-Чултима, «Праздник истинного учения людей» Агван-Дандара (1759—1842), «Поучения для гэбши Шаравы» Равджи (1803—1856), «Огненная шастра полезных наставлений под названием Сто солнц, исполненных света двух правил» Дандзин-Ванджила (1854—1907).

Такого рода стихи продолжали создавать и в начале XX в. Цаннид-ловон Шагдар, монах из хошуна Мэргэн-вана Тушэтухановского аймака, написал «Поучение о двух правилах поведения — в учении и миру, радующее светлым разумом»:

Не надо смотреться в зеркало, если не имеешь носа,
 Не надо слушать поучения, если не знаешь правил,
 Не надо стараться бить поклоны, если не имеешь веры,
 Не надо стремиться увидеть мудрецов, если нет ума.
 Не следует ходить в места, где есть ядовитые змеи,
 Не следует ставить на огонь котёл в саже и копоти,
 Не следует заходить в дом к вору,
 Не следует посещать места сборищ и волнений.
 В местах, где собираются злые люди,
 Не прекращаются ссоры, сплетни и прочие дурные дела.
 В местах, где живут хищники и ядовитые змеи,
 Не исчезает страх, дрожь и трепет.
 На скалах и деревьях, где устроены гнезда,
 Все утопает в птичьих испражнениях.
 В местах, где растут ядовитые растения,
 Не прерываются болезни скота.
 В местах, где валяются трупы и падаль,
 Роятся мухи и собираются лисы и собаки...

[Хурэлбаатар, 2008].

Писали монголы такого рода произведения и на монгольском языке. Как замечает Д. Цэрэнсодном, наиболее любимыми из них были — анонимное произведение «Смысл одной буквы», «Поучения попугая» Тоба-гэгэна (не установлено, кто скрывается под этим именем. — А. Ц.), анонимные «Стихи о том, что следует принять, а что отринуть», «Поучения Мэргэн-гэгэна» (XVIII в.), «Свет ясной луны» Агван-Принлэй-Джамца (XVIII в.), «Собрание слов из беседы стариков и детей» неизвестного автора, «Песнь о живом и неживом во вселенной» Пятого джэбдзун-дамба-хутухты Лубсан-Цултим-Джигмэда (1815—1841) [Цэрэнсодном, 1977; 1987. С. 272—287]. К этим произведениям можно прибавить и стихи Д. Равджи «Успокаивающая душу», «Беседа Наранчимэг и Сарангэрэлта», «Бумажная птица», анонимные «Ясное зеркало», «Повесть о мальчике на черном быке без седла», «Золотые поучения Святого из Гунгийн-дзу» Дандзин-Ванджила и многие другие

произведения, менее известные, менее художественные, менее значимые, но вместе образующие мощную литературную традицию. Приведу в качестве примера начальный фрагмент из «Поучения под названием Собрание слов из беседы стариков и детей» Равджи:

О Лама и Три драгоценности! О героини-идамы, обладающие могучей силой! О гении-хранители, исполненные чистейших очей! Умножьте разум милосердно! Сложив ладони, устами призывая [ваши имена], в сердце творю молитву!

Молодые люди, к кому обращена наука «Собрания слов», наказов стариков молодым, находящимся в расцвете сил, — на время умерьте речи, сосредоточьте ваши мысли, обратите сюда лица и слушайте!

Умножайте счастье, возвышая Трех благодетельных.

Живите праведно, отбросив постыдные пороки,

Со святостью постоянства возвращайте добродетель.

Судите о человеке по друзьям, с кем он близок,

Судите о коне по скачкам.

Выбирайте коня в дальних краях,

Будьте бережливы в скудное время.

О сделанном днем размышляйте ночью,

О завтрашних делах думайте сегодня.

Зная, что использовано, распределяйте оставшееся,

Исследовав, что собрано, советуйтесь, достаточно ли оно.

Живите в согласии со всеми людьми,

Но верьте одному.

Лучшим пользуйтесь сами,

Хорошим радуйте друзей.

Не говорите попусту обо всем, о чем думаете,

Добрыми идеями, придуманными вами, не позволяйте завладеть друзьям.

Не пренебрегайте советом, если его дают многие,

Изложив намерения, обсудите их.

Среди людей следите за словами,

В одиночестве следите за мыслями.

Подражайте славному в прошлом,

Заранее думайте о будущем,

Настоящее вершите, исследовав причины правильного и неправильного.

Размышляйте, сидя спокойно,

Но говорите решительно, без робости.

Слушайте других,

Но добивайтесь того, что нужно вам...

[Равджа, 1992, с. 206].

Как писал Б. Я. Владимирцов, «под влиянием тибетских гномических произведений подобные сочинения начали составляться и самими монголами, причем ученики всегда рабски следовали образцам своих литературных тибетских учителей» [Владимирцов, 2003. С. 71]. «Рабским следованием» Б. Я. Владимирцов называл верность канону и традиции — черту средневековой литературы.

Тематика этих поучительных стихов не очень широка — от религиозно-философских идей о бренности бытия и необходимости отказаться от земных радостей до житейских наставлений о пользе знаний, о верности и благодарности, о мудрости и глупости. Исключительно популярен тезис об иллюзорности бытия, восходящий к учению махаяны о пустоте

(шуньята). Все сочинение Равджи «Беседа Наранчимэг и Сарангэрэлта», анонимное произведение «Порицания, сделанные Манибадрой», частично поучения Мэргэн-гэгэна, «Песня о живом и неживом во вселенной» посвящены этой идее. Польза знания — также весьма распространенная тема в таких сочинениях. Исходя именно из этих идей, большинство авторов приводят свои поучения о добре и зле, мудрости и глупости, праведности и безнравственности. Есть совершенно особая тема дидактических произведений — о вреде пьянства [Ёндон, Сазыкин, 1986].

Писали в этой традиции также буряты и ойраты. Не говоря уже о периоде до XIX в., когда и буряты и западно-монгольские народы (ойраты и российская их часть — калмыки) практически творили в едином русле, они и во второй половине XIX в. и начале XX в. создавали произведения подобного рода. Например, среди бурят хорошо известно сочинение «Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам» И.-Х. Гальшиева (1855—1915). Оно было написано на тибетском языке, но распространено в рукописном виде в переводе на монгольский язык. «Зерцало мудрости» состоит из восьми глав и 979 двустихий, посвященных поучениям религиозного и нравственного характера [Зерцало мудрости, 1966]. Калмык Боован Бадма (1880—1917), некоторое время бывший настоятелем петербургского буддийского храма, написал поэму «Услаждение слуха», обращенную с проповедью нравственного поведения к мирянам и буддийскому духовенству [Боован Бадма, 1977].

В этой обширной дидактической литературе можно выделить три главные формы. Первая — стихотворные поучения и гномы. Она восходит к нитишастрам, возможно, в какой-то степени к поучениям Чингис-хана и фольклорной афористической поэзии. Такие поучения обычно более или менее строго организованы в строфы, состоящие из двух или четырех строк. Например, сочинения Мэргэн-гэгэна и Тоба-гэгэна, «Стихи о том, что следует принять, а что отринуть» практически не нарушают этого принципа, последовательно заключая каждую сентенцию в четверостишие. Чаще всего такие стихи придерживаются определенной композиционной схемы. Мэргэн-гэгэн делит свое произведение на пять глав: «Уговоры сердца», «Об исследовании причин», «Об осторожности и усердии», «Поучения младшим» и без названия. Сочинение «О знании одной буквы» следует за любимыми монголами числовыми символами: «что такое два праведных желания», «что такое два только», «что такое три нельзя», «что такое четыре науки», «что такое шесть сожалений» и т. д. Тоба-гэгэн включает в свои стихи главы о жизни праведных и неправедных монахов, благородных и безнравственных князей, честных и беспутных женщин, хороших и плохих юношей, добрых и легкомысленных девушек. Другие авторы предпочитают более вольное построение, соединяя без особого мудрствования разнообразные поучения и афоризмы. Такая свободная форма характерна в боль-

шей степени для анонимных сочинений, близких к устной стихии и преимущественно содержащих наставления в житейской мудрости.

Вторая форма — моральная сентенция, подтвержденная сюжетом. Эта форма уходит корнями в проповеди, в которых для примера использовались известные сказочные сюжеты. Она воплощена в комментариях к «Капле, питающей людей», «Субхашите», «Букету белых лотосов», бывшим столь популярными среди монголов. Считается, что монголы сами не сочинили ни одного произведения, построенного по этому принципу. Однако это не совсем так. Произведения такого рода монголами создавались. Другое дело, что такой широкой популярности, как названные выше, они не получили. Например, прославленный монгольский сочинитель и переводчик Чахар-гэбши написал на тибетском языке сочинение «Драгоценные четки упражнения ума». Это сборник сюжетных повествований, основанных на индийских притчах, почерпнутых им из раздела Ганджура «Виная». Каждая такая новелла — а их 14 — призвана иллюстрировать некую идею нравственного поведения. Чахар-гэбши сопровождает также каждую из них своим стихотворным резюме. В резюме он приводит и буддийские и житейские нравоучения: необходимость действовать согласно религии на деле, а не на словах, быть милосердным, не унижать других, не учинять раздоров, быть дружными, не обманывать других и т. д. [Цендина, 1991; Ōljei, 1996. С. 117—119].

Третья форма — диалог. Истоки этой формы обнаруживаются и в записях проповедей, построенных в виде беседы учителя с учениками, и в различных фольклорных диалогических произведениях. Чаще всего монгольские авторы встраивали такой диалог в незамысловатый сюжет. В «Порицании, сделанном Манибадрой», юный послушник Сумати встречает девицу Манибадру и предлагает ей соединиться с ним. Та отказывается и произносит поучения о пользе праведного поведения. В сочинении Тоба-гэгэна индий, купив попугая, встретил Будду. Тот прочитал ему проповедь. Учением Будды проникся попугай, который и произносит свои наставления. В произведении Равджи рассказывается о том, как к благородному юноше Сарангэрлту явилась богиня Наранчимэг и на его слова о любви пропела ему проповедь об иллюзорности бытия. Все эти сюжеты более или менее аллегоричны. Так, под любовной страстью Сумати подразумеваются желания вообще, — как известно, главное зло в буддизме. Под попугаем имеется в виду автор, обретший истину, и т. д.

Дидактические произведения были настолько популярны среди монголов, что постепенно религиозно-нравоучительное начало стало проникать в различные жанры монгольской литературы, очень далекие от дидактики. Наиболее крупный и самостоятельный жанр, восходящий к добуддийской письменной традиции, так называемая «монгольская летопись» и та не осталась в стороне от этого процесса.

Возьмем «Хрустальные четки» Рашипунцуга (1775). Как известно, Рашипунцуг включил в свое сочинение большое число своего рода маленьких трактатов, заключающих главы. Вот, например, как он заканчивает главу о борьбе Чингис-хана с Ван-ханом Тогорилом. «Я, Рашипунцуг, вот что думаю. Бывает, что плоды хорошего и дурного поведения людей созревают не только в будущих рождениях, но и в этой жизни. Во время войны Тэмуджина с Тогорилом у Тогорила были многочисленный народ и мощное войско. Но ведь [известно, что] жаворонок, выпрыгнувший из колодца и посмеявшийся над домашней птицей, помогшей ему выбраться, был съеден ястребом. Об этом рассказывается в „Шастре под названием Понимание“. Так же и Тогорил не хранил благодарности за добро Тэмуджина и его отца. Наоборот, ради богатства и славы он вместо добра причинил им зло. В результате он сам, его жена, сын и весь народ были погублены и разорены. И это справедливо. Негоже приносить зло человеку, который не помогал тебе. Но что говорить о причинении вреда тому, кто оказал тебе помощь! Вообще человек, который собирается совершить какой-то поступок, должен исследовать, хорошо это или плохо. Если в погоне за богатством и славой будешь усердствовать в делах, не исследовав, плохие они или нет, обязательно пострадешь. В „Драгоценной сокровищнице прекрасного цвета“ сказано: „фрукты собирай с концов веток, пожадничаешь — упадешь на землю“. Поэтому я всегда прошу себя и других людей: перед тем как приступить к какому-либо великому или малому делу, хорошенько исследуй его и посоветуйся с мудрецами о том, правильно оно или нет!» [Bolor erike, 1985. С. 47—48]. Мэргэн-гэгэн, автор другой летописи — «Золотого сказания» (1765), также дает к своим главам обобщающие резюме. Фрагмент о гибели Ван-хана он заключает следующим образом: «Преданность, осторожность, твердость, мудрость и справедливость суть основы, на [которых зиждутся] многочисленные семейства мира. Высокомерные, которые возвысились, не зная основ, всегда погибают, как бы ни были многочисленны их нукеры» [Балданжапов, 1970. С. 149].

Исследователь монгольского письменного наследия А. Г. Сазыкин называл «Хрустальные четки» «единственным произведением XVIII в., сохранившим верность старым историко-литературным традициям монгольского летописания» [Сазыкин, 1988. С. 636]. Действительно, Рашипунцуг приводит такие эпические сказания монголов, как «Плач Того-Тэмюра», «Повесть о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлёками», «Поучения Чингис-хана», его сочинение содержит красочное описание борьбы ханов, характерное для «Сокровенного сказания» и ранних летописей XVII в. («Золотое сказание» Лубсандандзана, «Краткое Золотое сказание»). Однако он также насыщает свое сочинение дидактическими рассуждениями, близкими к традиции индо-тибетской литературы. Недаром он обильно ссылается на «Субхашиту», цитирует и другие произведения из

этого ряда. Мэргэн-гэгэн идет еще дальше — он морализирует почти на каждой странице, оценивая поступки своих героев с точки зрения буддийского нравственного закона. Рашипунцуг и Мэргэн-гэгэн осуждают Ван-хана за разное: один — за неблагодарность, другой — за высокомерие. Однако оба на конкретном примере гибели Ван-хана делают обобщающий этический вывод. Эта черта была привнесена в летописи из обширной дидактической традиции и конкретно — из комментариев к дидактическим трактатам.

Во второй половине XIX—начале XX в., когда в монгольской литературе складывается критическое направление — осуждение духовенства и ноёнства за жадность, стяжательство, обман бедных и пр., жанры дидактической литературы исключительно широко использовались для выражения порицания несправедливостей этого мира. Показателен в этом плане жанр «слова» (монг. *үг*). Он объединяет сочинения-аллегии, построенные как монологи или диалоги животных, жалующихся на своих хозяев, свою жизнь. Генетически связанный с устным творчеством, он стал использоваться для социальной критики и призыва к нравственному поведению высших лам и ноёнов [Ёндон, 1971; Сүглэгмаа, 2005].

В большой степени в недрах дидактической литературы и ее жанров рождалась и современная литература. Дидактика исключительно легко принимала агитационно-пропагандистское начало, столь характерное для начала развития современной монгольской литературы. Взглянем на творчество ее основателей Д. Нацагдоржа (1906—1937) и Ц. Дамдинсурэна (1908—1986). Ни тот ни другой не избежал влияния рассмотренных выше жанров и литературных приемов.

Д. Нацагдорж в 1930-х гг. написал в стихах и в прозе целый ряд небольших сочинений просветительского характера, пропагандирующих современную медицину. Например, одно из них, «Беседа микробов», построено в форме разговора двух микробов. Один из них бежит из города, так как там стали делать прививки и уничтожать ему подобных, а другой по той же причине бежит из провинции. Оба решают поселиться в монастыре, где к ним относятся «с пониманием» [Нацагдорж, 1961. С. 179—180]. А стихотворение «Три удивительных во вселенной» написано в стиле афористической поэзии — солнцу, воздуху и воде посвящено по два четверостишия, в которых рассказывается об их пользе и значении для здоровья.

Ц. Дамдинсурэн, в еще большей степени приверженный традициям старой монгольской литературы, в начале своего творческого пути написал «Четыре маленькие сказки»: «Поучения старой мыши», «Смерть хитрого Тайва», «Война царей» и «Хитрость». Все они используют сюжеты и формы старой литературы или подражают им. Например, в «Поучении старой мыши» рассказывается о молодых мышках, не послушавших совета старой мыши, о шутнике по имени Арья, о глупом охотнике, о жадной лисе, о злоб-

ных ворах. Все эти сюжеты соединены один с другим, образуя единое повествование. В конце сказки дано стихотворное заключение-мораль, вложенное в уста старой мыши. Если бы не усложненное композиционное решение, эта сказка вполне могла бы содержаться в каком-нибудь комментарии к «Субхашите» или «Капле, питающей людей».

Начиная с 30-х гг. XX в. монгольская литература сделала резкий поворот к реалистическому направлению, устремляясь в русло современного мирового литературного процесса (преимущественно советского образца). С этого времени в литературе ясно видно стремление избежать откровенной дидактики. Однако если на формальном уровне эти изменения действительно произошли, то в области фундаментального понимания места и задач словесного творчества они не так очевидны. Мне кажется, монгольский читатель (и, соответственно, писатель) до сих пор признает правильной, оправданной и даже необходимой дидактическую функцию литературы. Возможно, этому способствовало то, что монгольская словесность шагнула непосредственно из средневековья в современность, не получив «прививки» романтизмом, реализмом и другими художественными направлениями новейшего времени. Поэтому принципы так называемого «социалистического реализма», заключавшиеся в прямой идеологической ангажированности произведения, были восприняты монголами довольно легко. Они были созвучны принципам почти тотальной дидактичности монгольского письменного творчества — схематичному сюжету, прямой и откровенно выраженной идее, героям-маскам, равнодушию к художественной правде. Кроме того, все это, естественно, базируется на более широких представлениях средневековой литературы — ориентации на канон и авторитет, каковыми в данном случае стали трафареты советской литературы.

В прозе яснее всего эта связь видна в рассказе, хотя и другие жанры не избежали ее. Годы становления современной монгольской литературы (1940—1950-е) дают множество примеров сказанного. В сборник «Монгольские избранные рассказы», выпущенный к годовщине монгольской революции в 1961 г. [Монголын өгүүллэгүүд, 1961], вошли произведения 38 авторов. Большинство рассказов посвящено современной жизни Монголии. Авторы этих рассказов используют упрощенные сюжеты, из которых откровенно следует «мораль». В качестве примера приведу несколько первых произведений. У старика сторожа непутевый старший сын уехал искать счастья в город. Старика награждают орденом. На праздник приезжает сын. Теперь он продолжит дело отца (Б. Бааст. «Сторож»). Доярка Цэцэгма приехала в Улан-Батор на совещание передовых работников. Ее любимый, студент Тумурсух, предлагает ей остаться в городе. Она отказывается, так как хочет послужить родине в сельской местности. В конце концов и студент понимает, что ему следует работать вместе с ней (Б. Бааст. «У памятника»). Зоотехник Ёндон поехал работать в госхоз. Там он

встретил бойкую доярку Думаа, она ему не понравилась. Но они стали работать вместе над изучением ее опыта и полюбили друг друга. Ёндон женится на «неровне» (М. Гаадамба. «Степные радости»). Шофер Ганбат любит дочь инженера Оюун. Она не проявляет ответной любви. Расстроенный, он уходит в забой, где совершает подвиг. К нему в больницу приходит Оюун. Они понимают, что впереди их ждет светлое будущее (С. Дашдооров. «Свет в степи»).

Герои рассказов практически лишены индивидуальных черт. Это работающие, скромные и задорные доярки и пастушки (Б. Бааст. «У памятника», М. Гаадамба. «Дэли велико», Д. Равдан. «Встреча»), трудолюбивые скотоводы, шоферы и трактористы (Н. Бадарч. «Осень на Алтае», С. Дашдэндэв. «Встреча», Ш. Лодой. «Идэр и Дзамбага», Д. Мягмар. «Красивая»), серьезные и ответственные работники умственного труда (М. Гаадамба. «Степные радости», Ч. Лхамсурэн. «Женщина с цветами», Ч. Ойдов. «Уживчивость», Э. Оюун. «Почтальон Цэрма», Д. Равдан. «Встреча», С. Чултэм. «Яйца», О. Цэнд. «Большая тайна», С. Эрдэнэ. «Когда приходит весна»), лентяи и легкомысленные прожигатели жизни (Ц. Дамдинсурэн. «Трое говорят, один делает», Д. Даржаа. «Доверие», Н. Иштавхай. «Ночной гость», Д. Намдаг. «Г. и М.», Д. Пэрэнлэй. «Чьи следы?», Ч. Чимид. «Доржсурэн потерял сон») и т. д. Некоторые авторы дают психологические портреты своих героев, например, в рассказе Л. Тудэва «Любовь» главный герой — нелюдимый, стеснительный студент. Он мучается и тяжело обретает свою любовь. Однако когда перед ним встает выбор — любовь или честное служение родине в далеком поселке, он выбирает последнее.

Идеи и темы этих произведений охватывают довольно ограниченный сегмент представлений о хорошем и плохом, правильном и неправильном, нужном и ненужном, заданный господствовавшей идеологией. Нужно честно служить обществу на своем месте (Б. Бааст. «Сторож», М. Гаадамба. «Степные радости», Л. Ванган. «Мелочь»). Скромный труд на селе достоин уважения (Д. Равдан. «Встреча», Л. Тудэв. «Любовь»). Честный работник должен быть твердым и принципиальным в отстаивании интересов дела (Ч. Ойдов. «Уживчивость», С. Чултэм. «Яйца»). Настоящую любовь может дать только скромная и честная труженица (Н. Бадарч. «Осень на Алтае», Д. Даржаа. «Доверие», Д. Мягмар. «Красота», Д. Намдаг. «Г. и М.», Э. Оюун. «Почтальон Цэрма», Д. Равдан. «Встреча», Л. Тудэв. «Любовь»). Следует учиться и стремиться к знаниям (С. Дашдэндэв. «Встреча», С. Удвал. «Одгэрэл»). Этот список можно продолжить. Однако и так видно, что рассказы этого периода близки старой дидактике, которая тоже говорила о нравственном поведении с точки зрения тогдашней официальной — буддийской идеологии, и эта «область» постулируемой морали тоже была довольно узка.

Глубокая связь с жанрами средневековой дидактической литературы проявляется не только на

функциональном уровне, но и на формальном тоже. Монгольские авторы очень любят включать рассуждения, которые объясняют или подытоживают рассказ. Например, в рассказе Д. Пэрэнлэя «Чьи следы?» много рассуждений поучительного характера. Агитатор приходит в юрту скотовода Цэрэнжава. В повествование вставлена его речь: «Труд — источник жизненных богатств. У тех, кто избегает работы, жизнь обязательно ухудшается. Например, наш Цэрэнжав-гуай около десяти лет трудится плохо, ничего не делает кроме того, что пьет и слоняется по гостям. Таким путем он погубил весь скот, доставшийся ему благодаря народной власти. А теперь Цэрэнжав-гуай объясняет это тем, что «от него отвернулась судьба», «кто-то сглазил» и другими глупыми и неправильными вещами» [Монголын өгүүллэгүүд, 1961. С. 335]. В рассказе «У памятника» Б. Бааста есть такие рассуждения: «Ну как же, счастье в нашей стране есть повсюду. У нас везде можно жить счастливо. Давайте же создавать пищу и одежду для народа, а не ждать, когда кто-то это сделает» [Монголын өгүүллэгүүд, 1961. С. 70]. В рассказе «Одгэрэл» С. Удвал старая мать наставляет героиню: «Если стараешься ради правильного, доброго дела, не отступай. Если поступила неправильно, не бойся признать свою вину» [Монголын өгүүллэгүүд, 1961. С. 387].

Кроме этого, монгольские авторы часто строили свои рассказы как иллюстрации к какой-либо идее, в конце подытоживая рассказанную историю обобщающим выводом. И хотя этот прием известен многим литературам мира разного периода, в данном случае он чрезвычайно напоминает комментарии к дидактическим трактатам. Возьмем почти любой сборник рассказов, и мы найдем там рассказ, построенный по такому композиционному принципу. Вот первый же рассказ из сборника «Пайка» талантливого писателя и ученого Ш. Гаадамбы «Сознательность». Рассказ начинается со слов: «Человека трудно судить по его внешности». Далее рассказывается о молчаливом и недалеко кинемеханике, который во время пожара пожертвовал своей жизнью ради спасения детей. Вывод: «Сознательность партийца — особое дело. С внешней стороны распознать человека трудно» [Гаадамба, 1987. С. 5—9]. А в рассказе Ч. Лхамсурэна «Женщина с цветами» и вовсе дан стихотворный «вывод»:

Хоть туман густой,
Он рассеивается, когда задует ветер.
Хоть печаль на сердце тяжела,
Она рассеивается, когда приходит правда.
[Монголын өгүүллэгүүд, 1961. С. 261].

В поэзии старые традиции наиболее ярко проявляются в философской лирике и сатире. Приведу пример из «Шутливых стихов о водке» поэта Ч. Жигмида:

Заставляющее махать ножом
Опьянение глупца — вот вред водки!

Повергающее народ в ссоры
 Опьянение задиры — вот вред водки!
 Заставляющее хвалиться конем
 Опьянение хвастуна — вот вред водки!
 Упоенного своим добром
 Опьянение кичливого — вот вред водки!
 Вспоминающего прошлые времена
 Рыдающего опьянение — вот вред водки!
 Не имеющего ни слуха, ни голоса
 Поющего опьянение — вот вред водки!

[Монголын яруу найраг, 1971. С. 210].

По теме, содержанию, композиции, образам, языку эти стихи очень напоминают произведения средневековой монгольской литературы.

Заклучая сказанное, можно сделать следующие выводы. Этико-дидактическая литература была чрезвычайно развита в Монголии. Собственно говоря, дидактическое начало характерно для большинства литературных жанров, существовавших у монголов. Вне его влияния оказались, пожалуй, лишь книжный эпос, переводы и переложения китайских романов, литературные оды, благопожелания и частично летописи. В нем переплелись элементы древней устной и письменной словесности монголов, индийской добуддийской и индо-тибетской буддийской литературы. Генетически относясь к разным жанрам и традициям, они, однако, составили сравнительно цельное и мощное литературное направление. «Этот род литературы особенно полюбился степным кочевникам», — писал Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 2003. С. 71].

Цельность этой литературы образуется единством тем, образов, художественных приемов и идей. Во-первых, это всегда — поэтические или прозаические сочинения. Во-вторых, тематически и идеологически они посвящены преимущественно этическим или религиозно-этическим нормам поведения человека. В-третьих, их поэтика в большей или меньшей степени диктуется «индо-тибето-монгольским» литературным каноном, т. е. художественными образами и литературными приемами индийского и тибетского происхождения, привившимися и обогатившимися на монгольской почве. Это единство также обеспечивается перетеканием их из одного дидактического сочинения в другое. Например, во многих трактатах можно встретить сравнения с пчелой, летающей над лотосом; с отражением луны в воде; со словами попугая и т. д., часто один автор заимствует у другого целые четверостишия, слегка изменив их. Недаром «Поучения Хэбэй-вана» [Тогтохтор, 1998], произведение прозаическое и посвященное назиданиям в общественно-хозяйственной сфере, стоит в монгольской литературе и в идейном, и в художественном плане совершенным особняком.

Одной из черт, делавшей дидактику столь привлекательной для простых людей, была ее сравнительная свобода от религиозного философствования. В круг этой литературы входили сочинения, начиная от серьезных трактатов и кончая почти развлекательными сказочными сборниками. Однако среди

моря письменных сочинений на монгольском и тибетском языках они составили один из немногочисленных видов, дававший возможность творить вне строгих жанровых и идеологических установок буддизма. Монгольская словесность до XX в. практически не знала нефункциональных жанров и видов литературы. Но среди этих функциональных и синкретических видов, к которым, безусловно, следует отнести дидактику, последняя была наименее жестко подчинена служению буддийским догматам и поэтому стала одной из областей письменного творчества, где происходило прорастание начатков занимательности и художественности. Не случайно монгольская филология советского образца, столь чутко реагирующая на все, что сколько-нибудь связано с буддизмом, и исключавшая это из области своих исследований, насыщена, даже перенасыщена работами о дидактических сочинениях.

Кроме того, в этом виде литературы происходило и рождение авторского творчества. Отзыв Б. Я. Владимирцова, несмотря на его пренебрежительный тон, составил одну из немногих областей письменной словесности монголов Средневековья, где авторы могли выражать свой литературный талант, использовать те или иные художественные приемы, добиваться эстетической красоты и быть при этом понятными широкому кругу читателей. Например, Рашипунцуг, самый «художественный» из всех монгольских летописцев, стремившийся украсить свой текст, сделать его литературным, а не только историографическим произведением, пользовался приемами дидактических жанров. Он приводит фрагменты поучительных трактатов, ссылается на притчи из комментариев к ним, включает морализаторские сентенции в конце описания каких-нибудь событий, сочиняет диалоги, где обсуждаются религиозно-нравственные проблемы.

Не последнюю роль в популярности жанров дидактической литературы сыграла их близость к фольклору. Во-первых, большинство форм и тем этой литературы непосредственно восходят к устному творчеству. Несомненно, фольклорное происхождение имеют многие изречения индийских нитишастр, притчи комментариев к дидактическим трактатам. Также тибетские и монгольские сочинения в этом жанре опираются на развитую устную афористическую традицию этих народов. О сочинениях из цикла о Чингис-хане в этой связи и говорить не приходится. Во-вторых, эти произведения в том или ином виде вновь попадали в фольклор монгольских народов. Иногда трудно сказать, что первично — какая-либо субхашита или устная пословица, столь органично ее существование и в письменном, и в устном виде. Известны устные изводы комментариев к дидактическим трактатам [Цендина, 1984]. Многие сказки монгольских народов восходят к новеллам этой литературы. Подобное типологическое и генетическое родство обеспечило этой литературе широкую популярность и «растворенность» во многих видах и жанрах словесного творчества монголов.

Монгольская средневековая дидактическая литература сыграла, на мой взгляд, значительную роль и в становлении современной литературы. В данной статье я попыталась лишь обозначить эту роль на примере монгольской словесности первой половины XX в., где влияние старой литературы и типологическое сходство с ней проявляется наиболее наглядно. Такое влияние не ограничивается использованием авторами первой половины XX в. жанров и приемов дидактической литературы Средневековья, а касается более глубоких — мировоззренческих и эстетических — представлений монголов. Одной из характерных особенностей монгольской литературы первой половины XX в. было сохранение ею в той или иной степени черт функциональности, когда идея превалирует над художественностью, идеологическое начало — над эстетическим и развлекательным. И такое превалирование было для читателя органичным, удобным, правильным, ожидаемым и даже нужным.

Начиная с середины XX в. монгольские писатели все глубже знакомятся с мировой словесностью, монгольский литературный процесс становится все более сложным и многовекторным, в него входят новые эстетические идеи и художественные модели. Это направило творчество монгольских литераторов в новое русло, постепенно уводя его от примитивных схем социалистического реализма. Соответ-

ственно, оно освобождалось и от прямой нравоучительности. Поэтому преломление старых монгольских дидактических традиций в современной литературе становится все менее очевидным. Однако это не значит, что такой зависимости нет. Она, на мой взгляд, сохраняется, однако проявляется в других формах и масштабах. И это требует специального исследования.

Таким образом, цитируемые во всех энциклопедиях слова Гегеля о том, что «к подлинным формам искусства дидактическая поэзия не может быть причислена» [КЛЭ, 1964. С. 674], я думаю, не полностью относятся к монгольской литературе, по крайней мере литературе означенного периода. Массовый монгольский читатель, воспитанный в традиционных ценностях, искал, а часто и ищет в литературе прежде всего «науку». В конце концов, почему не согласиться с его мнением, что «Анна Каренина» — это хорошее, но немного длинное повествование, раскрывающее смысл стихов Сакья-пандиты, писавшего:

Глупцы, возлюбившие наслаждение,
Бесконечно творят дела, приносящие страдания.
Не понимая, что в будущем придет расплата,
Отдаются ничтожным утехам этой жизни и губят себя.

[Субашид, 1958. С. 31]

Литература

- Балданжапов, 1970: *Балданжапов П. Б.* Altan tobci. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.
- Бартольд, 1963: *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. I. М., 1963.
- Боован Бадма, 1977: *Боован Бадма.* Услаждение слуха // Поэзия народов СССР XIX—начала XX века. М., 1977. С. 579.
- Владимирцов, 2002: *Владимирцов Б. Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
- Владимирцов, 2003: *Владимирцов Б. Я.* Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
- Дамдинсүрэн, Цендина, 1983: *Дамдинсүрэн Ц., Цендина А. Д.* Тибетский сборник рассказов из «Панчатантры». Улан-Батор, 1983.
- Дашиев, 1985: *Дашиев Д. Б.* Традиции «нитишастр» в тибетской афористической литературе // Буддизм в литературно-художественном творчестве народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 89—101.
- Ёндон, 1971: *Ёндон Д.* Үг хэмээх зохиолын тухай (О произведениях в жанре уг) // Монголын судлал. Улаанбаатар, 1971. Т. 8. С. 125—131.
- Ёндон, 1980: *Ёндон Д.* Төвд монгол уран зохиолын харилцааны асуудалд (К вопросу о тибето-монгольских литературных связях). Улаанбаатар, 1980.
- Ёндон, 1989: *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М., 1989.
- Ёндон, Сазыкин, 1986: *Ёндон Д., Сазыкин А. Г.* Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства // *Mongolica.* Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. 1884—1931. М., 1986. С. 232—251.
- Зерцало мудрости, 1966: *Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам: Памятник бурятской литературы XX в. / Вступ. ст., подгот. ст.-монг. текста, рус. пер. и примеч. к нему Ц.-А. Дугар-Нимаева.* Улан-Удэ, 1966.
- Краткая литературная энциклопедия, 1964: *Краткая литературная энциклопедия.* Т. II. М., 1964.
- Козин, 1941: *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyol-un niyucha tobciyan.* Юань чао би ши (Монгольский обыденный сборник). Т. I. М.; Л., 1941.
- Монголын өгүүллэгүүд, 1961: *Монголын шилдэг өгүүллэгүүд (Монгольские избранные рассказы).* Улаанбаатар, 1961.
- Монголын яруу найраг, 1971: *Монголын шилдэг яруу найраг (Монгольская избранная поэзия).* Улаанбаатар, 1971.
- Нацагдорж, 1961: *Нацагдорж Д.* Зохиолууд (Сочинения). Улаанбаатар, 1961.
- Поппе, 1937: *Поппе Н. Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937.
- Равджа, 1992: *Равджа Д.* Яруу найргийн цоморлиг (Поэтический сборник). Улаанбаатар, 1992.
- Сазыкин, 1988: *Сазыкин А. Г.* Монгольская литература // История всемирной литературы. Т. V. М., 1988. С. 635—641.
- Субашид, 1958: *Эрдэнийн сан Субашид.* Цахар гэвш Лувсанчүлтэмийн орчуулга ба тайлбар / Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Дамдинсүрэн, Ж. Дүгэржав. (Драгоценная сокровищница Субхашит / Пер. и коммент. Чахар-гэвши Лувсанчүлтима; Изд. Ц. Дамдинсүрэна и Ж. Дүгэржава). Улаанбаатар, 1958.
- Сүглэгмаа, 2005: *Сүглэгмаа Х.* Монголын уран зохиол дахь «үг» зохиолын төрөл зүй (Жанр «үг» в монгольской литературе). Улаанбаатар, 2005.

- Тогтохтөр, 1998: *Тогтохтөр Б.-О.* Ажил ба сургуулийн зүйл (Работа и обучение). (Улан-Батор), 1998.
- Хүрэлбаатар, 1982: *Хүрэлбаатар Л.* Төвд Монгол Данжурын доторхи төр ёсны найман шастир (О восьми нитишастрах в тибетском и монгольском Данджуре) // *Studia Mongolica*. Т. IX (17), fasc. 1—18, 1982. С. 210—245.
- Хүрэлбаатар, 1985: *Хүрэлбаатар Л.* Традиции индийской и тибетской дидактической поэзии в литературе монгольских народов // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. М., 1985. С. 128—144.
- Хүрэлбаатар, 1995: *Хүрэлбаатар Л.* Чандманийн түлхүүр. Оршил (Ключ из чинтамани. Введение) // Монголын уран зохиолын дээжис (Образцы монгольской художественной литературы). Улаанбаатар, 1995.
- Хүрэлбаатар, 2008: *Хүрэлбаатар Л.* Сочинения в жанре субхашиты и поучения цаннид-ловон Шагдара // Цэндийн Дамдинсүрэн: к 100-летию со дня рождения. М., 2008.
- Хурэл-Батор, 1997: *Хурэл-Батор Л.* Дидактическая поэзия // Монгольская литература: очерки истории XIII—первой половины XX в. М., 1997. С. 162—176.
- Цендина, 1984: *Цендина А. Д.* Художественные элементы в одной монгольской редакции комментария к «Капле, питающей людей» // Владимирцовские чтения. Междунар. конф. Монголоведов: Тез. докл. и сообщ. М., 1984. С. 136—137.
- Цендина, 1991: *Цендина А. Д.* Об одном сочинении Чахаргэвши Лувсанчулжима // Взаимосвязи и закономерности развития литератур Центральной и Восточной Азии. М., 1991. С. 88—102.
- Цендина, 1997: *Цендина А. Д.* Монгольская новеллистика XVII—XIX вв. и индо-тибетские традиции // Монгольская литература: очерки истории XIII—первой половины XX в. М., 1997. С. 177—208.
- Цэрэнсодном, 1977: *Цэрэнсодном Д.* Сургаалын шүлэг (Стихотворные поучения) // Монголын уран зохиолын тойм (Обзор монгольской литературы). Т. II. Улаанбаатар, 1977.
- Цэрэнсодном, 1987: *Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол. XIII—XX зууны эх (Монгольская литература XIII—XX вв.). Улаанбаатар, 1987.
- Шастина, 2008: *Шастина Н. П.* Один неопубликованный труд Н. П. Шастиной // Цэндийн Дамдинсүрэн: к 100-летию со дня рождения. М., 2008. С. 236—249.
- Damdinsürüng, 1959: *Damdinsürüng Će.* Mongyol uran jökiyal-un degeji jayun bilig orusibai (Сто образцов монгольской литературы) // *Corpus scriptorium mongolorum*. 1959. T. XIV.
- Heissig, 1979: *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen — Struktur und Motive. Oplanden, 1979.
- Öljei, 1996: *Öljei M. S.* Mongyolčud-un töbed-iyer tuyurbiysan uran jökiyal-un sudulul. (Begejing), 1996.
- Gombojab, 1959: *Gombojab.* Mongyolčud-un töbed kele-ber jökiyaγsan jökiyal-un jüil (Сочинения монголов, писавших на тибетском языке) // *Studia Mongolica*. Т. I, fasc. 28. Улаанбаатар, 1959.

A. D. Tsendina The didactic literature of Mongols (XIII—the middle of XX centuries)

In the article the history of the Mongolian didactic literature since the 13th century and till the middle of the 20th century, stages of its development, genres, themes, and ideas are briefly discussed.

Key words: Mongolian literature, didactic treatises, poetic teachings

Н. В. Ямпольская

О малоизвестном халхаском переводе сутры Аштасахасрика Праджняпарамита

В 2011 г. в Хубсугульском аймаке (Монголия) был обнаружен ранее неизвестный монгольский перевод сутры Аштасахасрика Праджняпарамита, хранящийся в частной коллекции. Автор перевода — халхаский переводчик Дарба-пандита. Источник (иллюстрированная рукопись, лишь несколько страниц из которой стали доступны для исследования) снабжён длинным стихотворным колофоном авторства Дарба-пандиты.

Ключевые слова: Аштасахасрика, Праджняпарамита, колофон, Дарба-пандита, Дзанабазар, Тушетухан, Халха.

В 2011 г. на территории Хубсугульского аймака (Монголия) был обнаружен редкий рукописный экземпляр монгольского перевода сутры Аштасахасрика Праджняпарамита (санскр. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*; тиб. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*). Рукопись, хранящаяся в частной коллекции, представляет особую ценность, так как содержит прежде неизвестный монгольский перевод сутры¹. Согласно колофону рукописи, автором перевода является Дарба-пандита (монг. *darpa pandita*). Некоторые детали из приведённого ниже колофона позволяют с большой вероятностью предположить, что речь идёт о первом из линии халхаских хутугт, носивших титул Дарба-пандита, — Лувсансодовд-жамцане (1637—1702) [Дашбадрах, 2004. С. 189—194]. Поскольку известно, что лишь в 1678 г. Дарба-пандита Лувсансодовд-жамцан вернулся в Халху после многолетнего пребывания в Тибете, над переводом Аштасахасрики он мог работать в период с 1678 по 1702 г.

Упомянутая рукопись до сих пор не была опубликована, и нам удалось поработать лишь с несколькими её страницами в цифровой копии, в их число вхо-

дит и колофон источника. В рукописи 318 листов, 34—35 строк на странице. Текст написан каламом, чёрной и красной тушью, имеются иллюстрации². В конце (л. 317v—318r) помещён перевод тибетского колофона Аштасахасрики, в то время как монгольский стихотворный колофон, сочинённый Дарба-пандитой, имеет отдельную пагинацию (1r—3r)³.

Колофон Дарба-пандиты заслуживает внимания не только как источник информации о создании перевода сутры, но и как стихотворное произведение: он состоит из 37 четверостиший, содержащих традиционные благопожелания, хвалы буддам, бодхисаттвам, божествам-покровителям, а также ханам, земле и народу Халхи.

В числе упомянутых в колофоне иерархов школы Гелуг особое место занимает Джебдзундамбахутугта, называемый покровителем народа Халхи. Кроме того, текст содержит хвалы клану Тушэтуханов. Согласно традиции, первым упоминается Чингис-хан как основатель государства, от которого ведут свой род все монгольские ханы. Затем Дарба-пандита говорит о правившем в Халхе потомке Чингиса — «могучем и хорошем хане» (mong. *asuru yeke küčütü sayin qayan sayin noyan*), чьим потомком в четвёртом колене он называет Джебдзундамбахутугту. Речь идёт об Оноху уйдзэн-ноёне (монг. *uqutuqu*, р. 1534), сыне Герсендзе (монг. *geresenje*) — младшем из сыновей Даян-хана (монг. *dayan qayan*). Даян-хан — первый из рода Тушетуханов, носив-

¹ Помимо перевода, которому посвящена данная статья, на сегодня известно семь монгольских переводов сутры Аштасахасрика Праджняпарамита: перевод Дидугба габчу ламы, дурхар обмо багши и Браши багши (1599—1603) [Yampolskaya, 2012], перевод Арьядевы (1608), перевод Самдана Сенгге (начало XVII в.), перевод пандиты дархан ламы (первая половина XVII в.), перевод Алтангерел убашы (первая половина—середина XVII в.), перевод, приписываемый Дзая-пандите Ойратскому (середина XVII в.) и Анонимный перевод (конец XVII—начало XVIII в.) [Yampolskaya, 2013]. Подробнее об этих семи переводах см. в статье «Новые сведения о монгольских переводах сутры Аштасахасрика Праджняпарамита» в сб. «Пятые Доржиевские чтения» (в печати).

² Более подробное описание рукописи не может быть представлено за неимением прямого доступа к источнику.

³ Цифровые копии фрагментов рукописи, которыми мы располагаем, не позволяют судить о том, каково было изначальное расположение листов монгольского колофона. Когда рукопись была обнаружена, эти листы находились в самом начале тома.

ший также титул *сайн-ноён-хан* (монг. *sayin noyan qayan*): вероятно, именно этот титул использует Дарба-пандита, называя Оноху *sayin qayan sayin noyan*.

Оноху уйдзэн-ноён — прадед Тушету-сайн-хана Гомбодорджа (монг. *tüsiyetü sayin qayan gombodorji*, р. 1594, правил 1636—1655), чей сын Ишдорж (монг. *išdorji*, тиб. *ye shes rdo rje*, санскр. *jñanavajra*, отсюда Дзанабадзар) прославился как первый Джебдзун-дамба-хутугта Ундур-геген Дзанабадзар (монг. *öndür gegen janabažar*, 1635—1723).

Дарба-пандита перевёл Аштасахасрику по указу уйдзэн-ноёна (монг. *üijeng noyan*) и его супруги Уд-бала (монг. *udbala*) из рода «тринадцати благородных ханов» (монг. *sayin ijaγur-᠋᠋᠋ arban γurban qad*) — потомков сайн-хундулен-чухур-ноёна (монг. *sayin kündülen čügükür noyan*). Титул *sayin kündülen čügükür noyan* принадлежит Туменхин хундулен-чухуру (монг. *tümengkin kündüleng čügükür*, 1558—1640) — четвёртому сыну Оноху [Kämpfe, 1983. С. 153, nr 470]. У Туменхина было тринадцать сыновей — «тринадцать благородных ханов», двое из ко-

торых носили титул *уйдзэн-ноён*: его второй сын Хандусджаб (монг. *kandusjab erdeni üijeng noyan*) [Kämpfe, 1983. С. 157, nr 598] и пятый сын Рджеяг-цогту (монг. *rjeγay čoytu üijeng noyan*) [Kämpfe, 1983. С. 159, N 601]. Однако потомки Хандусджаба не унаследовали этот титул, в то время как старший сын Рджеяга — Аюши — носил его. Вероятно, именно Аюши уйдзэн-ноён (монг. *ayusi üijeng noyan*) [Kämpfe, 1983. С. 160, nr 840] выступил в роли спонсора перевода.

В последнем четверостишии колофона Дарба-пандита называет место, в котором он работал над переводом сутры, — север Хангайских гор. Переводчик упоминает *qasui künü-yin belčir*: предположительно, речь идёт о месте слияния (монг. *belčir*) двух рек. Река Хасуй (иногда: Хануй) — один из трёх притоков Селенги, однако не удалось выяснить, что стоит за названием *künü* (возможно, следует читать *günü*).

Ниже представлен полный текст монгольского колофона в транскрипции и его перевод на русский язык.

Транскрипция монг. текста

[1r] qamuγ amitan-i sanay-a-bar/ üjügülügči burqan erdeni:
γasalang-᠋᠋᠋ orčilang-ača oγoyata/ γaγayūči nom erdeni:
γayiqamsiγ-᠋᠋᠋ degedü qutuγ-dur/ uduriduγči quvaray er-
deni-dür:

qataγu᠋᠋᠋iqui süsüg sedkil-/iyer mörgömü aburan soyurq-a:~

asangki olan қалab-dur/ buyan-u čiyulγan-i yosuγar sayitur
tegüskeged:

aliba töröl-/dür aljal čilil ügei berke qadaγu᠋᠋᠋il-iyar amurlin:
adalidqa/ši ügei naiman tümen dörben mingγan nom-i
dotoraban baytaγan:~

alaysal ügei mani<-yi> edür-ün jirγuγan-ta ayiliduγči ša-a
qγ-a muni-/dur jalbarimui:~

asaraqui sedkil-iyer γurban yeke қалab-dur/ buyan-i čiyul-
γan-i dügürgejü burqan boluγad:

alimad qamuγ amitan-i/ degedü qutuγ-dur uduriduγ-yin
tula dğa-a ldan-dur ügede/ bolju:

asaraqui nigülesküi-ber ene qoyitu qoyar бүкүн-dür enerin/
aburayči mayidari čimadur:

ay-a qoqoi kemen jirüken-ečegen daγu/dan mörgömü:
nigül-dü mani aburan soyurqa:~

eki kiγayar ügei/ orčilang-ača oγoyata γarbaču:

edüge manu yabudal samayu čüb/ boluγsan čay-dur:

erten-ü qamuγ sayibar oduγsad-ača ilede/ mandur:

enerin ilede aburayči bcöngqara

čimadur mörgön jalbari/mui:

qaril ügei-yin qutuγ-i olbaču:

qarin qarin ügede/ boluγči pañčên dalai blam-a:

qamuγ sayin qubitan-u γaγčakü nidün/

γurban yirtinčü-yin oro-yin čimeg sumati cñ-a-na kiged:/

qamuγ amitan-ača ilangγuy-a

qalq-a tümen-i čiyulγan aburayči/ rcê bjun dampa blam-a-
dur:

Перевод

Драгоценности-Будде, по доброй воле просвещающему
всех живых существ,

Драгоценности-Учению, полностью освобождающему
из горестной сансары,

Драгоценности-Сангхе, ведущей к удивительной выс-
шей святости,

Клянюсь смиренно и почтительно. Милостиво спасите!
[К тому, кто] в течение бессчётных кальп полностью
усовершенствовал собрание заслуг,

Усмирил [клеши] через неустанную [практику] суро-
вой аскезы в каждом рождении,

Постиг восемьдесят четыре тысячи несравненных
дхарм —

К Шакьямуни, произносящему [шестисложную] ман-
тру шесть раз в день, возношу молитву!

[Тому, кто] в милосердных помыслах стал буддой,
осуществив собрание заслуг в течение Трёх Великих
кальп,

Вознёсся в Тушиту, чтобы привести всех живых су-
ществ к высшей святости,

Тебе, Майтрея, милосердный и сострадательный спа-
ситель в этом и будущих рождениях,

Клянюсь и молю от всего сердца: «О, смилуйся и спа-
си нас, грешных!»

[Тому, кто], полностью освободившись из бескрайней
Сансары,

Сейчас, когда наши деяния стали дурны и смутны,

Со времён всех сугат прошлого и до наших дней

Всё же являет сострадание

и [приносит] спасение — тебе,

Дзонхава, клянюсь и молюсь!

Панчен и Далай лам, что достигли уровня невозвраще-
ния,

Но всё же являются вновь и вновь,

Единственное око всех обладателей благой участи,

Головное украшение Трёх миров —

Суматиджняну,

¹ Не удалось установить значение слова *tungyalta ügei*.

qamiγ-a ügede bolbasu tere/ oron-dur
 qamtu nigen orošiqu-yin qutuγ-i öčün ĵalbarimui:./
 qoor-tu doγšin šimnusi ečülgegči bayatur da-a ĵinis kiged
 ökin/ tngri:
 qoγosurayul-un tüidügčün-i ünեսүн tobray bolγayči bêgĵê/
 terigüiten nom-un sakiγulsud:
 qoyitu ene qoyar törölün qoorlan/ todqariduyčün-u yutumsiy
 bolγayči ta bükün-dür:
 qoyar ügei sed/kil-iyer süsül-ün mörgömüi sačalal ügei nö-
 köčen soyorqa:.
 küčün/ tegülдер күрдүн орчиюлуγчи činggis qayan tere inu:
 küčir tabun/ öngge dörben qari-yi eĵeleĵü bürün:
 küsegsen qamuγ kereg-üd-iyen/ sayitur tegüsken bütügeĵü
 ĵirγayad:
 kündü yeke törö-e yosun-iyen/ tübsin-e bariysan aĵuγu:
 aldarsiγsan tere yeke qayan-ača/ inayši ündüsüleĵü bürün:
 asuru yeke küčütü sayin qayan [lv] sayin noyan töröged:
 almayidal ügei šasin törö-e qoyar-i/ qoslan bariĵu:
 adalidqaši ügei qalq-a tümen-i sayitur ĵirγa/γuluyγsan bü-
 lüge:.
 tegün-eče qoyin-a dötüger üy-e-yin čaγ/-dur inu:
 degüdegerel ügei yeke boγda reč bjun đampa blam-a/
 tegši nigüesküi-ber amitan-i tusa-yin tulada ügede bo-
 luγad:./
 tegüs-iyer ĵirγayulun šašin-i arban ĵüg-dür mašida delge-
 re/gülbei:.
 sayin kündülen čügükür noyan-u üre sadun inu:
 samaγu/ral ügei čayan buyan-u ači üre-yin šiltayan-iyar:
 sayiqan/ nabči sečeg metü sayitur sačuran delgereĵü:
 sayin iĵayur-đu/ arban γurban qad boluyγsan-ača ündüsüle-
 seger:.
 tegülдер süsüg/-dü üičeng noyan udbala qoyar-un duraduy-
 san-dur:
 tegüs ĵirγa/lang sanaγsaγar bolumu kemen sedkiĵü đarpa
 pandita biber:
 tegüs/ olan üge udqasi yeke ese medebečü:
 tedüi edüiken medegden/ üge udqasi inu tokiyalduyulĵu
 bürün:.
 ketürkei yeke erdem/ bilig ese tegüsügsen ču bolba:
 ken uçiraysan öglige-yin eĵen-ü/ ĵarliγ-ača ülü dabaqu-yin
 tula:
 gem-đu γurban qoora-yin/ eldeb kilinčesi ese tebčigsen ču
 bolba:
 getülgegči degedü šaky-a/ muni-yin adistid-dur šituĵu
 orčiγulbai:.
 erten-ü sayin buyan-iyar uçiraysan noyan qutuγ-tu ĵun
 đga-a rgy-a mčô/ kemeküd eblen:
 edüge rdô rĵê rgy-a mčô kemekü ba ubasi/ qoyaγula sambu-
 ra-đan:
 edüi tedüi bi<či>gečün naiman mingyan silüg-tü kemekü-yi:
 erten-ü yosuyar ene ečüs-ün kereg-ün tula debterle/gülbei:.
 burqan-u ĵarliγ inu masi yeke gün narin boluyad:./
 bodatay-a burqan bodi satuva-nar-ača busu medeküy-e
 berke-yin/ tulada:
 buruγu alĵiyas ese medeĵü gem aldal boluyγsan bügesü:
 busu/ erten-ü kelemürčün-eče gem boluyγsan busu bui:.
 osaldaĵu gem aldal/-nuγud boluyγsan tedeger bügüde-yi:
 ülemĵi uqayγan-u oron-a/ geyigsen merged ĵasan soyorq-a:
 üčüken edüi tedüi onoĵu/ ĵöb boluyγsan bügesü:
 olan amitan-i burqan-u qutuγ-đur udu/ridqu-yin ündüsü
 boluyai:.

Джебдзундамба-ламу, что из всех живых существ
 Оказывает особое покровительство народу Халхи,
 Я молно благословить все места, которые они почтили
 своим присутствием.
 Истребителям вредоносных, грозных шимнусов, храб-
 рым дакини и Лхамо,
 Бегце, что обращает в прах [демонов]-разорителей и
 вредителей, и другим дхармапалам,
 Всем вам, посрамляющим зловредных демонов в этом
 и будущих рождениях,
 Кланяюсь искренне и почитительно! Милостиво окажи-
 те [ваше] несравненное содействие!
 Могучий чакравартин Чингис-хан
 Покорил суровые Пять цветных и
 Четыре чужих [народа],
 Возрадовался тому, что исполнил всё, чего желал,
 И твёрдо удерживал великое государство своим зако-
 ном.
 После в роду этого прославленного хана
 Был рождён великий, могучий, прекрасный хан, достой-
 ный ноён,
 Бережно хранивший союз Религии и Правления,
 Принесший радость несравненному народу Халхи.
 Через четыре поколения после него
 Бесстрашный Джебдзундамба-лама
 Явился из сострадания, на благо всех живых существ,
 Принёс всеобщую радость и распространил Учение на
 десять сторон [света].
 Потомки почтенного чухур-ноёна
 Благодаря плодам незапятнанной белой добродетели
 Подобно прекрасным листьям и цветам распространи-
 лись широко
 И стали [известны как] тринадцать благородных ханов.
 По указанию их потомка,
 благочестивого уйдзэн-ноёна
 и [его супруги] Удбалы,
 В мыслях о великой радости я, Дарба-пандита,
 Хотя и не знаю многих слов и значений,
 Обладая очень малыми знаниями, всё же сопоставил
 эти слова и смыслы.
 [Я] не преисполнен великой мудрости,
 Но, дабы не ослушаться приказа повстречавшегося
 [мне] милостынедателя,
 Хоть [я] и не отбросил [ещё] всевозможных грехов
 вредоносных Трёх ядов,
 Всё же перевёл [сутру],
 опираясь на благословение великого спасителя Шакья-
 муни.
 В соответствии со словами ноён-хутугты Кунга Джем-
 цо, встреченного благодаря давним заслугам,
 Ныне два писца² — Дордже Джемцо и убаши
 [И] несколько переписчиков соединили [листы] Вось-
 митысячной в книгу
 По старинному обычаю и ради высшей цели.
 [Смысл] слова Будды очень глубок, сложен
 И труден для понимания кого-либо, кроме будд и бод-
 хисаттв,
 Потому, если [я] невольно допустил ошибки,
 В том нет вины переводчиков прежних времён.
 Мудрецы, блистающие в царстве великой учёности,
 Соболаговолите исправить все ошибки, возникшие по
 [моей] небрежности!

² Здесь слово «писец» передаёт монгольское *sambura-tan*, т. е. «писец с доской». Такие писцы записывали текст на вощёные доски, что позволяло вносить исправления, не растрачивая драгоценную бумагу.

geyigsen yeke merged egüni ĵasaqu/-ača busu eleglekü qamiy-a bolqu:

geneken oyutan üçiken medegsen-i/ nomčirqan yabuçid sigüül ügei angqaraqı kereg:

kerbe-e ĵöb/ buruıu-yi inu ülü ŝingjilen ügülegçi çadqulang sedkil-den/ sunjıbasu:

gegen yeke ötelkü ügei-dür ĵıruyan geŝigüü-den-u [2r] möri müskıgsen metü boluıuçın::

eke bilıg-ün çınadu kiĵayar/ kürügsen naiman mingyan ŝilüg-dü kemekü egüni:

edüge naiman çilüge/ arban uçıral-du töröl oloysan ene çay-dayan:

ene eçüs qoyarun/ tula takiqu mörgökü

ungŝıqu terıgüten-i ese üiledbesü egün-eçe/ degere arı-a ügei-yin tula:

edüge oluıysan bey-e-ben/ eldeb ĵüil üile üiledcü oluıysan erdeni metü egüni öd/ ügei bolıyaqula bui-ĵa::

tegün-ü tula tegünçilen iregsen ŝakyamuni-yin/ edüge mandur bükün-eçe ülemji keregselen talbiıysan egüni

tengsel/ ügei orçilang-un ĵig baçi-ača maŝı sayitur ĵirüken-eçe/ ĵıgsıgürken:

tengçeküye berke orçilang-ača nögçikü burqan-u/ qutuy terıgüten-i olqu-yin tula:

tedüi edüi orçilang-un üd/ ügei yabudal-i orkin egün-eçe ülü qayaçaqu ber üledültei:

ay-a/ ölösügsen umtayasuıysan amitan sayıqan idege umdayan-luıa uçırayısan/ metü:

ay-a uçıraŝı ügei çındamani erdenis-ün <erdeniin> saba-yin aman nekeg/sen metü:

ay-a qola büglegüde-eçe inay amaray-ud-un üge kürçü/ iregsen metü:

ay-a tungyalay tolin-u dotora ĵokistai ĵüitei/ düri dürsü üjgedegsen metü:

ay-a ĵayıqamsıy-du bilıg-ün çınadu/ kiĵayar kürügsen naiman mingyan ŝilüg-dü egüni:

alı çinegeber biçikü/ takiqu mörgökü ungŝıqu sanaqu süsülkü tedeger-i:

amin-dayan kürbeçü/ aŝıda-yin kereg-i sanan aliqan çinegeber üiledün:

akanista-yin/ oron-dur dürbel ügei törügülgüçi eke egüni üiledültei ene bui-ĵa::/

ene qutuy-tu-yin nom-i orçıyuluıysan buyan-ıyar:

eçiğe eke boluyısan ĵıruyan ĵüil amitan:

ejed qad terıgülen bida bügüdeger:/

eçüs-dür burqan-u qutuy-i türgen-e olqu boltuyai::

tungyalay sayın/ süsüg-ıyer duradııysan buyan-ıyar:

toıolası ügei qalab-dur/ üiledügsen nigül manu arıluıyad:

tonıluŝı ügei ĵurban mayu ĵayayan/-dur oroŝııysan amitan-i:

toıoluıysan burqan-u qutuy-dur udurıdqu/ boltuyai::

urıdu çaylası ügei sayın irüger-ün buyan-u küçün-ıyer:/

oloŝı ügei kümün tngri-yin töröli oloysan buyan inu:

ulam ulam/ nemejü bayural ügei delgeren arbıjıyad:

orçilang-un ĵobalang-ača/ amitan-i sayitur udurıdqu boltuyai::

ai ĵayıqamsıy-du egün-ü küçü/-ber ene töröl-eçe busu oron-dur ülü ĵabsarlaqu ber:

ai ĵayıqamsıy/-du ilayııysad-un degedü mayıdari çinu ölmei-yin emün-e dergede/ ŝıqam dürbel ügei törön:

ai ĵayıqamsıy-du bodı satuva sedkil [2v] -luıy-a qoslayısan ene qoıosun çınar-i tan-u gegen-eçe ayıladqan:/

ai ĵayıqamsıy-du mayıdari çi inu ene jambu-a tiib-dur üge-de/ bolqu çay-dur erkim köbegün bolun::

asuru ene orçilang-dur/ ŝınuqayıran abtayısan sedkil minu

Если же [мне удалось] что-то понять и передать верно, Пусть это приведёт к достижению состояния будды множеством живых существ!

После того как блистательные мудрецы исправят [ошибки], другим потешаться негоже!

Пусть знатоки Учения обратят внимание, не осуждая невежественного глупца.

Если же сытые умом, что говорят, не отличая истины от лжи, станут насмехаться,

То уподобятся тем, кто [стремится попасть к богам], следуя дорогой птиц.

Если сейчас, в этом рождении, обладая Восьмью свободами и Десятью [благими] обстоятельствами, [Мы, на благо] этого [рождения] и ради высшего [блага],

не станем почитать эту Праджняпарамиту в восемь тысяч шлок, [подобную] матери,

Поклоняться [ей], читать [её] и [совершать] прочие [подобные] действия, то, поскольку нет более совершенного метода,

Тело, обречённое в этой жизни, подобное с трудом добытой драгоценности, будет осквернено.

Поэтому, чтобы всем сердцем презреть обманы неописуемой Сансары

И достичь состояния будды, спасающего из труднопреодолимой Сансары и так далее,

Следует отбросить греховные деяния Сансары и никогда не расставаться с ней —

Той, что оставил нам татхагата Шакьямуни как высочайшую [ценность].

Словно измученные голодом и жаждой живые существа находят еду и питьё!

Словно открываешь драгоценный сосуд с редчайшими драгоценностями чинтамани!

Словно получаешь весть издали от родных и любимых!

Словно видишь прекрасный образ в чистом зеркале!

Эту чудесную Праджняпарамиту в восемь тысяч шлок

Следует переписывать, почитать, читать, обдумывать и боготворить

И, считая это постоянной практикой в течение всей жизни, по мере сил

Совершать [эти действия] по отношению к Матери[-Праджняпарамите], дарующей рождение в землях Аканишты.

Пусть благодаря добродетели перевода этого священного учения

Шесть видов живых существ, [когда-то бывших нашими родителями],

И все мы во главе с ханами-правителями

В скором времени достигнем состояния будды!

Пусть благодаря добродетели почтительного созерцания

Очистятся наши грехи, совершённые на протяжении бессчётных кальп,

И живым существам неминуемых Трёх дурных рождений

Будет указан путь к состоянию будды!

Пусть благодаря силе добродетели бесчисленных молитв прошлого

Благо обретения редкого рождения среди людей и небожителей,

Не уменьшаясь, растёт, умножается, распространяется

И полностью освободит живых существ от страданий Сансары!

sularan nimgedün:

asanggi yurban қалаб/-дур ша-а ky-a muni tan-u buyan-u
 çiyulyan yambar quriyaysan tere/ yosuуar:
 aliqan бүкүн-iyen burqan-u qutuy amitan-u tula tungyalta/
 ügei¹ ögkü üledkü ber:
 ai yayiqamsiy-ду ша-а ky-a muni-luy-a/ adali bolqu kejiy-e-
 de bolqu bolumui::

erketen dutayu amitan-i erke/-ден бүридүгед:
 eldeb ebeçin-iyer enelügüid ebedçin-eçe tonilju:
 ed/ mal-iyar ügeyiregsed erdeni-yin sang-i oloyad:
 enelügsen jobalang/-tan yasalang-aça tonilqu boltoyai::
 amin nasun inu adalidqaşi/ ügegüy-e üni urtu boluyad:
 aliba küsegsen kereg-üd inu nom-un/ yosuуar sayitur бүтү-
 ged:

ayali aburi inu қалбараварас modun-u nayiljalay/ metü bo-
 luуad:
 abida burqan-u dergede бүгүдегер түрген-e törökü bol/tu-
 yai::

gegen ene sudur-un yeke açi üre ber:
 kei qura çay çay/-dur sayitur oroju:
 kelkü yeke altan delekei-dür tariyan ebesün uryu/yad:
 keb kejiy-e ed mal-iyar bayajin amuyulang jiryaqu bol-
 toyai::/

altan delekei metü ayuu yeke bolun:
 ariyun yeke oytaryui metü batu/ boluyad:
 ayul-ду орçилан qoyosun boltala бүкү amitan-a:
 asuru yeke/ tusalayçi inu bi boltoyai::
 erte bodi satuva sedkil törügülügsen-eçe/ burqan-u qutuy
 kürtele:

erketü ша-а ky-a çidayçi amitan-u tusa yambar/ üiledügsen
 metü:
 erdeni degedü ша-а ky-a muni-yin vçir-ду kölün linqu-a/-
 dur şitaju:

edüge bi çu tere yosuуar üiledkü minu boltoyai::
 egün-eçe/ terigüleju kejiy-e bodi qutuy-дур kürün kürtele:
 egüride tüidügçi qamuy/ ada todqar-nuyud-aça sayitur
 jayilayulun:

erkin degedü bodi qutuy-un/ üile-dür ülü sayadayulun:
 edür söni nasuda buyan-ду degedü yabudal-iyar/ edlegülkü
 boltoyai::

arşlan ша ky-a muni terigülen arban jüg-ün yurban/ çay-дур
 oroşiyşan qamuy burqad:
 asuru mingyan қалаб-un degedü ün/düsün-ü blam-a kiged
 burqan bodi satuva-nar:
 aliba kiling-ду da-a/ kinis ökin tngri bęgcę terigülen nom-
 un sakiyulsud:

adalidqasi ügei/ öljei qutuy <delgeren arbidquyin öljei
 qutuy> orosiqu boltoyai::

ülemji degedü ene sudur-un sayin buyan/-iyar:
 üni-de ayçi kluus-un qad terigülen çajar-un ejed:
 öglige-yin/ ejen qamuy amitan-dur qoor ülü üiledün:
 ürgülji-de nököçen eçüs/-дур burqan-u qutuy-дур kürtügei
 jerge ber::

tegsi qamuy amitan-i [3r] beyen-dür yurban bey-e-yin öljei
 qutuy orosituyai:

degüderel/ ügei бүкүн-ü kelen-dür yurban surçayuli-yin öl-
 jei qutuy oroşitu/yai::

temdegtey-e qamuy бүгүде-yin sedkil-dür yurban şayşab-
 bad-un/ öljei qutuy oroşituyai:

tere yurbaуula-yin öljei qutuy бүгүде/-дур түгемел orosiqu
 boltoyai::

Пусть через силу этого чудесного [учения я] не остав-
 лю рождения в этих землях,

О Майтрея, величайший из победоносных, пусть ничто
 не помешает [мне] обрести рождение у твоих ног,

Принять от тебя это [учение о] Пустоте и бодхичитте!

О удивительный Майтрея, когда ты придёшь в Джам-
 будвипу, [пусть я] стану достойным юношей

И, будучи привязанным к Сансаре, с ослабленным,
 пленённым сознанием,

Подобно тому как Шакьямуни накапливал собрание за-
 слуг в течение Трёх неизмеримых кальп,

[Я] буду отдавать всё ради [достижения] состояния
 будды и [спасения] живых существ,

Пока не уподоблюсь удивительному Шакьямуни!

Пусть калеки обретут полную силу,

Мучимые болезнями — излечатся,

Лишённые имущества — найдут сокровищницу,

Страдальцы — избавятся от горя!

Пусть жизнь станет несравненно длинной,

Всё желаемое полностью исполнится по закону Уче-
 ния,

Нравы станут подобны ветвям древа Кальпаврикша

И все скорее обретут рождение рядом с буддой Ами-
 табхой!

Пусть благодаря великим плодам этой лучезарной сутры

Ветер и дождь приходят в должное время,

Злаки и травы растут [в изобилии] на великой золотой
 земле,

И да будет вовек процветание, благополучие и счастье!

Пусть стану [я] широк, как золотая земля,

Крепок, как великое ясное небо,

И покуда не опустеет эта страшная Сансара, для всех
 живых существ

Буду я великим спасителем!

Как когда-то, с момента зарождения бодхичитты и до
 становления буддой, Могучий мудрец из [рода] Шакьев
 действовал на благо живых существ,

Так пусть и я теперь, опираясь на лотос ваджрных
 ступней великого драгоценного Шакьямуни,

Буду поступать!

Пусть отныне и вплоть до достижения состояния бодхи,

Полностью прогнав всех демонов, что чинят препятст-
 вия,

Не откладывая великих деяний, [ведущих к] состоянию
 бодхи,

[Я] всегда, днём и ночью, буду творить лишь великую
 добродетель!

Пусть все будды десяти сторон и трёх времён, во главе
 с львом-Шакьямуни,

Великие коренные учителя, будды и бодхисаттвы мно-
 гочисленных кальп,

Все гневные дакини и дхармапалы, во главе с Лхамо и
 Бекпе,

Распространят несравненное блаженство, и да преум-
 ножится блаженство!

Пусть благодаря добродетелям этой великой сутры

Духи местности, во главе с древними царями нагов,

Не причиняют вреда милостынедателям и всем живым
 существам,

Всегда будут дружелюбны и в конце достигнут со-
 стояния будды!

Пусть блаженство Трёх тел пребудет в телах всех жи-
 вых существ!

Пусть блаженство Трёх школ пребудет на языках тех,
 кто не ведает страха!

qamuy amitan ša-a ky-a čidayči yirtin/čü-dür ügede boluyad boluyсан метү жігәәәд:

qamuy šašin naran-u gerel/ metü (*erased*) sayitur sačura-γad:

qamuy šašin-i bariyčid:/ ečige köbegün metü maši yosuγar jokildun:

qamuy adistid-un öljei/ qutuγ töröl tutum ürgülji-de orošiqu boltuγai::

aγulas-un/ qayan sümbür aγula-yin dörben tiib-un degedü cambu-a tiib-un/ oron-a:

aγuu yeke qalq-a tümen-ü oron-u degedü qangγai/ qan-u aru-dur:

asuru sayiqan oi sečeglig jülges-iyer/ čimegsen qasui künü-yin belčir-e:

aγ-a γayiqamsiy-du/ degedü ene qutuγ-du-yin nom-i bü-tügebei:: : :

Пусть блаженство Трёх дисциплин пребудет в сознании каждого!

Пусть блаженство этих трёх пребудет повсеместно!

Пусть все живые существа возрадуются так, словно в мир пришёл мудрец из [рода] Шакьев,

Пусть все учения распространятся широко, подобно солнечному свету,

Последователи всех учений пребудут в должном согласии, подобно отцам и сыновьям,

И пусть плоды всех благословений пребудут в каждом рождении!

На земле Джамбудвипы, величайшего из четырёх континентов царь-горы Меру,

На севере высокого хана-Хангая, что в стране великого народа Халхи,

В месте слияния [рек] Хасуй и Хуну, украшенном великолепными лесами, садами и лугами,

Закончил [я труд над] этим удивительным, великим, священным учением.

Литература

Дашбадрах, 2004: *Дашбадрах Д.* Монголын Хутагтуудын намтрын ойллого: XVII—XX зуун. Шинжлэх Ухаан Академи, Туухийн Хурээлэн, 2004.

Kämpfe, 1983: *Kämpfe H.-R.* Das Asaraγči neretü — yin teike des Byamba erke daičing alias Šamba ĵasaγ (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts) (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1983).

Yampolskaya, 2012: *Yampolskaya N.* A Rare Mongolian Translation of the *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* sutra //

Proceedings of the 10th International Congress of Mongolists. Vol. II: Mongolian Language and Culture and their Urgent Problems. Ulaanbaatar, 2012.

Yampolskaya, 2013: *Yampolskaya N.* *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* in Mongolia: Some Problems of Interpretation // *Mongolian Studies: Journal of The Mongolia Society*. Vol. XXXIII. Bloomington, 2013.

N. Yampolskaya

A Recently Discovered Khalkha Translation of the *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā*

In 2011 a previously unknown Mongolian translation of the *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* sutra was found in a private collection in Khovsgol province, Mongolia. The translation is ascribed to the Khalkha translator *Thar pa pandita*. The source (an illustrated manuscript which has only been partly available for research) has a lengthy colophon, composed in verse by *Thar pa pandita* himself.

Key words: *Aṣṭasahasrika*, *Prajnyaparamita*, colophon, *Thar-pa pandita*, *Zanabazar*, *Tushietu-khan*, *Khalkha*.

Т. И. Юсупова

«Современный Учком, при дальнейшем развитии, преобразуется в национальную Академию наук и художеств»: Программа развития Ученого комитета Монголии Ц. Ж. Жамцарано

В статье кратко характеризуется деятельность Ц. Ж. Жамцарано на посту ученого секретаря Ученого комитета Монголии в начале 1920-х гг. Отмечено, что в своей научно-организационной работе Ц. Ж. Жамцарано опирался на советы и поддержку академика С. Ф. Ольденбурга. В организации деятельности Учкома Ц. Ж. Жамцарано стремился применять опыт Российской академии наук с учетом национальных культурных и экономических условий. С этой целью он разработал перспективный план развития Учкома, который последовательно реализовывал.

В качестве приложения публикуется Программа работ Учкома, написанная Ц. Ж. Жамцарано в 1924 г.

Ключевые слова: Ученый комитет Монголии, Ц. Ж. Жамцарано, С. Ф. Ольденбург, перспективный план работы Учкома.

Многогранной деятельности ученого, бурятского и монгольского общественного и политического деятеля Цыбена Жамцарановича Жамцарано (1881—1942) посвящено немало публикаций и в России, и в Монголии¹. Однако его деятельность как ученого секретаря Монгольского Ученого комитета (Учкома) еще не нашла, как нам представляется, должного отражения в трудах российских и монгольских историков. Между тем Ц. Ж. Жамцарано сыграл важнейшую роль в выработке организационной формы и структуры Учкома, в определении основных направлений его деятельности и объектов исследований, в установлении сотрудничества между Учкомом и Российской Академией наук.

В своей научно-организационной работе Ц. Ж. Жамцарано опирался на советы и поддержку академика С. Ф. Ольденбурга (1863—1934), неперемного секретаря Академии наук в 1904—1929 гг. Цыбен Жамцаранович познакомился с С. Ф. Ольденбургом во время учебы в Санкт-Петербургском университете, где с 1902 по 1907 гг. получил прочные и разнообразные знания на юридическом, физико-математическом и историко-филологическом факультетах. Ц. Ж. Жамцарано считал С. Ф. Ольденбурга своим учителем и относился к нему с глубоким почтением и уважением. В свою очередь, С. Ф. Ольденбург, по мнению академика В. М. Алексеева, «втолокнул» Ц. Ж. Жам-

царано «в международную жизнь науки», «воспитал его научно и помог стать сильным и серьезным научным деятелем» [Алексеев, 1982. С. 15].

Именно по совету своего учителя [Жамцарано, 1934. С. 186; Ринчин, 1971. С. 156] Ц. Ж. Жамцарано как член монгольского правительства инициировал создание Судар бичгийн хурээлэн — Книжной палаты, или Ученого комитета, как стали называть его чуть позже в переписке с российскими учеными и научными организациями.

Решение о его организации было принято монгольским правительством 9 ноября 1921 г. Председателем Учкома был избран монгольский ученый О. Жамьян, а ученым секретарем — Ц. Ж. Жамцарано. Эти два человека персонифицировали собой две основные задачи, стоявшие перед первым научным учреждением страны: сохранение и развитие традиционных монгольских знаний и классического монгольского образования и распространение в Монголии европейских знаний. О. Жамьян проводил большую работу по сбору исторических произведений и сочинений на монгольском, тибетском, маньчжурском языках, памятников истории и культуры. В этой работе опорой для Учкома были образованные чиновники и ламы.

Ц. Ж. Жамцарано много сил отдавал решению второй задачи: он понимал, что Монголии, ставшей на путь коренных социальных преобразований, была жизненно необходима «прививка западной науки». В письме к иркутскому профессору В. И. Смирнову в апреле 1924 г. он писал: «Работает Учком только около двух лет, причем главное внимание приходит-

¹ См., например: [Описание личного архива... 2010; Юсупова, 2011. С. 189—202; Цэцэгма, 2008; Улымжиев, Цыцэгма, 1999; Решетов, 1998б. С. 5—55; Бурятские деятели... 1994. С. 108—115; Цыбен Жамцарано, 1991; Rupen, 1956. P. 126—145].

ся уделять распространению европейских знаний в школах и народе»².

В организации деятельности Учкома Ц. Ж. Жамцарано стремился применять опыт Российской Академии наук с учетом национальных культурных и экономических условий. Проблемы Учкома, а также формы и направления помощи со стороны Российской Академии наук Ц. Ж. Жамцарано постоянно обсуждал с С. Ф. Ольденбургом. Об этом свидетельствует, в частности, их опубликованная переписка³. Эти письма, наряду с официальной перепиской Ц. Ж. Жамцарано и РАН, являются ценным источником по истории первых лет работы Ученого комитета и научно-организационной деятельности Ц. Ж. Жамцарано на посту ученого секретаря.

В архиве Русского географического общества, в фонде П. К. Козлова, находится еще один документ, характеризующий Ц. Ж. Жамцарано как крупного организатора науки в Монголии.

Документ называется «Схематическая программа работ Учкома». Программа написана на русском языке, в конце указана дата «15 февраля 1924 г., Учком». Подписи нет. В аннотации дела значится: «Написана рукой К. Даниленко». Константин Даниленко (1905—1931) — один из самых молодых участников Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова (1923—1926). Разумеется, он не мог быть автором этой программы, скорее всего, переписал ее для именитого путешественника по его просьбе. Часть материалов Монголо-Тибетской экспедиции была передана в Архив РГО самим П. К. Козловым, оставшуюся часть передала его жена, Елизавета Владимировна Козлова-Пушкарева (1892—1975), уже после смерти мужа. Вероятно, именно она указала, что «Программа» написана рукой К. Даниленко, с ней консультировались работники архива при атрибутировании документов фонда путешественника.

Несомненно, автором «Программы» является Ц. Ж. Жамцарано. Подтверждением этому служит запись П. К. Козлова в экспедиционном дневнике о состоявшемся 10 февраля 1924 г. Годичном заседании Ученого комитета Монголии, на котором Ц. Ж. Жамцарано изложил свою концепцию дальнейшего развития первого научного учреждения страны. П. К. Козлов так описывает это мероприятие:

«К 12 часам дня я и Н[иколай] В[асильевич]⁴ направились в Учком по приглашению Ц. Жамцарано, на обед! Но, в сущности, это был только предлог. Обедом мотивировалось приглашение с целью успешнее привлечь на заседание известных <...> лиц

для принятия участия в заседании (можно сказать годовом) членов местного Ученого комитета. Мой друг [Ц. Ж. Жамцарано] остроумно сделал предлог, что молится в юрте, наедине, все праздники, а в сущности, он глубоко обдумывал мероприятия, которыми смог бы скорее поднять местный Ученый комитет <...>.

Ц. Жамцарано начал излагать по пунктам все то, что в совокупности поставило бы отсталую Монголию в ряд с Россией. Таких последовательных, систематически вытекавших один из другого набралось около сорока вопросов. Жамцарано читал их сначала по-русски, затем переводил членам-монголам. После двух-трех сказанных мероприятий, мы имели общение. В заключение я подчеркнул, что если все предложенное выполнить (на что потребуются не только годы, но и десятки лет), то Ученый комитет Монголии станет в ряду таковых цивилизованных стран» [Козлов, 2003. С. 127].

В переписанном рукой К. Даниленко документе как раз и содержатся около сорока последовательных, «вытекавших один из другого» пунктов. Кроме того, никто другой в то время в Монголии, кроме Ц. Ж. Жамцарано, не обладал такими глубокими знаниями по истории развития и формам организации науки в европейских странах, чтобы составить такой детальный перспективный план работы Ученого комитета для «правильного государственного, экономического и культурного развития» страны, да еще на русском языке.

В преамбуле Программы Ц. Ж. Жамцарано называет главные объекты изучения Учкома, которыми являются народ, страна и народное хозяйство. Именно они определяют три основных направления его деятельности, которые Ц. Ж. Жамцарано подробно расписывает. Причем он понимал, что «привить науку к жизни» [Ольденбург, 1919. С. 6], особенно в такой молодой стране, как Монголия, можно только наглядно показав, что наука может иметь прикладное значение. В Программе как раз показано, что теоретические вопросы разрабатываются для решения прикладных проблем, имеющих практическую значимость для молодого государства.

После перечисления задач по трем основным направлениям, решения по которым должны быть первоочередными для Учкома, Ц. Ж. Жамцарано указывает, что кроме работ чисто «исследовательского характера» внимание монгольского научного центра должно быть направлено также на реализацию четвертого направления деятельности — популяризацию и распространение «научных и практических знаний среди массы населения». Для этого в первую очередь необходимо создать национальный музей и национальную библиотеку. Разумеется, все стоящие перед Учкомом задачи будут возможно выполнены при условии воспитания собственных, национальных научных и технических кадров и при поддержке зарубежных ученых и научных организаций.

Ц. Ж. Жамцарано последовательно решал поставленные в разработанной им Программе задачи. Во

² Национальный архив Монголии. Сх. 23. Д. 1. Хн. 23. Х. 31. Письмо Ц. Ж. Жамцарано к В. И. Смирнову, 1924.

³ См., например: Жамсраны Цэвээн, 2010. С. 164—191; Решетов, 1998а. С. 60—84; Письма Ц. Ж. Жамцарано... 2013.

⁴ Николай Васильевич Павлов (1893—1971) — ботаник, участник Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова, в дальнейшем академик АН Казахской ССР (1946).

второй половине 1924 г. Учком из Министерства просвещения был переведен в непосредственное правительственное подчинение. В постановлении правительства указывалось, что Учком должен не только стать ведущим учреждением по организации научной работы, но и проводить разностороннее изучение природных ресурсов страны, исторического прошлого Монголии и соседних стран, оказавших влияние на ее культуру и религию, а также заниматься издательской деятельностью⁵.

К середине 1924 г. расширилась структура Учкома. К действующему кабинету языка и литературы прибавились кабинет истории и кабинет географии, библиотека, музей, через год была открыта первая метеорологическая станция.

В соответствии с Программой Ц. Ж. Жамцарано выстраивал и сотрудничество Учкома с Российской Академией наук. С. Ф. Ольденбург, который в 1925 г. стал заместителем председателя Монгольской комиссии СНК СССР, внимательно прислушивался к просьбам своего ученика при формировании планов экспедиционной деятельности Монгольской комиссии [Юсупова, 2006].

Мы полагаем, что «Схематическая программа работ Учкома» является уникальным документом по истории Ученого комитета Монголии и еще одним свидетельством выдающихся организаторских способностей Ц. Ж. Жамцарано, его умения перспективно и широко мыслить, понимать национальные особенности развития науки, ее первостепенную важность в государственном строительстве Монголии в 1920-х гг.

Приложение

Схематическая программа работ Учкома⁶

Для правильного государственного, экономического и культурного развития всякий народ должен хорошо знать те возможности, что заложены в нем самом и в окружающей его среде, и уметь наиболее рационально их использовать. Средством для этого служит наука с ее методами исследования и целями (предвидения и пользы), направленными на «повышение ценности нашей жизни, на предотвращение опасностей, грозящих нашей жизни, и на устранение препятствий, тормозящих развитие духовной и материальной культуры человечества».

Для ведения в стране научной и научно-исследовательской работы, направления хода ее и руководства ею необходим научный центр, каким в культурных странах являются национальные Академии наук.

⁵ В январе 1924 г. Ученый комитет вошел в состав Департамента народного просвещения Министерства внутренних дел, преобразованного в марте этого же года в Министерство просвещения, а в ноябре 1924 г. выведен из Министерства [Монгол улсын... 2002. С. 24].

⁶ Архив РГО. Ф. 18. Оп. 4. Д. 22. 3 л. Схематическая программа работ Учкома. 15 февраля 1924 г.

Организация такого научного центра необходима и в Монголии. Можно думать, что современный Учком, при дальнейшем развитии, преобразуется в национальную Академию наук и художеств.

Объектами научного изучения являются: народ, страна и народное хозяйство.

- I.** Для изучения народа необходимо использовать:
- а) антропологию и этнографию его;
 - б) язык и литературу;
 - в) историю;
 - г) законы и обычаи;
 - д) искусство;
 - е) верования его.

II. Страна должна быть изучена в географическом и естественно-историческом отношении.

III. Наконец, должно быть изучено народное хозяйство как результат воздействия населения на природу.

[Направление] I

Конкретными пунктами работ научного центра (Учкома) явятся:

- а) антропологические и этнографические исследования над монгольскими племенами;
- б) изучение живого монгольского языка: 1) собирание материалов и сравнительное изучение наречий и говоров монгольских племен; 2) собирание и изучение памятников монгольской народной словесности и литературы.

На основании полученных данных дальнейшей задачей Учкома явятся:

- 1) составление грамматики монгольского языка и учебника грамматики для школ;
- 2) составление орфографического словаря и правил правописания;
- 3) составление полного толкового словаря монгольского языка;
- 4) составление курса монгольской литературы;
- 5) составление терминологического словаря для переводов с иностранных языков на монгольский литературный;
- б) издание лучших памятников монгольской литературы как на монгольском, так и на иностранных языках;
- в) 1) собирание исторических рукописей на монгольском языке и других языках по истории монгольских племен и государства;
- 2) собирание и охрана других исторических памятников;
- 3) приобретение научных исследований по истории Монголии и перевод их на монгольский язык;
- 4) производство археологических исследований как в Монголии, так и в тех странах, где иногда обитали монгольские племена.

На основании всех таким образом добытых материалов должно производиться:

- 1) составление критической истории монголов с древнейших времен до наших дней;
- 2) составление учебника истории монголов;

3) составление и издание учебных карт по истории монголов;

4) издание отдельных очерков по истории Монголии;

5) издание редких исторических сочинений и памятников;

г) 1) изучение государственного, гражданского и уголовного, писаного и обычного права монгольских племен в их историческом развитии;

2) собирание юридических памятников и издание тех из них, кои представляют собой редкость и научную ценность;

д) 1) собирание и изучение предметов и произведений искусства (запись монгольской музыки и пения, собирание образцов монгольской живописи, скульптуры, резьбы и т. п.);

2) составление монгольской истории искусств на основании собранных материалов;

е) исследования в области религиозной мысли и культов Монголии:

1) собирание предметов религиозных культов, начиная с периода первобытных верований до современных;

2) изучение современного состояния религиозной мысли господствующей религии и взаимоотношения ее с остатками первобытных верований народа;

3) изучение современного религиозного ритуала и исследование его происхождения.

Результатом работы Учкома должно явиться:

4) составление истории религиозной мысли и религиозных культов Монголии.

Для выполнения всех этих заданий необходимо при Учкоме иметь: археологический и исторический кабинет, антропологический и этнографический кабинет, кабинет литературы и истории искусств, кабинет публичного и частного права, кабинет истории религий.

[Направление] II

а) Изучение географических особенностей страны и составление основной физической ее карты, карты административно-дорожной и ряда других карт специального характера, для чего требуется производство инструментальной съемки Монголии;

— собирание и хранение монгольских хошунных и аймачных карт как и материалов по картографии страны, а равно ввиду их художественного и исторического интереса;

— составление подробного географического описания страны и

— учебника монгольской географии для школьного употребления;

б) естественно-исторические условия страны подлежат изучению как с чисто научной точки зрения, так и в отношении их наиболее целесообразного использования в народном хозяйстве.

Это будут:

— геологическое строение страны, изучение полезных ископаемых, их распределение по стране, запасы в каждом месторождении, практическое значе-

ние. Как базис для всякого рода практических работ в этой области должна быть составлена возможно более подробная геологическая карта страны;

— почвы страны. Установление почвенных типов, распределение их по стране, составление почвенной карты. Значение каждого типа почв для хозяйства (для полеводства и интенсивного скотоводства, луговодства и травосеянья). Мелиорация и удобрение почв;

— растительный покров. Историко-экологическое исследование растительности и составление геоботанической карты страны. Леса как источник строительных материалов, топлива и продуктов химической переработки (скипидар, смолы, уголь, деготь). Травяной покров, значение его для скотоводства: запасы и состав кормовой массы, ее питательность при различных условиях. Технические и лекарственные растения;

— воды (колодцы, родники, реки, озера), их значение бытовое, промышленное (соляные и гуджирные озера), лечебное (аршаны), техническое («белый уголь») и хозяйственное (для орошения как из естественных водоемов, так и путем искусственных приспособлений);

— животный мир. Изучение его с зоогеографической точки зрения. Промысловые животные, искусственное их разведение, охрана их от истребления. Культурные животные: изучение существующих пород, отбор и получение новых пород, наиболее целесообразных в условиях монгольского хозяйства. Изучение низших организмов, бактерий и грибов, играющих роль в современном хозяйстве страны: молочном деле, производстве напитков, уксуса и других веществ из растительных и животных продуктов; выбор наиболее пригодных рас. Пригодные культуры для получения стандартных продуктов на внутреннем и внешнем рынке;

— климат страны как важный фактор народного здоровья и сельского хозяйства также должен быть изучен путем устройства сети метеорологических станций в наиболее типичных районах страны.

Для всего этого, помимо полевых экспедиционных исследований, необходимы стационарные исследования в специальных лабораториях и кабинетах и устройство при Учкоме: химической и фотографической лаборатории, бактериологической лаборатории и кабинетов: геологического и минералогического, почвенного и ботанического, кабинета сельского хозяйства и технической промышленности.

[Направление] III

В отношении народного хозяйства необходимо изучение экономического положения населения Монголии:

— количество и состав населения;

— бюджет хозяйства семьи различной зажиточности;

— торговля, промышленность и промыслы;

— сбор статистических сведений по всем отраслям народного хозяйства и обработка полученных материалов в особом статистическом бюро.

[Направление] IV

Кроме работ чисто исследовательского характера важной частью деятельности научного центра должна быть популяризация и распространение научных и практических знаний среди массы населения. В этом направлении необходима организация:

— национального музея, который бы в своих коллекциях отражал жизнь природы и людей всей страны и накапливал и сохранял материалы для всестороннего знакомства с Монголией в целом. Отделы музея: естественно-исторический, археологический и исторический, промышленный и хозяйственный, этнографический и художественный;

— национальной библиотеки с отделами: книг на монгольском языке, книг на иностранных языках и рукописей;

— практической обсерватории для ознакомления лам-астрономов с методами и достижениями европейской астрономии. При обсерватории необходимы курсы математических наук для подготовки к работе в обсерватории;

— кабинета для изучения монгольскими врачами методов и достижений европейской медицины, а равно и изучения с точки зрения европейской науки медицины тибетской (лекарств, диагностики и методов лечения).

Далее для тех же целей необходимо:

— создание кадров собственных научных и технических сил из молодых людей, специально подготовленных путем командировок за границу и практической работы в Учкоме;

— составление и издание популярной иллюстрированной энциклопедии естественных (и прикладных) наук на монгольском языке;

— издание лучших образцов мировой литературы на монгольском языке для народа;

— популяризация получения знаний путем устройства докладов и лекций.

И, наконец, очень важно издание на монгольском языке «Записок Ученого комитета», в которых бы наряду с работами монгольских научных сил печатались научные труды и на других европейских и азиатских языках.

Наконец, в круг деятельности Учкома должно входить поощрение развития национальной науки, литературы и искусства путем организации конкурсов, выдачи премий, издания премированных произведений или приобретения авторских прав, награждения почетными отзывами, званиями и пр. Учком в этом отношении должен быть свободен от всякого давления и контроля отдельных ведомств.

Наконец, для большей продуктивности работ Учкома ему необходимо иметь постоянные сношения с иностранными центральными и местными учеными, учебно-учеными и художественными учреждениями и организациями, заинтересованными во взаимном обмене научными трудами, материалами и мыслями.

Урга, Учком
15. II. 1924

Литература

- Алексеев, 1982: *Алексеев В. М.* Наука о Востоке: Статьи и документы. М.: Наука, 1982.
- Бурятские деятели... 1994: Выдающиеся бурятские деятели XVII—начала XX в. / Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Т. М. Михайлов. Улан-Удэ, 1994. Вып. 1. С. 108—115.
- Жамсраны Цэвээн, 2010: Жамсраны Цэвээн (1880—1942). Бүтээл туурвил / Отв. ред. Ш. Бира. Улаанбаатар, 2010.
- Жамцарано, 1934: *Жамцарано Ц. Ж.* Жалованная грамота Сецен-хана, данная ламе Лубсан-Байдубу // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932 / Отв. ред. И. Ю. Крачковский. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 185—194.
- Козлов, 2003: *Козлов П. К.* Дневники Монголо-Тибетской экспедиции 1923—1926 гг. / Ред.-сост. Т. И. Юсупова; Ред. А. И. Андреев. СПб.: Наука, 2003.
- Монгол улсын... 2002: Монгол улсын шинжлэх ухааны Академийн түүх (History of Mongolian Academy of Sciences) / Ред. А. Очир, Б. Чадраа. Улаанбаатар, 2002.
- Ольденбург, 1919: *Ольденбург С. Ф.* Работа Российской Академии наук за последние три года. 1917—1919 // Наука и ее работники. 1919. № 1. С. 6—13.
- Описание личного архива... 2010: Описание личного архива Ц. Ж. Жамцарано / Авт.-сост. Ц. П. Ванчикова, М. В. Аюшеева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.
- Письма Ц. Ж. Жамцарано... 2013: Письма Ц. Ж. Жамцарано к С. Ф. Ольденбургу // Монгольско-российское научное сотрудничество: От Ученого комитета до Академии наук / Ред.-сост. С. Чулуун, Т. И. Юсупова. Улаанбаатар, 2013.
- Решетов А. М. О переписке Ц. Ж. Жамцарано с С. Ф. Ольденбургом и Б. Я. Владимирцовым // Orient. Альманах / Гл. ред. Е. А. Хамаганова. Вып. 2—3. СПб., 1998.
- Решетов, 1998б: *Решетов А. М.* Наука и политика в судьбе Ц. Ж. Жамцарано // Orient. Альманах / Гл. ред. Е. А. Хамаганова. Вып. 2—3. СПб., 1998.
- Ринчин, 1971: *Ринчин Б.* На Север мы шли за знанием // Книга Братства / Сост. А. Гатов, С. Эрдэнэ. М.; УБ., 1971. С. 148—159.
- Улымжиев, Цыцегма, 1999: *Улымжиев Д. Б., Цыцегма Ж.* Цыбен Жамцарано: научная, просветительская и общественно-политическая деятельность в Монголии (1911—1931). Улан-Удэ, 1999.
- Цыбен Жамцарано, 1991: Цыбен Жамцарано. Жизнь и деятельность: Доклады и тезисы научной конференции, посвященной 110-летию выдающегося ученого, общественного и научного деятеля бурят-монгольского и халха-монгольского народов Цыбена Жамцарановича Жамцарано. Улан-Удэ, 1991.
- Цэцэгма, 2008: *Цэцэгма Жамбалын.* Монгол оронд Жамсрангийн Цэвээний өрнүүлсэн эрдэм шинжилгээ, соён гэгээрүүлэлт, нийгэм-улс төрийн үйл ажиллагаа (1911—1931). Улаанбаатар, 2008.

- Юсупова, 2006: *Юсупова Т. И.* Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности. 1925—1953. СПб., 2006.
- Юсупова, 2011: *Юсупова Т. И.* Ц. Ж. Жамцарано — ученый секретарь Ученого комитета Монголии // Вопросы истории естествознания и техники. 2011. № 4. С. 189—202.
- Rupen, 1956: *Rupen A.* Cyben Zamcaranovic Zamcarano (1880—1940) // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1956. Vol. 19, nr 1/2, June. P. 126—145.

T. I. Yusupova
**«In the Future, the Scientific Committee will converted
into the National Academy of Sciences and Arts»:
A long-term Programme for the Development of the Mongolian
Scientific Committee by Ts. Zhamtsarano**

The article briefly examines the activity of Tsyben Zhamtsarano at the position of the academic secretary of the Mongolian Scientific Committee in the early 1920s. It was noted that in his work Tsyben Zhamtsarano relied on the advice and support of the academician S. F. Oldenburg. In organizing the activities of the Scientific Committee Tsyben Zhamtsarano sought to apply the experience of the Russian Academy of Sciences in accordance with national, cultural and economic conditions. To this end he developed a long-term plan for the development of the Scientific Committee and consistently implemented it.

As an attachment the program for the development of the Mongolian Scientific Committee written by Tsyben Zhamtsarano in 1924 is published.

Key words: Mongolian Scientific Committee, Tsyben Zhamtsarano, S. F. Oldenburg, long-term plan of the Scientific Committee.

К. В. Орлова

Обзор изданий на русском языке по калмыковедению

Монографии:

1. **Дорджиева Г. Ш.** Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII—начало XX в.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. 203 с.

Монография посвящена вероисповедной политике Российского государства по отношению к калмыкам на разных этапах их истории. Как считает автор монографии, вероисповедная политика Российского государства имела свои особенности, обусловленные как внешними, так и внутренними обстоятельствами. До 1771 г., времени откочевки большей части калмыков в Джунгарию, царское правительство практически не вмешивалось во внутреннюю политику Калмыцкого ханства. С 1771 г. начала реализовываться политика административного управления калмыками, и продолжалась она вплоть до середины XIX в. («Положения» 1825, 1834, 1847 гг.). Согласно этим «Положениям» сокращалась численность калмыцкого духовенства, под контроль брались не только строительство новых буддийских храмов, но и их ремонт, даже выбор Ламы калмыцкого народа определялся российской властью. Однако все реформы царское правительство проводило осторожно и внимательно, ибо Калмыцкая степь, занимая приграничную территорию, все еще была буфером для Крымского ханства, шла Кавказская война, в пугачевском восстании калмыки приняли самое активное участие.

В книге Г. Ш. Дорджиевой подробно рассмотрен правовой статус калмыцкого духовенства после принятия «Положений об управлении калмыцким народом» 1834 г. и 1847 г., а также жизнь калмыцких хурулов, оказавшихся за пределами Калмыцкого ханства, — донских, терских, уральских и оренбургских.

2. **Максимов К. Н., Очиров У. Б.** Калмыки в наполеоновских войнах. Элиста: ЗАОр «НПП Джангра», 2012. 519 с.: ил.

Монография калмыцких историков посвящена участию калмыков в войнах с наполеоновской Францией (1805, 1806–1807, 1812–1814 гг.), основана на материалах, извлеченных как из федераль-

ных, ведомственных, так и из региональных архивов — АВПРИ, ГА РФ, РГИА, РГВИА, Научного архива КИГИ РАН, Государственного архива Ростовской области. Значительная часть архивных источников впервые введены в научный оборот. В книге 4 раздела, в которых обсуждаются такие проблемы, как калмыки в военной системе России до начала наполеоновских войн, участие донских, ставропольских, астраханских калмыков в наполеоновских войнах. Особое внимание ученых уделено участию калмыков (около 4 тыс.) в Отечественной войне 1812 г., в которой принимали участие Ставропольский калмыцкий, 1-й и 2-й Калмыцкие полки. Несмотря на обширную источниковую базу и историографию наполеоновских войн, участие в ней калмыков (также башкиров, крымских татар, мещеряков и др.) не нашло должного отражения в работах исследователей, что объясняется как объективными, так и субъективными причинами.

3. **Митиров А. Г.** Избранные труды. Элиста: КИГИ РАН, 2012. 236 с.

Книга известного историка, этнографа А. Г. Митирова (1935—2005) включает статьи, отражающие широкий диапазон научных интересов ученого. А. Г. Митиров — автор трех монографий, учебно-методических пособий. Помимо библиографического указателя основных трудов А. Г. Митирова (свыше 200), в книге представлены фотоматериалы о его жизни и деятельности. В книге 5 разделов: «Из истории ойратов», в который включены пять его статей; «История Калмыкии в XVII—XIX вв.» (5 статей); «Обычное право калмыков» (2 статьи); «Этнография, фольклор» (5 статей); «Религия, искусство» (5 статей). Эти статьи опубликованы как в научных сборниках, так и в калмыцкой периодической печати. Многогранность научных интересов и представлена в сборнике его избранных трудов, которые в настоящее время стали библиографической редкостью. Его интересовали как вопросы расселения ойратов в XVII—XVIII вв., вопросы буддизма (например, история буддийских хурулов, особенности культовой практики калмыков), известные личности в истории ойратов (например, Зая-пандита Намкайджамцо, Гу-

ши-Номин-хан, Галдан Бошогту-хан), так и этнография и фольклор (соколиная охота, культ собаки, цветовая семантика монгольских народов), военная служба калмыцких дворян. Публикация избранных трудов ученого — это дань уважения и признательности его коллег, проработавших с ним не один десяток лет в стенах Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Сборники научных статей:

1. Буддизм в России и на Западе: исторический опыт и современные реалии: Сб. ст. / Под ред. Е. Э. Хабуновой, В. Н. Бадмаева, М. С. Уланова. Элиста: ЗАОР «НПП Джангар», 2012. 136 с.

Сборник научных статей посвящен памяти известного калмыцкого ламы геше Вангьяла. В октябре 2012 г. состоялся круглый стол, организованный Калмыцким государственным университетом и Центральным Калмыцким хурулом Геден Шеддуп Чойколинг. Открывается вступительным словом ректора Калмыцкого государственного университета Б. К. Салаева, подробно представившего биографию геше, перипетии его жизненного пути. После оккупации Тибета он оказался в эмиграции в США, где в 1972 г. основал Институт буддологии. Один из его учеников профессор Колумбийского университета Р. Турман в 2012 г. побывал на родине своего учителя в поселке Шин Мер Кетченеровского района Республики Калмыкии. Статьи в сборнике посвящены не только геше Вангьялу и его вкладу в развитие буддизма, но и роли религиозного образования в начале XX в. (Д. В. Амаева), государственной политике и религиозной ситуации в Нижнем Поволжье в 1920—1930-е гг. (Е. Н. Бадмаева), феномену распространения буддизма на Западе (М. С. Уланов), традиционной обрядности калмыков в контексте распространения буддизма в Калмыкии (Е. Э. Хабунова), проблемам реставрации Хошеутовского хурула, расположенного ныне в Астраханской области (Э. П. Бакаева, Б. В. Мошулдаев).

2. Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887—1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 190 с.

В книгу вошли научные статьи, воспоминания о калмыцком священнослужителе О. М. Дорджиеве (Тугмюд-гавджи), а также материалы публикаций о нем, среди которых известные ученые и писатели Калмыкии. О. М. Дорджиев собрал уникальную коллекцию рукописей и ксилографов на монгольском, тибетском и ойратском языках, завещанную научно-

му Архиву Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (около 1,5 тыс. единиц хранения). Это собрание составило отдельный фонд О. М. Дорджиева (фонд — 15). О. М. Дорджиев — совершенно уникальная личность — дважды был репрессирован (1935 и 1943), по возвращении на родину из Хакасии, где отбывал ссылку, проводил религиозные службы, неоднократно посещал Иволгинский дацан в Бурятии, Гандантэгчинлин в Монголии. Он один из немногих лам старшего поколения, занимавшихся переводческой деятельностью. Так, в архиве КИГИ РАН хранится его ойратский перевод «Сутры о мудрости и глупости» — известного и распространенного среди народов Центральной Азии сочинения. Сравнительно-сопоставительный и текстологический анализ различных изданий и редакций этого сочинения на тибетском и монгольском языках, в том числе и перевод О. М. Дорджиева, осуществила Д. Н. Музраева. Кроме того, в сборнике дано описание тибетских рукописей и ксилографов из фонда О. М. Дорджиева, в который вошли сочинения из разряда «сутр» и комментарии к ним.

3. Фольклор монгольских народов: историческая действительность. Материалы Международного конгресса (октябрь 2013 г., Элиста). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2013. 718 с.

В сборник вошли доклады ученых, представленные на Международном конгрессе, состоявшемся в Элисте 2—5 октября 2013 г. На конгрессе обсуждался широкий круг проблем фольклора: состояние и перспективы фольклорной традиции монгольских народов, жанровый состав и поэтика, проблемы контаминации фольклора разных народов, фольклор и мифология, фольклор и религия, проблемы лингвофольклористики. На круглом столе в рамках Конгресса обсуждались «возраст» калмыцкого эпоса Джангар, проблемы историзма, ставились задачи дальнейшего исследования эпоса. Среди авторов сборника — известные ученые-эпосоведы, фольклористы, лингвисты, историки из разных регионов России, Китая и Монголии. В сборнике широко представлена тематическая направленность обсуждаемых проблем: это и научные исследования эпоса Джангар в Китае (Д. Тая), и проблемы эпоса монгольских народов в трудах Е. Мелетинского (Т. Г. Банганова, А. А. Бурькин), и сравнительный анализ монгольских и калмыцких версий эпоса (Б. Тудэв), и жанровая специфика эпоса (Н. Б. Пюрвеева), и социокультурные аспекты эпоса (А. Н. Биткеева), и общественный строй в эпосе (В. И. Колесник).

И. В. Кульганек

**Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century.
Philological Studies On the Basis of Gábor Bálint
of Szentkatolna's Kalmyk Texts**

Кульганек И. В. Рец. на: **Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies On the Basis of Gábor Bálint of Szentkatolna's Kalmyk Texts / Ed. by Á. Birtalan with the collaboration of Tamara Gorjajevna Basangova (Bordžanova) and with the assistance of Baira Basangovna Gorjajeva. Budapest, 2011. 380 p.** (Филологические исследования калмыцкого фольклора и народной культуры в XIX веке, основанные на западномонгольских (калмыцких) текстах Габора Балинта из Сенткатолны / Изд. подгот. А. Бирталан при сотрудничестве с Т. Г. Басанговой. Будапешт, 2011. 380 с.)

Предлагаемая монография представляет собой совместный труд венгерских и российских ученых. В ней представлены образцы фольклора астраханских калмыков и халха-монголов, собранные венгерским ученым второй половины XIX в. Г. Балинтом и хранящиеся в настоящее время в Отделе рукописей и редких книг Венгерской Академии наук. Эти ценные источники по истории языка, этнокультурной и фольклорной традициям калмыков представляют собой три рукописи, время создания их относится ко времени поездок ученого в калмыцкие степи и Монголию (1871—1874). Г. Балинт намеревался издать на основе полевых материалов «Сравнительную грамматику восточного и западного монгольских языков». Но этому замыслу не суждено было сбыться при жизни ученого, он был осуществлен после его смерти, в 2009 г. Книгу подготовила венгерский монголовед Агнеш Бирталан, заведующая кафедрой исследований Внутренней Азии университета Eotvos Lorand в Будапеште (*Birtalan A. Gábor Bálint of Szentkatolna. A Romanized Grammar of the East-and West-Mongolian Languages. With popular Chrestomathies of both Dialects. Budapest Oriental Reprints. Series B. Library of the Hungarian Academy of Sciences Csoma de Kőrös Society. Budapest, 2009*). В эту рабо-

ту вошла лишь часть полевых материалов Г. Балинта.

Предлагаемое читателю совместное издание КИГИ РАН и Венгерской Академии наук вводит в научный оборот этнографический материал и образцы калмыцкого разговорного языка (загадки, пословицы, песни, сказки), не вошедшие в книгу 2009 г. Тексты представлены в виде факсимиле рукописей и их переводов на английский язык. Монография имеет предисловие и объемный комментарий. Среди фольклорных текстов в сборнике имеются загадки (*tail.ata tuli*, калм. *Tal.t tul'*), притчи (*uliger*, калм. *ulgur*), благословения (*yoral*, калм. *yoral*), песни (*dun*, калм. *dun*), сказки (калм. *ut tul'*). Среди сказок есть известные, например: «Воробей», «Мальчик и змея», «Человек и судьба», «Парень-Змея», «Кошка, собака и крыса», «Мальчик-сирота», «Три сына у старика». Включены также сказки, не получившие широкого распространения, как например, «Богатырь — Черный Камень», «Краснолицый», «Крепкий Богатырь».

В самостоятельный раздел книги вошли так называемые этнографические тексты, касающиеся обычаев, обрядов и хозяйственной деятельности калмыков. Среди них есть описания свадьбы, похорон, выпаса скота, охоты на птиц, разведения домашних животных, стрижки овец, традиционных соревнований (скачек, борьбы), постройки юрты. Отдельно собраны сведения о продуктах питания (овечьем молоке, кобыльем молоке). Имеются ряд официальных писем различных учреждений и таможенные декларации.

В дальнейшем предполагается издание русской версии данного труда, где будут представлены материалы Г. Балинта в переводе с калмыцкого на русский язык, что позволит более широкому кругу читателей ознакомиться с образцами устной речи калмыков середины XIX в.

Лувсандамбын Дашням¹

Три часа с чотгором (Рассказ-воспоминание)

Этот свой рассказ я начинаю со слов о чотгоре, думаю словами о нем же и закончить. Он сам вот что мне сказал: «Люди сталкиваются с чотгорами, некоторые даже дружбу заводят, но скрывают это. Без чотгора люди жить не могут. Удивительно, что они до сих пор не научились различать, друг он им или враг».

И действительно, кто такой чотгор, какая внешность, какой нрав у этого существа? — нелегко сказать определенно. И почему я, столкнувшись с чотгором лицом к лицу, столько просидев с ним рядом, не могу теперь сказать, не знаю, к счастью это было или к несчастью. Много позже до меня дошло, что просидел я с ним ровно три часа.

Первый час мы оба ничего не говорили. Будто выслеживая, подстерегая друг друга, сидели безмолвно. При этом в тот момент я не был напуган и не думал, почему я жив или как мне сохранить свою жизнь. Не знаю, у всех ли так, кто сталкивается с чотгором, или нет. Как бы там ни было, кажется, это не то, о чем все мечтают.

Мы начали разговор очень тихо, почти неслышно для других.

— Ты ведь человек?

— Да, а кто же еще?

— А Вы чотгор?

— Ага!

Так поговорив, опять оба замолчали. Я не потерял сознания, только спина вдруг похолодела и стала влажной. Должно быть, холодный пот прошиб.

Я вообще-то человек не робкого десятка, расхрабрился:

— Тебя как зовут? — спросил.

¹ Л. Дашням — поэт, прозаик, общественный деятель, родился в 1943 г. в сомоне Тувшрулэх Архангайского аймака. В 1967 г. окончил Московский государственный институт международных отношений, кандидат экономических наук. Л. Дашням вступил в литературу в начале 70-х гг. У него вышло более десяти сборников рассказов: «Молодая трава», «Цветы Бурхантая», «Тайна любви», в 2012 г. вышло трехтомное собрание сочинений. В последние годы излюбленные жанры — хайку и афористика.

Моего чотгора вопрос, кажется, поставил в тупик, или он взволновался оттого, что пришлось случай назвать свое имя, как-то весь скрючился, сморщился, замялся...

— Определенного имени у меня нет. Мы исконные элементы природы. Обычно мы не любим расчленять что-то и давать каждому прозвище. Ну а ты вот знаешь имя чотгора?

— Если подумать, то одного определенного имени я тоже не знаю. И по правде сказать, какая разница между ними всеми, не знаю — чотгор, шулам, азад, айсхи, албин, тийрэн, буг, мам, ороолон, чаралба, далх, дүд, дүйрэн, ёдор, савдаг, сазар, сүг — пятьдесят-шестьдесят имен могу назвать. Бирд, битар, бузар, булай, гайс, дайрлага — чотгор ли это или нет, я не знаю...

— Ты хороший человек. Потому что ты сам ничего не знаешь, а говоришь то, что говорят люди. Люди именно такие и есть. Они любят говорить не то, что знают, а то, о чем не знают, еще и радуются при этом. А это значит, что они живые! А мы не хотим знать того, чего не положено, — это наша жизнь, жизнь этого мира.

— Ну, а если по правде, есть разница между чотгорами или нет?

— Единое может стать множеством, множество — единым. Вот мы с тобой появились из ничего, из небытия. Вы уши, глаза, руки и так далее все называете. Так же и человеку, и чотгору во вселенной можно дать одно общее имя. Человек и чотгор могут поменяться местами. Поменявшись, [можно] опять назвать. Тогда найдешь разницу, нет? Попробуй!

— Как это поменяться?

— Люди быстро обучаются пустому (несуществующему) и это смогут. Между словами «человек» и «чотгор» очень незначительное различие. Одни дают имена тому, что есть, так люди делают. А другие дают знать о том, чего нет. Чотгоры таковы!

— Чотгоры всегда дают знать о чем-то плохом?

— Считается, что о плохом, но на самом деле во вселенной нет ничего плохого. Всему давать имена, названия и прозвища — хорошее... плохое... в обы-

чае людей. Мы, чотгоры, во всем видим хорошее, к любым явлениям по-хорошему относимся.

— Тогда почему вас считают дурным?

— Это все люди. Человек свое дурное скрывает и валит все на чотгоров. Ты сам-то подумай. Когда все хорошо, чотгор ведь и не показывается.

— Получается тогда, что я плохой человек...

— Это потому, что со мной встретился и сидишь вместе?

— Ага.

— Ты не плохой человек. Ты человек, который стал плохим!

— Поэтому я и узнал чотгора, сижу и говорю с ним?

— Так думать можно. И не так тоже можно.

— После этих слов мне так не по себе стало, помню. Я как будто начал понимать, как чувствует себя человек, который слышит, что он плохой, стал плохим. Стыдно стало...

Я опять замолк. Чотгор тоже молчал.

И тогда его как будто вдруг осенило:

— Не надо отчаиваться. В жизни никогда не стоит отчаиваться. Когда видишь признаки бытия, что бы ни было, нужно радоваться. В этом все и заключается. Я, к примеру, ужасно радуюсь тому, что стал чотгором. Самое главное — необходимо существовать. «Причина, чтобы быть, найдется», — говорят люди. Это очень мудрые слова. Дело не в том, что причина найдется, а в том, что способ взаимодейст-

вия с сущим найдется. Ты все способы освой, тогда все у тебя будет прекрасно. Найти способ мы, чотгоры, вам и помогаем. Не грусти! Если к себе будешь относиться с пренебрежением, все провалится! — он говорил это с жаром и вместе с тем будто насмешливым голосом, так странно звучащим. Спина у меня опять похолодела.

— Я хозяин всего! — сказал он величественно, чеканя каждое слово, будто гипнотизировал меня.

Я дрожал от страха. Нельзя было понять, где, собственно, находится чотгор. Вроде был сначала передо мной, а сейчас уже будто за спиной оказался. И тогда я понял — то, что находится за спиной, еще страшнее. Так пришло осознание того, как тяжело находиться рядом с чотгором.

Хотя я и не понимал, где он сейчас, но все же сказал:

— Чотгор, не убивай меня! Я хоть и плохой, но жить хочу! — так я попросил. И сам не знал, вышел ли звук из моего горла или нет.

На плечо что-то как будто слегка надавило. Что-то нежное, бархатистое. До ушей, казалось, донеслось его дыхание... Это точно был чотгор.

— Не болтай! Тихо сиди! Тебе повезло, что был вместе с чотгором... Не забывай! — сказал он.

Теперь я знаю, что представляет собой чотгор. Но сказать по-прежнему не могу...

Перевод с монгольского А. Соловьевой

Т. Баянсан²

Голод и пустота

Ганба злился на бурундука — тот сидел на вершине большого кедра и азартно грыз орехи. Он выбрал несколько камней, подполз к дереву и стал ждать, пока бурундук спустится.

Но бурундук, словно угадав намерения Ганбы, перепрыгивал все выше, с ветки на ветку, роняя пустые шишки на голову бедняги Ганбы. Казалось, зверек издевается над человеком. Ганба бросил в него камень. Отлетев от большого кедра, камень бумерангом вернулся и со всей силой ударил его по голове. Совсем как в поговорке: «Брошенный вверх камень упадет на голову». Ганба прошептал: «брошенный камень», отряхнул его от грязи и пыли, вырыл небольшую ямку и засыпал землей. Ганба почувствовал, что совсем выбился из сил. Он так отощал за эти дни, что даже уши торчали, скулы заострились,

как у худых йогов. Увидел, как белка и бурундук дерутся из-за ореха, и его лицо исказила гримаса.

— Вот судьба: умереть от голода, — грустно прошептал он, — человек не должен гоняться за бурундуком, мечтая о кусочке мяса. Хотя и не должен, а все же оказался в такой ситуации.

— Это сон, — думал он, мечтая, чтобы эта часть его жизни оказалась сном, после смерти мысли становятся ясными, а сейчас от голода все путается в голове, ничего не понимаю.

Измученный Ганба лежал, наблюдая за белкой и бурундуком.

Жена, когда-то дорогой и самый близкий человек, сейчас вызывала только ненависть и злость. Она любила повторять: «Да будет тебе, перестань». Страшный голод. Нет мне покоя, а все из-за нее, этой рыжей, — мысль о жене гвоздем застряла в голове...

До сих пор он никогда не ревновал жену. Хотя она была привлекательной женщиной, но он ее не ревновал. Себя всегда ставил на второй план, не думал о себе. Поэтому, может быть, и не ревновал. Но сейчас ревнует... Как бы мужчина ни сердился, все равно он все понимает и обо всем догадывается. На-

¹ Төрийн Баянсан (род. 1969) — автор нескольких поэтических книг и сборника рассказов «Хоосон идэгч» («Голод и пустота»). Мастер короткого рассказа, его произведения неизменно входят в шорт-лист конкурса на лучший короткий рассказ «Утгын чимэг» в последние несколько лет.

до же было такому случиться — лежи тут и помирай от голода. Теперь он ревновал жену к ее сытой и спокойной жизни. Представил, как она сидит за столом, и разлился еще больше, резануло по сердцу, глаза заволокло пеленой.

Будто и не было в жизни дня, чтобы сытый Ганба отодвигал от себя еще полную тарелку еды. Воспоминания кружили ему голову. Пустой желудок болел. Ганба закрыл руками уши, чтобы не слышать возни бурундука.

— Ах, знал бы, что придется голодать. Желудок бы себе подлечил. Я не голоден. Я только недавно съел кусок жирной баранины. Объялся до тошноты. Очень много съел. Я сыт. Я не хочу есть.

Ганба на мгновение смог забыть про голод. Обрадовался, что не голоден, но живот снова начал требовать еды, опять заныл. Ганба скрестил тонкие руки, положил голову на землю: небо, солнце, трава — все смешалось и закружилось перед ним. Ганбе стало трудно дышать, он потерял сознание.

Неизвестно, сколько времени прошло, прежде чем Ганба пришел в себя. Он приподнялся, рядом стоял волк. Хищник смотрел прямо на него и облизывался.

«Наверно, так и должно быть. Через секунду он меня схватит, не будет церемониться. Это смерть». Ганба на мгновение забыл о голоде, уставясь на волка. «Сейчас зверь съест меня. Интересно, с чего начнет. Вот бы с ног. Все равно не могу подняться».

Несколько месяцев назад к ним приехал тесть, хвастался, какой прекрасный у него желудок. «Не будет у человека никаких болезней, если он съест желудок волка. Сила молодая придет, — так тесть говорил. Любой другой желудок, другого зверя, не поможет, только желудок волка».

Ганбе стало жарко, он сбросил с себя тряпку, которой укрывался. От напряжения весь взмок, как мышь. Грудь давит. Если бы Ганба однажды отведал желудок волка, то сейчас, возможно, не попал бы на обед к хищнику. Таков нрав этого мира.

Несколько секунд Ганба смотрел волку в глаза и думал, каким блюдом он для него представляется: буз, хушур, цуйван, элег или гуляш. «Как же он собирает меня есть? Нет, я бантан. Меня быстро готовить, легко съесть».

— Я бантан, бантан, — тихо прошептал он, — вот бы это был волк, который не любит бантан. Если бы я был орехом, что бы со мной сделал этот плохой волк? — будто заклинание шептал про себя Ганба. — Нет, я не орех. Не считается. Не перешагнет. Три дня прошло. Подлый жирный бурундук. Все-таки лучше, чтобы меня съел хищник, а не толстый бурундук. Я бантан. Что если волк пройдет мимо меня? Это будет позор. Нет-нет, нужно понравиться волку. Но как? Если я умру, кто обрадуется, а кто опечалится? Все останется по-прежнему. Никто не обрадуется моей смерти: неинтересно жил. Правда, есть несколько человек, которые станут горевать по мне. Прежде всего дети. Эти замарашки обыскивали мои карманы, будто я с конфетной фабрики пришел.

Жена на меня, помню, смотрела, казалось, что вот-вот заплачет. Один раз напился так, что не стоял на ногах. Меня ограбили и избили два бандита, притворившись таксистами. Пришел в себя на кладбище Алтан-Улгий, лежал в крови. Когда жена увидела меня, попросила, чтобы я больше не напивался. «Если ты умрешь, как я буду жить?» — тихо сказала, погладив мои взъерошенные волосы.

Ганбе казалось, что они с женой в то время красивые слова друг другу говорили. Не было ни в чем разногласий, даже в букве. Ганба покрутил головой, поводил туда-сюда подбитым глазом.

— Я человек, который при жизни попал на кладбище известных людей, не барахло какое-нибудь, получил право посетить Алтан-Улгий, — продолжал шутить он. Жена провела рукой по лицу и прошептала: «Бедный мой». Ганбе понравился разговор, и он продолжил:

— Живой алкоголик лучше мертвой знаменитости. Смог сбежать оттуда, откуда не возвращаются, домой вернулся, — он засмеялся, но вдруг застонал от боли.

Вспомнив все, он подумал, что если умрет, то жена расстроится. Волосы взъерошены, голос пропал из-за слез — лучше уж умереть. Что сделал в жизни, что говорил, где был — все можно вспомнить. «Было бы хорошо, если кто-нибудь бы расстроился из-за меня».

— Я хороший человек! — закричал Ганба, ему снова стало плохо.

Волк в одно мгновение прервал его рассуждения, оскалил зубы, шерсть встала дыбом. Зверь своими красными глазами уставился на Ганбу.

Ганба подумал, что вот и пришел час смерти, сейчас он навсегда расстанется со своими мыслями: «Он начнет есть меня с ног. Люди говорят, кажется, с шеи они начинают грызть. Наверное, щекотно. Я боюсь щекотки. Интересно, вкусный ли я, хватит ли ему меня насытиться или нет? Я не хороший человек. Мы с ним под одним небом ходим, а он меня убьет. Но у волка же другая судьба?»

Ганба зашел в тупик со своими рассуждениями. Он до смерти устал, ему бы сейчас быстро, в один прыжок, подняться и побежать в сторону гор. Но он лежал без движения, а этот чудной волк, хороший или плохой, неизвестно, о чем думал. Разве может такое случиться с человеком? С другими разве может такое приключиться? На рынке можно услышать: «С лицом волка у вас много возможностей». В голове Ганбы будто работал мотор от машины, работал и нагревался. Много-много оборотов: мыслям стало тесно, а он за ними и не следил. «Если есть о чем подумать, то и хорошо. Останусь жить, буду о красивых вещах думать. Может, есть возможность и не умереть. Смерть в другой раз придет». Показалось, что кто-то ползет по телу. Муравей. Ганба испугался за муравья, вдруг он тоже умрет.

Если поднять голову, то можно увидеть горящие глаза волка. Как заправский актер на сцене, волк, не мигая, смотрел на Ганбу, потом он на два шага от-

ступил, вытянул шею, открыл пасть и завыл. Шерсть встала дыбом, одним рывком схватил бейсболку Ганбы, отбросил ее, потом обошел кругом. «Мистика какая-то! Кепки эти на выборах раздавали, я тоже схватил одну, на ней была надпись „За Доржбала“». Ганба взял бейсболку: «Шапка для выборов, какая от нее польза?» Натянул на голову: «За Доржбала, за него... в этих горах, видно, придется умереть». Вот напасть какая!

Волк закрыл глаза, Ганбе послышались чьи-то шаги. Его друзья орехов насобирали не один мешок и уехали. Оставили его здесь, велели стеречь, пока не вернется с машиной, обещали на другой день приехать. Но он лежит тут в лесу уже десятый день...

Послышался звук мотора. Ганба прошептал: «К черту вас всех».

Перевод с монгольского О. Сапожниковой

Б. Догмид¹

Монгольский характер

Когда я был еще маленьким, в наших краях жил один русский, которого звали Дорж. Как ни посмотреть, настоящий русский. Сейчас и не знаю, есть ли у детей хотя бы его фотография, кто и где его похоронил, когда он умер. Все затуманилось, словно сон, давно это было. История русского, жившего в Алтанширэ сомоне, вспоминается мне всегда с особой печалью. Русский, с орлиным носом, голубыми глазами и светлой бородой, казался нам таким высоченным, ростом чуть ли не с верблюда. Вы только представьте, дорогие читатели, русского человека, одетого в хромовые сапоги 45-го размера, с хадаком и щеткой за поясом, засовывающего себе за голенище халцедоновый мундштук. Теперь иной раз, как вспоминаю, кажется, что некоторые черты его лица имеют много сходства с чертами лица молодого Сталина. Не говоря о том, что в нем текла русская кровь, он казался настоящим монголом, привлекал взгляды проезжавших мимо всадников. У нас его называли только Русский Дорж, других прозвищ у него не было. Еще в детстве, когда мне приходилось видеть Доржа, у меня сердце трепетало от сочувствия, и я ужасно злился на тех презренных гадов, которые выкрали его у родителей и увезли с родины.

Спустя некоторое время после революции, в 1928 году, он с несколькими простолюдинами водил караван и так оказался в Кяхте. Таким образом он дошел от Восточной Гоби до северных границ. В наших краях уже не осталось ни одного здравствующего человека, кто мог бы про это рассказать. Сама история превратилась в легенду.

Караванчики всегда заезжали в Ар хиаг, отдыхали там и давали передышку верблюдам, проводили несколько дней в русских селах, бывали в христианских храмах, на кожевенных заводах и суконных фабриках. Однажды на глаза Русскому Доржу попала красивая русская девушка. А про жену и детей,

оставшихся дома, он забыл. Тогда он пришел в храм, поклонился распятию и стал молиться, чтобы забыть красивую русскую, просил прощения за свой грех. Но пожар любви в своем сердце он так и не погасил.

А потом, собрав все товары, караванчики вышли на дорогу из Ар хиаг. Когда достигли границы села, увидели, что за ними, не отставая, бегут два трехлетних малыша, которые заинтересовались верблюдами. Они чуть не попали под копыта верблюдов, и караванчики рассадили их на спины груженых верблюдов, на накидки. Сверху дети смотрели вдаль, где земля сливается с небом, мирно покачиваясь от мягкой походки животных, что-то лепетали, пищали и, надыхавшись свежим воздухом, уснули как убитые. А рано утром караванчики так торопились, что забыли про спящих на накидке детей. Только когда настал вечер, они вспомнили про тех малышей.

Если кто-то их нашел, то уже унес далеко, решили жители села, как будто ничего не случилось. Если их кто-то подобрал, то в будущем они, возможно, будут с кем-нибудь, кто пасет овец. А хромые верблюды не выдержат, не пойдут далеко по заснеженной и скользкой дороге. Мать этих детей скучала по ним, стала жить с каким-то другим иностранцем, пришедшим с севера.

А несколько парней, которые были в том караване, говорили, что привезли двух хорошеньких русских малышей. Между собой они говорили по-русски, но никто не мог понять, о чем они говорят. Из далеких краев стали стекаться люди. Им было интересно посмотреть на этих малышей, которые бродили из аймака в аймак вместе с привезенными караванчиками товарами, зеркалом и расческой. Однажды к караванчикам пришли чьи-то родители и сказали: «Что же вы наделали, украли детей, разлучили их с родителями. Как лето придет, верните детей их родителям!» Но караванчики их не послушали.

Человек, который с детства разлучен с родителями, знает, что такое страдание, и боль со временем только сильнее становится. А эти двое детей трещали между собой на непривычном русском и по-монгольски ни слова не говорили. Поэтому их разлучили и отдали на воспитание разным людям в раз-

¹ Творчество Балджирин Догмиды (р. 1945), уроженца Восточногобийского аймака, лауреата Госпремии, отличается тонким лиризмом, его героями чаще всего становятся мужественные, неунывающие сельские жители гобийских мест.

ные края, так что больше они не видели друг друга. Вот такая краткая история о том, как человек по имени Дорж, русский с монгольским именем, попал в сомон Алтанширэ Восточногобийского аймака. Русский Дорж в 45 лет пошел на войну. Его, не знающего по-русски ни одного слова, монгольские солдаты по ошибке называли «русский инструктор». Этот русский солдат в монгольской форме был удивительно похож на русского Ивана.

Мальчишку, прибывшего вместе с Доржем, местные прозвали Сундуй. Он очень рано обзавелся семьей и детьми, отправился в Улан-Батор и пропал. Едва Доржу стукнуло 20, его друзья, с которыми он вместе рос, играл, сказали ему: «Ты иди в Ар хиаг, ищи своих родителей, братьев, сестер. Самое главное для тебя встретиться с родителями и родными». Хотя ему это говорили не один раз, он так и не пошел. А некоторые говорили, что он, возвращаясь с войны, заходил в Ар хиаг, но никого там не нашел. Он ведь был ребенком «белых», сбежавших от революции. Дорж, после того как отвоевал, прославил звание мастера, приехал лихим парнем на ретивом коне, слегка подвыпивший, громко распевая «Черный ворон». Люди видели, как он сидел и вытирал слезы, вспоминая о жене и детях. Привязал быстрого коня, набрал айрага, привез около десятка коней и погнал их на сомонный наадам через соседский редкий лесок. Говорят, он стрелял по детенышам животных и по птицам, орал на геологов и разведчиков по-монгольски, отбирал овец, при этом ничего не платил. Люди об этом постоянно говорили.

Однажды он встретился с командиром, приехавшим во время войны, чтобы отобрать подготовленных для фронта коней из Монголии, и сказал через

переводчика: «Я хочу с вами пойти и воевать против немцев. Монгольский конь и омонголившийся русский — это не такая уж плохая пара», — сказал он. Он был очень крупным, с длинными ногами и на какого бы коня ни сел, выглядело так, будто он сел на годовалого жеребенка. Этот русский, не знавший ни слова на своем родном языке, часто выглядел очень печальным. «Ведь нас с Сундуйем в один прекрасный день в зимнюю стужу спрятали и из Хиагта увезли. Где это было, как звали тех людей, — говорил он, — когда подумаю, что мог бы увидеть лицо своей несчастной матери, слезы из глаз бегут». Но кроме этого единственного раза Дорж больше никогда ничего не говорил.

Этот Нусгай Шар, этот гад так подшутил над судьбой этих двух детей. Не знаю почему. Но со стороны спокойный, мирный, одинокий, не приносящий никому вреда русский, казалось, растрасчивал человеческую жизнь зря.

Жизнь Доржа можно описать в одном коротком рассказе. Но когда решил написать его, ничего высокого в голову не приходило, когда решил забыть — все равно всплывало все это в мыслях. Что же это такое... Возможно, то, что держишь в руке, никогда не будет в груди. «Я человек, который попал в Монголию, чтобы напоить скот, пришедший к колодцу Дош. Вода там непростая, ее можно пить лишь из золотой чаши». Нет ничего более благодетельного на этой земле, чем напоить жаждущий скот, я думаю. Дорж был человеком, который любил говорить: «Мы, столько прочитавшие, как же нам не спасти скот от жажды».

Перевод с монгольского Т. Подольской